АССОЦИАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Р.Ф. Исмагилов

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО
и его влияние на развитие философии права

Курс лекций

ФОНД
УНИВЕРСИТЕТ

Санкт-Петербург
2017

ASSOCIATION OF THE PHILOSOPHY OF LAW SAINT-PETERSBURG

R.F. Ismagilov

PHILOSOPHICAL HERITAGE OF F.M. DOSTOEVSKY
and its influence on the development of the philosophy of law

Lecture course

ФОНД
УНИВЕРСИТЕТ

St. Petersburg
2017

УДК 130.2
ББК 87.3(4Рос)5
И87

Серия: «Наука и общество»

Исмагилов Р.Ф. Философское наследие Ф.М. Достоевского и его влияние на развитие философии права: Курс лекций / Вступ. статья докт. юрид. наук, проф., Засл. деятеля науки РФ В.П. Сальникова и докт. философ. наук, проф. Д.В. Масленникова. – СПб.: Фонд «Университет», 2017. – 352 с. (Серия: «Наука и общество»).

ISBN 978-5-93598-147-1

Цикл лекций посвящен вопросам онтологии, этики и философии права великого русского мыслителя Ф.М. Достоевского. Опираясь на работы Р. Лаута, видных зарубежных и российских ученых, автор интерпретирует православную философию Достоевского в контексте классической философской традиции, включающей критику гностической формы мышления. Работа может быть использована в качестве дополнительного учебного пособия студентами и аспирантами, обучающимися по юридическим и философским специальностям. Рекомендуется всем тем, кто интересуется историей отечественной культуры, проблемами философии права.

Рецензенты:
А.Д. Керимов, доктор юридических наук, профессор (г. Москва);
А.С. Колесников, доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург)

ISBN 978-5-93598-147-1

9 785935 981471

УДК 130.2
ББК 87.3(4Рос)5

© Фонд «Университет», 2017
© Р.Ф. Исмагилов, 2017
© В.П. Сальников, 2017
© Д.В. Масленников, 2017

УДК 130.2
ББК 87.3(4Рос)5
И87

Ismagilov R.F. Philosophical heritage of F.M. Dostoevsky and its influence on the development of the philosophy of law: Lecture course / Introductory article by Doctor of Legal Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation V.P. Sal'nikov and Doctor of Philosophical science , Professor D.V. Maslennikov. – SPb.: Fund «University», 2017. – 352 p. (Series: "Science and Society").

ISBN 978-5-93598-147-1

The lecture course is devoted to the questions of ontology, ethics and philosophy of law of the great Russian thinker F.M. Dostoevsky. Relying on the works of R. Laut, prominent foreign and Russian scientists, the author interprets the Orthodox philosophy of Dostoevsky in the context of the classical philosophical tradition, which includes criticism of the Gnostic form of thinking. The work can be used as an additional textbook by students and postgraduates studying in the legal and philosophical specialties. It is recommended to all those who are interested in the history of Russian culture, the problems of the philosophy of law.

Reviewers:

A.D. Kerimov, Doctor of Legal Sciences, Professor (Moscow);
A.S. Kolesnikov, Doctor of Philosophical science, Professor (Saint Petersburg)

УДК 130.2
ББК 87.3(4Рос)5

ISBN 978-5-93598-147-1

© Fund «University», 2017
© R.F. Ismagilov, 2017
© V.P. Sal'nikov, 2017
© D.V. Maslennikov, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

В.П. Сальников, Д.В. Масленников
Право как форма бытия: опыт прочтения Достоевского. Вступительная статья 10

Предисловие 18

Тема I.
«Я не могу делать ничего дилетантским образом, а делаю прямо, правдиво и горячо»

Лекция 1. Жизнь и творчество Достоевского (Часть I) 20
Лекция 2. Жизнь и творчество Достоевского (Часть II) 37
Лекция 3. Достоевский как русский и европейский философ 49
Лекция 4. Философское наследие Достоевского (проблема интерпретации) 66

Тема II.
Метафизика Достоевского

Лекция 5. Сущность и смысл всеобщего бытия 90
Лекция 6. Достоевский о смысле бытия человека. Человек как высшая ценность 104
Лекция 7. Метафизика добра и зла 122
Лекция 8. Бытие и воля к жизни 130
Лекция 9. Проблема теодицеи: Легенда о Великом инквизиторе 148
Лекция 10. Богочеловек в метафизике Достоевского 159
Лекция 11. Лаут о Достоевском и Соловьеве 170

Тема III.
Достоевский: поиск путей примирения славянофилов и западников

Лекция 12. Достоевский в противостоянии славянофилов и западников 178
Лекция 13. Поиск путей сближения позднего славянофильства и западничества 203
Лекция 14. Лаут: сравнительный анализ идеологии Шатова и мировоззрения Достоевского 216

Тема IV.
Учение Достоевского об обществе и праве

Лекция 15. Ребенок и народ – два субъекта истины 230
Лекция 16. Русская идея в творчестве Достоевского 243
Лекция 17. Право и справедливость в наследии Достоевского 252
Лекция 18. Философское наследие Достоевского и традиции русской правовой мысли 265
Лекция 19. Преступление и покаяние 279
Лекция 20. Пушкинская речь – вершина творчества Достоевского 292

Заключение: Философия Достоевского и современный глобальный мир 310

Библиография 315

Приложение 328

Информация об авторе 351

CONTENTS

V.P. Sal'nikov, D.V. Maslennikov
Right as a form of being: the experience of reading Dostoevsky. Introductory article 10
Foreword 18

Theme I.
"I can not do anything amateurish, but I do it directly, truthfully and ardently"

Lecture 1. Life and work of Dostoevsky (Part I) 20
Lecture 2. Life and work of Dostoevsky (Part II) 37
Lecture 3. Dostoevsky as a Russian and European philosopher 49
Lecture 4. Dostoevsky's philosophical heritage (the problem of interpretation) 66

Topic II.
Metaphysics of Dostoevsky

Lecture 5. The essence and meaning of universal being 90
Lecture 6. Dostoevsky on the meaning of human existence. Man as the supreme value 104
Lecture 7. The metaphysics of good and evil 122
Lecture 8. Being and the will to live 130
Lecture 9. Theodicy: The legend of the Grand Inquisitor 148
Lecture 10. The God-man in the metaphysics of Dostoevsky 159
Lecture 11. Lauth about Dostoevsky and Solovyov 170

Theme III.
Dostoevsky: finding ways to reconcile the Slavophils and Westerners

Lecture 12. Dostoevsky in the confrontation Slavophiles and Westerners 178
Lecture 13. The search for ways to bring together the late Slavophilism and Westernism 203
Lecture 14. Lauth: comparative analysis of the ideology of Shatov and Dostoevsky's world outlook 216

Topic IV.
Dostoevsky's doctrine of society and law

Lecture 15. A child and a people – two subjects of truth 230
Lecture 16. Russian idea in the works of Dostoevsky 243
Lecture 17. Right and justice in Dostoevsky's legacy 252
Lecture 18. Dostoevsky's philosophical legacy and traditions of Russian legal thought 265
Lecture 19. Crime and repentance 279
Lecture 20. Pushkin's speech – the peak of Dostoevsky's creativity 292

Conclusion: Dostoevsky's Philosophy and the modern global world 310

Bibliography 315

Appendix 328

Information about the author 351

ПРАВО КАК ФОРМА БЫТИЯ: ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ ДОСТОЕВСКОГО.
Вступительная статья.

Немногим более трех лет остается до празднования 200-летнего юбилея великого мыслителя. Казалось бы, срок немалый, а мы по-прежнему продолжаем воспринимать Достоевского почти как своего современника. В отличие от многих не менее именитых писателей, живших в XIX веке, Достоевский не уходит в историю. Для нас современно звучит нервный, продуманно небрежный, язык его текстов, а выдвинутые им идеи вызывают столь неприлично яростную ненависть недоброжелателей России, будто не о классике идет речь. Творчество Достоевского является объектом постоянного внимания философов разных поколений, порой вызывая острую полемику. «Je mehr, desto jewski», – непереводимая игра слов современного немецкого исследователя.

К числу тех, кто обращается к Достоевскому с размышлениями о проблемах своей науки, относится и Р.Ф. Исмагилов – видный Санкт-Петербургский правовед и философ права. Наследие Достоевского он изучает прежде всего с позиций философии права. Сама проблематика публикуемого цикла лекций обусловлена, во-первых, предметом философии права, а во-вторых, учебным характером текста.

Философия права является элементом философии постольку, поскольку ее предмет входит в предмет философской науки, которым является всеобщее единство мышления и бытия. Мышление и бытие – две предельных формы сущего, которые охватывают всё. Это «всё» не является для философии мертвым агрегатом, подобным «куче сора», а постигается ею как единство – всеединство. Однако единство для философии – не очевидность, а проблема. И как проблема она была понята и показана первым греческим философом Парменидом, с которого, собственно, начинает и которым замыкает свой цикл лекций Р.Ф. Исмагилов. Само всеединство как гармонию бытия и как тождество бытия и мышления философия еще должна была научиться мыслить.

Философия права, если она хочет быть философией, должна

показать, как всеобщее единство раскрывает в себе определенность права и правового сознания. Она должна суметь спроецировать заключенные во всеобщей гармонии бытия начала права в исторические формы развития человека, общества и государства. Таким образом, философия права – это лишь дискурс перехода от philosophia prima, изучающей всеобщие начала, к позитивной теории права. Поэтому оставаясь строго в рамках своего предмета, философия права имеет предельно ограниченное содержание. Ни естественное право, ни вопросы методологии юриспруденции, ни проблемы правосознания и т.п. не входят в предмет философии права, а относятся к компетенции позитивной теоретико-правовой науки.

Далее. Поскольку работа Р.Ф. Исмагилова – это цикл лекций, имеющих учебное значение, а не научная синтетическая работа, постольку она не может раскрыть содержание самой философии права и не должна к этому стремиться. Ее задача – подготовить слушателей к самостоятельному решению этой задачи через соответствующую предварительную интерпретацию проблем онтологии и этики и последующее освещение опыта интерпретации актуальных вопросов права и государства в свете идеи соответствующей философии права, в данном случае – философии права Ф.М. Достоевского.

Системе синтетических суждений, эксплицирующих предмет философии права, должна предшествовать трактовка проблемы единства мышления и бытия с развернутым решением вопроса о том, что есть само это единство и как оно может конкретно мыслиться. Данную задачу автор решает, воспроизводя основные элементы реконструкции онтологии, теории познания и этики Достоевского, осуществленной великим немецким философом XX столетия Рейнхардом Лаутом (Тема II. «Метафизика Достоевского»).

Эти элементы встраиваются в единую ткань историко-философского процесса, что позволяет автору показать антигностическую направленность философии Достоевского, сопровождая ее убедительной критикой противоположных интерпретаций. Мир Достоевского – это мир гармонии, свободы, бытия и жизни, а не гностического дуализма и мрака смерти. Мир, в котором, по словам Парменида, «бытие есть, а небытия вовсе нет», и по словам Дионисия Ареопагита, «зла нет совсем». Это – не гностический мир небытия, существование которого нельзя назвать иначе, чем абсурдом. Идея высшей ценности человека,

которую проводит через весь текст Р.Ф. Исмагилов, была бы немыслима в гностическом контексте, без полного преодоления гностических предпосылок, как немыслима была бы и центральная в аксиологии и гносеологии Достоевского мысль о народе-богоносце.

Отметим, что практический опыт чтения Р.Ф. Исмагиловым лекций о философии права Достоевского, как об этом пишет и сам автор, начался именно с детального анализа переведенной на русский язык И.С. Андреевой под редакцией А.В. Гулыги книги Р. Лаута «Философия Достоевского в ее систематическом изложении». Эта книга до сих пор остается единственной работой, действительно, систематически излагающей философию русского писателя. Во всяком случае, единственной работой о Достоевском, вышедшей из-под пера мыслителя такого масштаба, каким был Лаут. И ее саму нам еще предстоит систематически изучать. Впрочем, Р.Ф. Исмагилов лишь опирается на Лаута в своем изложении философии Достоевского. Прямое интерпретирующее изложение (которое в любом случае уместно в цикле лекций) мы находим только в отношении непереведенных на русский язык отдельных статей Лаута.

Системе синтетических суждений, эксплицирующих предмет философии права, должна последовать оценка актуальных вопросов правового и государственного строительства, правовой этики и правовой культуры (Тема III. «Достоевский: поиск путей примирения славянофилов и западников» и Тема IV. «Учение Достоевского об обществе и праве»). Р.Ф. Исмагилов детально анализирует понимание русским мыслителем природы общества и государства, его институтов и роли в их развитии народного понимания справедливости. Совершенно оригинальной и интересной (хотя далеко не безспорной) представляется авторская интерпретация Пушкинской речи Достоевского как акта сотворения им эйдоса России.

Если центральным элементом philosophia prima Ф.М. Достоевского является учение о смысле всеобщего бытия и о значении этого вопроса для разума и воли человека, центральным элементом этики – учение о добре и зле и о свободе человека, то его социальная философия вся сосредоточена на вопросе об историческом значении России и русского народа. Впрочем, все эти вопросы в творчестве мыслителя столь тесно связаны, что разделить их можно самое большее в абстракции, но, отнюдь, не в действительности. Как мыслитель Достоевский был

«философом синтеза», а не «философом анализа». Прежде всего он стремился усмотреть высшее единство всех сторон и граней бытия.

Для него было очевидно, что все вопросы, которые ставит пред человеком жизнь и которые он задает себе сам, должны иметь какое-то одно простое разрешение. «Простое» не в смысле одностороннего и плоского ответа, а скорее в том смысле, о котором говорил Аристотель, указывая, что есть простое по природе и простое для нас и что простое по природе есть самое сложное, что только может понять человек. Или в том смысле, в котором Гегель говорил о «простоте» понятия.

Возможность этого одного «простого» ответа очевидна, если есть смысл во всеобщем едином бытии, тогда имеют смысл и все его многообразия. И, наоборот, если смысла единого бытия нет или его нельзя помыслить, то все «смыслы» многообразия явлений природы и форм жизни человека разом обессмысливаются. Или же «уходят» в бесконечный регресс вопрошания о смыслах их сущностей, о смыслах сущностей сущностей и так далее до бесконечности. Но это – лишь видимость бесконечного регресса: без смысла всеобщего бытия бытие единичное обессмысливается «автоматически».

Дело в том, что если для ответа на вопрос о необходимости помыслить всеобщее основание сущности бытия необходимо рефлектирующее действие мышление – вопрос же о смысле бытия уже заключает в себе рефлексию. Здесь уже не требуется деятельности мышления: самосознанию достаточно зафиксировать эту рефлексию и тогда необходимость всеобщего смысла единичных вещей, действий и событий сама собой высветится для него. В дискурсе проблемы смысла бытия единство «абсолютного минимума» и «абсолютного максимума» самоочевидно. И в этой-то очевидности все дело!

Сама фиксация рефлексии смысла бытия непосредственно раскрывает единство бытия как бытия осмысленного. Достичь этого возможно как в рамках дискурсивного логического мышления (того, которое Х.-Г. Гадамер в своей статье «Идея гегелевской логики» связывал с «Logos-Nous-Metaphysik платоновско-аристотелевской традиции»), так и еще более просто и убедительно – путем художественного осмысления. Именно поэтому во всех образах и сюжетах Достоевского светится видимостью всеобщий смысл (смысл всеобщего).

Об этой логике Логоса Гадамер писал: «Очевидность истины платоновского «Парменида» состоит в том, что Логос является комплексом

идей, отношением идей друг к другу. И постольку первая истина гегелевской логики является истиной Платона, звучащей уже в «Меноне» в той форме, что вся природа взаимосвязана, так что путь воспоминания о Едином является путем ко Всему. Не существует единичных идей и задача диалектики состоит в том, чтобы снять неистинность для-себя-бытия». Если спроецировать эти слова в сферу эстетического, то при определенной интерпретации мы получим точное определение художественного метода Достоевского.

И это единство не есть абстракция ума и не плод экстаза интеллектуальной интуиции, а результат аскетического опыта общения с живой Личностью Бога – со Христом. Для единичного человека высшее единство мироздания не может быть чем-то внешним и абстрактным: если не имеет место единство человека с единым бытием, то само это бытие не едино. Значит, для человека бытие едино и имеет смысл только при условии установления им этого единства. Но установится или нет это единство, зависит исключительно от человека, поскольку всеобщее единство уже открыто ему и включает его в себя. Бог – Творец высшей гармонии и единства бытия – всегда обращен к человеку и призывает его к Себе. Это было бы невозможно, если бы мы имели дело с богом как с абстракцией ума, а не как с живой личностью. Отвергая обращенный к нему призыв Бога, человек разрушает единство мироздания, ибо если есть хоть малейшее, на уровне одного «абсолютного минимума» отпадение от единства, то единство уже не будет абсолютным, вся гармония мира разрушается, бытие сразу же обессмысливается. Так это, по крайней мере, для самого человека, для его субъективного решения вопроса о смысле бытия. Но в данном (и только в данном!) случае полегание раскола бытия для себя субъектом автоматически делает его объективным. Так что необходимая в начале оговорка: «по крайней мере», снимается сама собой.

Высший художественный смысл творчества Достоевского состоит в том, что каждый образ и каждый сюжет заключает в себе объективную рефлексию высшего смысла бытия (не путать с субъективной рефлексией рассудка). Само единство бытия и его смысла определяет симфоническую целостность творимого Достоевским художественного пространства. Здесь нет места диалогу, ведь «не существует единичных идей» и, вообще, между добром и злом не может быть никакого диалога. Здесь каждый элемент симфонии взывает к своему творцу

и этим задается полифония и высшая гармония.

Но творец этот – не Достоевский (но и не Бог непосредственно). Искусство вообще не является самовыражением художника. Художник постигает высший смысл бытия в форме прекрасного (в его единстве с истиной и абсолютным добром) и выражает этот смысл, изображая преображение единичного предмета и заставляя смысл светиться в нем видимостью. В противном случае его не следует называть художником, творцом и считать, что он со своими стилизациями имеет на что-то право.

Прекрасно выразил это содержание Гегель в своей «Философии права»: «Если я хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивид, а согласно понятиям, нравственности вообще; в нравственном поступке я утверждаю значимость не самого себя, а сути. Совершая же нечто превратное, человек больше всего проявляет свою обособленность. Разумное – это дорога, по которой ходит каждый, на которой никто не выделяется. Когда великие художники завершают свое творение, можно сказать: да, таким оно должно быть; иными словами, обособленность художника совершенно исчезла и в произведении не проявляется какая-либо манера. У Фидия нет своей манеры, самый образ живет и выступает из камня. Но чем хуже художник, тем отчетливее мы видим его самого, его обособленность и произвол. Если в рассмотрении произвола остановиться на том, что человек может хотеть того или иного, то это, правда, есть его свобода; однако если твердо помнить, что содержание дано, то человек определяется им и именно в этом аспекте уже не свободен».

Нужно сказать, что в истории человечества было очень немного художников. Не больше, чем философов и пророков. И Слава Богу, что в их числе мы имеем нашего Достоевского.

Достоевский исключительно многомерен. Он обращается к вдумчивому читателю той гранью, которая отвечает его внутреннему видению мира, представляется наиболее острой и актуальной. Такой для Р.Ф. Исмагилова является идея национального согласия и гармонии, без сомнения, созвучная общему настрою великого художника. Поэтому он снова и снова подчеркивает значение творчества Достоевского как «противоядия» от всяческого радикализма.

Позиция Достоевского может объединить и западников, и славянофилов, если они отойдут от крайностей своих позиций. Критикуя и в

художественных произведениях, и в публицистике, и в письмах нетерпимость либералов, Достоевский ориентирует нас на необходимость преодолеть любой радикализм. Это – не примиренческая и не конформистская позиция, а позиция подлинной, основанной на глубоком познании жизни, терпимости к иной точке зрения и – шире – к иной культуре. России следует быть чуткой к достижениям культур Запада и Востока, в полной мере воспринимать из наследства Европы, остающегося миру, ее искусство, науку, технические знания. Но при этом оставаться собой, развивать собственную культуру и традиции, тогда Россия будет интересна и остальному миру, а ее нравственные и исторические уроки будут этим миром усвоены.

Эти идеи особенно актуальны сегодня, в условиях глобализации, когда западноевропейский субконтинент вступает в фазу своего интенсивного развития: стремительно и неотвратимо меняется его этнический состав, на очереди – изменение системы ценностей и самого социокультурного генетического кода европейской цивилизации. На повестке дня стоит уже не диалог между Востоком и Западом, как это обсуждали славянофилы и западники XIX века, а конвергенция ориентализирующегося Запада и вестернизирующегося Востока. И здесь снова оказывается прав Достоевский: Россия с ее опытом всеотзывчивости человека, образ которой писатель увидел в гении Пушкина, с ее умением воспринимать любые культурные формы и традиции, адаптировать их и делать своими, сможет помочь этим глобальным процессам стать гармоничными и гуманными. Если, конечно, к ее урокам захотят прислушаться.

В своем курсе лекций о Достоевском Р.Ф. Исмагилов настойчиво призывает нас уйти от радикализма, от попыток изменить общество и государство насильственным путем, минуя правовые формы, конструктивные дискуссии и современные способы интеллектуальной коммуникации. Это стремление удачно выразил С.М. Шахрай, один из авторов ныне действующей Конституции Российской Федерации, сказав, что «лучше спорная конституция, чем бесспорная революция».

Сама идея подготовки курса лекций была вызвана не только стремлением автора обобщить тот научно-методический материал, который он использовал при чтении лекционных курсов в различных вузах, но и стремлением внести свой вклад в дискуссию ученых-юристов, развернувшуюся вокруг статьи профессора В.В. Лазарева «Право и революция», опубликованной в феврале 2017 года на страницах журнала

«Юридическая наука: история и современность» в связи со столетием Февральской и Октябрьской революций в России. Кроме того, Р.Ф. Исмагилов не мог пройти мимо лекции-презентации В.В. Лазарева, потому что является его учеником и как ученый во многом сформировался, слушая его лекции на юридическом факультете Казанского государственного университета.

В заключение обратим внимание читателя еще раз на то, что перед ним – цикл лекций, где по самому характеру жанра нельзя претендовать на научную новизну и изложение оригинальной авторской концепции, где совершенно уместна определенная публицистичность в изложении материала и объемные цитаты, которые должны помочь читателю еще раз вспомнить первоисточник. Здесь Р.Ф. Исмагилов стремился лишь к тому, чтобы подготовить читателя к пониманию философско-правового мышления Достоевского. Но глубина и системность проработки заявленной темы в лекциях, объем привлеченных и, что совершенно очевидно, основательно продуманных, источников – все это позволяет утверждать, что в качестве теоретической основы автор мог бы предъявить собственную философско-правовую концепцию. Потому будем ждать выхода в свет монографии, в которой были бы освещены вопросы теоретических оснований научного синтеза понятий бытия, свободы, права, актуализированных в широком историко-философском контексте от Парменида до Достоевского.

В.П. Сальников, доктор юридических наук, профессор,
Заслуженный деятель науки Российской Федерации;

Д.В. Масленников, доктор философских наук, профессор.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Двадцать лет назад студенты показали мне только что вышедшую в свет книгу немецкого философа Рейнхарда Лаута «Философия Достоевского в систематическом изложении» и попросили помочь разобраться в этом сложном тексте, который их в высшей степени заинтересовал. Мы думали посвятить этому несколько дней, но в итоге работа растянулась на годы, а для меня и еще для нескольких человек, участвовавших тогда в семинарах, не завершилась и до настоящего времени.

Для того чтобы разобраться в этом вопросе, а значит и для себя что-то более глубоко понять в Достоевском, потребовалось прочитать посвященные писателю работы классиков русской философии и современных русских философов, а также разобраться с историей интерпретации его наследия в Западной Европе, прежде всего в Германии. В последнем деле существенную помощь оказала О.Ф. Хлебосолова, которая как раз в то время систематически занималась этим вопросом. Она предоставила соответствующие материалы и дала к ним необходимые комментарии.

Но особенно важно и сложно было правильно определить ту позицию в философии, которая позволяет сегодня понять не только содержание, но и смысл метафизики Достоевского. Здесь неоценимой стала помощь петербургских философов права В.П. Сальникова и Д.В. Масленникова. Речь идет не только о знакомстве с их книгами и статьями, но и о консультациях в процессе работы над текстом лекций.

Итогом всего стал цикл лекций, который был прочитан в качестве спецкурса аспирантам Санкт-Петербургского университета МВД России в начале 2000-х годов. Текст лекций и был положен в основу этой книги, что определило характер ее содержания, особенности формы и изложения. Поскольку речь идет именно о лекциях, а не об академическом исследовании, то мы сохранили форму, приближенную к жанру эссе, и не стали перегружать текст научным аппаратом, ограничившись пространным списком использованной литературы. В книге сохранилось еще одно «родимое пятно» лекционного курса: на занятиях

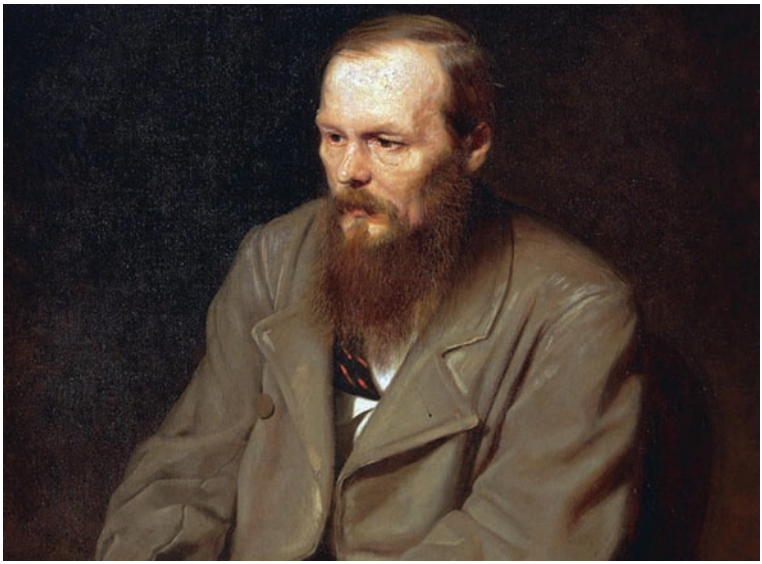
с аспирантами мы подробно разбирали большие фрагменты из текстов Достоевского и Лаута (вообще, мы считали, что их речь должна ощутимо присутствовать в аудитории), которые я посчитал нужным сохранить в этом издании, чтобы не разрушать общую конструкцию лекций.

Но данная книга, конечно же, не является просто конспектом лекций. В ее текст включены и более поздние материалы по проблемам истории философии, онтологии, гносеологии, этики и эстетики, которые восстанавливают общий дискурс наших рассуждений о философском содержании творческого наследия великого русского писателя и о его влиянии на развитие русской философии права. Теоретическая и методологическая основа всей работы строилась на обобщении как достижений зарубежной философии прошлых веков (Платон, Аристотель, Р. Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, О. Шпенглер, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер и др.), русской философии (Н.А. Бердяев, Д.К. Богатырев, М.В. Захарченко, И.И. Евлампиев, А.А. Ермичев, В.В. Зеньковский, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, А.А. Корольков, А.И. Маилов, Д.В. Масленников, А.Н. Павленко, В.П. Сальников, О.Ф. Хлебосолова, С.Л. Франк и др.), так и критических работ немецких авторов, специально посвященных Достоевскому (М. Акерманн, Т. Кампманн, Р. Лаут, З. Фейер, И. Фухс и др.)

Надеюсь, что эта работа будет небесполезна для аспирантов и докторантов, изучающих теоретическое основы философии права, историю политических, правовых и этических учений, а также для всех, кто интересуется культурным наследием России.

Тема I.

«Я НЕ МОГУ ДЕЛАТЬ НИЧЕГО ДИЛЕТАНТСКИМ ОБРАЗОМ, А ДЕЛАЮ ПРЯМО, ПРАВДИВО И ГОРЯЧО»



Федор Михайлович Достоевский. Портрет работы В. Перова. 1872 г.

Лекция 1.
Жизнь и творчество Достоевского (Часть I)

Федор Михайлович Достоевский родился 30 октября (11 ноября нового стиля) 1821 г. в Москве в семье врача Мариинской больницы. Отец его происходил из обедневшей дворянской семьи и жил исключительно теми средствами, которые давала ему служба. Лишь под закат своей жизни ему удалось приобрести небольшое поместье, от доли в котором Федор Михайлович в дальнейшем отказался, став

профессиональным литератором.

Свое детство будущий писатель провел в служебной квартире отца, расположенной при больнице. Так как Мариинская больница была больницей для бедных, то мальчик постоянно находился среди народа. Подростком он общался с крестьянами во вновь приобретенном поместье, наблюдая и темные, и светлые стороны крестьянской жизни, рано научившись сопереживать страданиям и радостям простых людей, «униженных и оскорбленных». Об этом он и сам писал: «я был, может быть, одним из тех (я опять про себя одного говорю), которым наиболее облегчен был возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного. Я происходил из семейства русского и благочестивого. С тех пор как я себя помню, я помню любовь ко мне родителей. Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства. Мне было всего лишь десять лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина, которого вслух по вечерам нам читал отец. Каждый раз посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным. У других, может быть, не было такого рода воспоминаний, как у меня. Я очень часто задумываюсь и спрашиваю себя теперь: какие впечатления, большею частию, выносит из своего детства уже теперешняя современная нам молодежь? И вот если даже и мне, который уже естественно не мог высокомерно пропустить мимо себя той новой роковой среды, в которую ввергло нас несчастие, не мог отнестись к явлению перед собой духа народного вскользь и свысока, – если и мне, говорю я, было так трудно убедиться наконец во лжи и неправде почти всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной, то каково же другим, еще глубже разорвавшим с народом, где разрыв преемствен и наследствен еще с отцов и дедов?..».

Отец писателя –
М.А. Достоевский (1787-1839)

В основную тему творчества писателя – тему всеобщей гармонии, ее смысла и преодоления разрывов в

гармоничном строе бытия – вошла и тема разрыва правящего (и шире – образованного слоя России) с народом, о чем только что говорилось. Разрыв был тем более глубок, что он основательно укоренился в стране, был «преемствен и наследствен еще с отцов и дедов». Петр I, утвердивший в России прусскую систему крепостного права и вестернизировавший дворянство, впервые в истории страны противопоставил господствующее сословие основной массе народа. Столь резкого и глубокого противостояния не знала Московская Россия, где между классами почти не было раскола ни на культурно-бытовом, ни на ценностном уровне, а между крестьянством и служилым дворянством постоянно шли процессы своего рода социальной диффузии. В письме И.С. Аксакову 3 декабря 1880 г. Достоевский писал: «У Вас Петр вдвинул нас в Европу и дал нам европейскую цивилизацию. Ведь Вы его почти хвалите именно за европейскую-то цивилизацию, а ведь она-то, ее-то лжеподобие, и сидит между властью и народом в виде рокового пояса из «лучших людей» четырнадцати классов».

Роковым для России обстоятельством стало то, что этот раскол совпал с эпохой Просвещения в Европе, что по-новому расставило здесь акценты. Просвещение утверждало идеалы рациональности, отрицая при этом роль народной традиции как исторического средства познания, удержания и воспроизводства знания истины. Отныне только за разумом, понимаемым в духе рационализма Нового времени как рассудочное, схематичное, формально-логическое рассуждение, сохранялось право оценки значимости и ценности накопленных знаний. Семейные устои, утвердившиеся государственные институты, историческая религиозность – все это подлежало уничтожению или «модернизации», если не выдерживало критики рассудка. Общество следовало реформировать под жестким излучением «естественного света разума» (устойчивое словосочетание языка Просвещения), а человек обязан был этим светом «просветиться». «Просвещенное» сословие должно было воспринимать себя как нечто бесконечно более ценное, чем «темный», т.е. не «просвещенный» народ. Кроме того, эта установка просвещенческого высокомерия вполне естественно накладывалась на традиционный расизм германских племен. «Между человеком и обезьяной поставил Бог негра», – простодушно писал воспитанник немецкий университетов просвещенный гуманист и «первый русский революционер» И.А. Радищев.

Как итог, правящий класс, ставший полноправным хозяином крестьян, превращенных почти что в белых рабов, в добавок к этому стал презирать их точно также, как европеец презирал негров и азиатов. Этот чудовищный раскол российского общества был источником того метафизического зла, которое с каждым десятилетием накапливалось в нем, концентрировалось и уже не могло рассосаться само собой. Для его изживания уже в XX веке страна должна была пройти через череду трагических катаклизмов. Но весь XIX век Россия приближалась к тем события, пророком которых потом назовут Достоевского.

С исключительной чуткостью Достоевский ощущал процессы гниения в обществе, порожденные социальным расколом: с одной стороны, нравственная деградация народа, лишенного подлинного образования, пьянство (о пьянстве он писал очень много в «Дневнике писателя» и даже задумывал роман «Пьяненькие»), с другой, деградация высших слоев общества. Народ ненавидел дворян, а заодно и все образованное сословие. (Достоевский писал о своей встрече с народом на каторге: «Ненависть к дворянам превосходит у них все пределы, и потому нас, дворян, встретили они враждебно и с злобною радостию о нашем горе. Они бы нас съели, если б им дали»).

Презиравшая народ либеральная интеллигенция, поклонявшаяся идолам Просвещения, сама себя отчуждала от народа, который, по глубокому убеждению Достоевского, и был самым настоящим носителем знания об истине. В общем говоре либералов и социалистов середины XIX века был почти не слышен голос почвенников, понимавших и знавших народ, пока ему не придал силы и не дал нужную огранку и фокусировку гений Достоевского. Проблему борьбы между добром и злом, отчетливо различимую на социальном уровне, но размывавшуюся, когда судили об отдельной личности,

Достоевский концентрировал именно на уровне единичной души человека, которую называл ареной борьбы дьявола с Богом. После чего возводил эту проблему на уровень всеобщего, размышляя о природе абсолютного Добра. Собственно, здесь писатель и становится философом, а философ получает средства, чтобы напрямую воздействовать своим разумом и словом на мир.

К этому своему высокому предназначению Достоевский готовился, проводя буквально дни и ночи за книгами, постигая труды европейских и русских литераторов (особенно Пушкина!), философов,

социальных писателей. Давало немалые знания и необходимую дисциплину ума изучение военных и естественных наук в Инженерном училище в Санкт-Петербурге, куда мальчик поступил в 1837 году.

Мать писателя – М.Ф. Достоевская (1800-1837)

«Инженерное училище – одно из лучших учебных заведений того времени, – писал Ю.И. Селезнев, – давало не только прекрасную военно-инженерную подготовку, но и основательную подготовку по широкому, в том числе и гуманитарному, кругу познаний. Так, за время учебы Достоевский должен был пройти, помимо курсов топографии, аналитической и начертательной геометрии, физики, артиллерии, фортификации, дифференциального и интегрального исчислений, статики, тактики, строительного искусства, теоретической и прикладной механики, химии, военно-строительного искусства, еще и курсы российской словесности, французского языка, рисования, гражданской архитектуры, закона божьего и государственного, отечественной и мировой истории... «Вообразите, – пишет он отцу, – что с раннего утра до вечера мы в классах едва успеваем следить за лекциями. Вечером же мы не только не имеем свободного времени, но даже ни минуты, чтобы следить хорошенько на досуге днем слышанное в классах. Нас посылают на фрунтовое учение, нам дают уроки фехтования, танцев, пения, в которых никто не смеет не участвовать. Наконец, ставят в караул, и в этом проходит все время».

Для гуманитарного самообразования оставались в основном ночи. «Задумчивый, скорее угрюмый, можно сказать, замкнутый... никогда нельзя было видеть его праздным и веселым. Любимым местом его занятий была амбразура окна в угловой (так называемой круглой каморы) спальне роты, выходящей на Фонтанку... – вспоминает товарищ Достоевского по училищу А. Савельев. – Бывало, в глубокую ночь можно было заметить Федора Михайловича у столика, сидящего за работою. Набросив на себя одеяло сверх белья, он, казалось, не замечал, что от окна, где он сидел, сильно дуло... Нередко на замечания мои,

что здоровее вставать ранее и заниматься в платье, Федор Михайлович любезно соглашался, складывал свои тетради и, по-видимому, ложился спать; но проходило немного времени, его можно было видеть опять в том же наряде, у того же столика сидящим за его работою».

Михайловский замок. Главное инженерное училище
(г. Санкт-Петербург).

После окончания училища Достоевский служил не более года и в 1844 году уволился со службы с тем, чтобы полностью посвятить себя литературному делу. Первое же крупное произведение – повесть «Бедные люди» – приносит Достоевскому не просто успех – настоящую славу, а самое главное – уверенность в своих творческих силах. Уже здесь закладывается будущая основная тема Достоевская – тема человека. Эта тема в ходе дальнейшего творчества обретет свою конкретность в идее человека как высшей ценности бытия и как высшей социальной ценности, с предельной ясностью сформулированной на закате жизни писателя в «Пушкинской речи».

Повесть еще в рукописи прочитал известнейший критик того времени (и даже больше, чем критик – настоящий «властитель дум») В.Г. Белинский, который увидел в молодом авторе недостающее звено российского литературного процесса – яркого и глубокого социального писателя демократического направления. Талант дебютанта буквально

потряс маститого и «страшного» для многих критика.

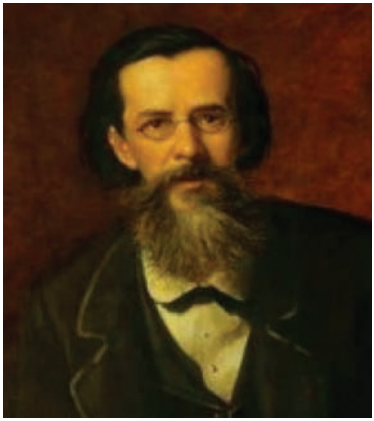
Н.А. Некрасов
(1821-1876)

Сначала с рукописью познакомился Некрасов, которому ее показал друг Достоевского Григорович. Некрасов, прочитав, сразу же, немедленно отправился к Белинскому со словами: «Новый Гоголь явился!». Вот как описывает этот эпизод И.И. Панаев: «Белинский принял ее (рукопись «Бедных людей») не совсем доверчиво. Несколько дней он, кажется, не принимался за нее. Он в первый раз взялся за нее, ложась спать, думая прочесть немного, но с первой же страницы рукопись заинтересовала его… он увлекался ею более и более, не спал всю ночь и прочел ее разом, не отрываясь. Утром Некрасов застал Белинского уже в восторженном, лихорадочном состоянии… он задыхаясь, передал ему свои впечатления, говорил, что «Бедные люди» обнаруживают громадный, великий талант, что автор их пойдет далее Гоголя, и прочее…».

15 января 1846 года увидел свет «Петербургский сборник» с «Бедными людьми» Достоевского. Федор Михайлович сразу же входит в число известнейших литераторов России.

В.Г. Белинский
(1811-1848)

В это время он обретает друзей, которые на протяжении всей жизни будут составлять ближайший круг общений писателя. Прежде всего нужно назвать Аполлона Николаевича Майкова, известного поэта, одного из главных корреспондентов переписка Достоевского. Именно ему адресовано большинство писем, содержащих размышления по общим вопросам истории России, русского народа, их предназначения, о роли искусства в жизни общества. Майкова Достоевский называл своим братом. Также нужно сказать об уже упоминавшемся товарище Достоевского

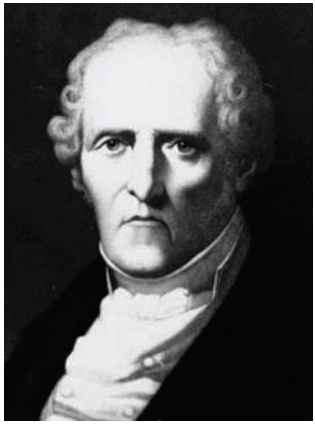


А.Н. Майков (1811-1897)

по Инженерному училищу известном писателе Д.В. Григоровиче и о художнике К.А. Трутовском, оставившем нам первый портрет молодого писателя.

Напряженная творческая работа последующих трех лет была сопряжена с исканием путей социального служения своим идеалам. Так писатель приходит в кружок либералов, возглавляемых дворянином петербургской губернии, выпускником Александровского лицея М.В. Петрашевским. Петрашевцы, как их потом стали называть, стремились к социальному переустройству России по планам французского утописта Шарля Фурье. Сам Петрашевский даже организовал в своем имении близ города Ладоги фаланстер – коммуну по рецептам Фурье.

Достоевский не отказывался посещать вечера у Петрашевского, социалистическим идеям которого он в то время сочувствовал, не разделяя лишь критического отношения петрашевцев к вере. Впрочем, могла быть и еще одна причина, по которой писатель оказался крепко привязан к петрашевцам. По свидетельству С,Д. Яновского, вечно нуждавшийся Достоевский взял деньги в долг у одного из лидеров кружка – Спешнева. Зная, что Спешнев не согласится принять деньги назад, Достоевский понял, что попал в ловушку. Годами позже он покажет в романе «Бесы», как руководители тайного сообщества точно так же пытались разными путями связать его членов, закрепить их зависимость от себя. Замечая перемены в облике Федора Михайловича, друг пытался его успокоить, Говоря, что «все пройдет», на что получил следующий ответ: «Нет, не пройдет, а долго и долго будет меня мучить, так как я взял у Спешнева деньги



Шарль Фурье (1772-1837)

Портрет Ф.М. Достоевского работы К. Трутовского. 1847 г.

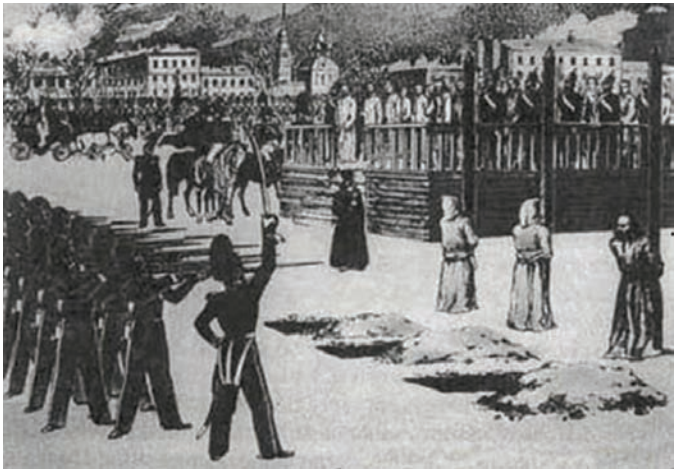
(при этом он называл сумму около пятисот рублей серебром) и теперь я с ним и его. Отдать же этой суммы я никогда не буду в состоянии, да и не возьмет деньгами назад; такой уж он человек». В продолжении разговора Достоевский несколько раз повторял: «Понимаете ли вы, что у меня с этого времени есть свой Мефистофель».

Но проблема эта была разрешена внезапно и радикально.

23 апреля 1849 года петрашевцы были арестованы по доносу агента III отделения. Среди арестованных был и Достоевский, проведший затем восемь месяцев в каземате Петропавловской крепости. 22 декабря 1849 года вместе со своими товарищами его доставили на Семеновский плац, где зачитали смертный приговор: «Военный суд находит подсудимого Достоевского виновным в том, что он, получив копию с преступного письма литератора Белинского, читал это письмо в собраниях. Достоевский был у подсудимого Спешнева во время чтения возмутительного сочинения поручика Григорьева под названием «Солдатская беседа». А потому военный суд приговорил сего отставного инженер-поручика Достоевского за недонесение... лишить чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием».

Приговор должен был быть приведен в исполнение немедленно. Никто из осужденных не знал, что незадолго до этого приговоры были смягчены, но с оговоркой «...объявить помилование лишь в ту минуту, когда все уже будет готово к исполнению казни». Их провели вдоль выстроенных на площади солдат, возвели на эшафот, одели в смертные саваны. Троих, включая самого Петрашевского, привязали к столбам. Достоевский был следующим на очереди.

То потрясение, которое пришлось пережить в эти роковые минуты, писатель потом опишет в романе «Идиот», вложив их в уста князя Мышкина: ««Потом, когда он простился с товарищами... он знал



Семеновский плац. 22 декабря 1849 г. (г. Санкт-Петербург).

заранее, о чем он будет думать: ему все хотелось представить себе как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже нечто, кто-то или что-то, – так кто же? где же?..

Вершина собора с позолоченною крышей сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей: ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он через три минуты как-нибудь сольется с ними...» И беспрерывная мысль: «Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь, – какая бесконечность! И все это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил...» – так расскажет потом об этом своем дне страстотерпства сам Достоевский в романе «Идиот» устами князя Мышкина. «Что же с душой в эту минуту делается, до каких судорог ее доводят?.. Подумайте, если, например, пытка; при этом страдания и раны, мука телесная, и, стало быть, все это от душевного страдания отвлекает... А ведь главная, самая сильная боль может быть не в ранах, а вот что вот знаешь наверно, что вот через час, потом через десять минут, потом через полминуты, потом теперь, вот сейчас – душа из тела вылетит, и что человеком уж больше не будешь, и что это уж наверно; главное то, что наверно... тут всю эту последнюю надежду... отнимают наверно: тут приговор... и сильнее этой муки нет на свете... Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это без сумасшествия...».

И эти строки написал человек, который прошел и через физические пытки тоже, на такие сравнения он имел право. А один из товарищей Достоевского, пережив минуты перед расстрелом, действительно, сошел с ума.

Отныне проблема жизни и смерти, полноты бытия и ужаса перед небытием, станет той призмой, через которую для великого писателя будут преломляться все главные темы его философии.

По приговору суда Достоевский провел четыре года на каторге в Омском остроге и потом пять лет рядовым в Сибирском 7-м линейном батальоне, расположенном в Семипалатинске. Это были годы исключительно важные для духовного возрастания мыслителя, о чем он и сам неоднократно писал. Близость с народом на каторге и его постепенное узнавание (а точнее «припоминание» в платоновском смысле этого слова – узнавание через припоминание своего детства), опыт страдания и смирения при постоянном чтении единственно Евангелия – все это не то, чтобы изменило душу писателя, но, скорее, дало ей своего рода огранку.

В то же время каторга очень тяжело далась писателю. Неподъемный труд, опасное общество, полная зависимость от самодурства начальства заставили его глубоко уйти в себя, стать мрачным и нелюдимым, что отмечалось в воспоминаниях о нем других каторжан. Так, бывший товарищ по несчастью П.К. Мартьянов писал: «Каторга его не

Фотография Омской крепости середины XIX века
(из интернет-журнала «omchanin»)

любила, но признавала нравственный авторитет; мрачно, не без ненависти к превосходству, смотрела она на него и молча сторонилась. Видя это, он сам сторонился ото всех, и только в весьма редких случаях, когда ему было тяжело или невыносимо грустно, он вступал в разговор с некоторыми из арестантов». На каторге за ним закрепилась кличка «покойник».

Вместе с тем Достоевский никогда не терял человеческого лица, не озлобился, не переставал стремиться глубже узнать людей и полюбить их. По доброте своей души он стремился общаться и с животными, приручая то голубя, то собаку. Одна из этих собак даже спасла ему жизнь, выпив яд в тарелке с молоком, который один из каторжан подсыпал Достоевскому, чтобы украсть у него три рубля.

Нравственный авторитет Достоевского среди каторжан еще более утвердился, когда он решился один выступить в защиту прав заключенных. Как итог, ему была назначена экзекуция: 50 ударов, видимо, шпицрутенами или розгами. По свидетельству польского политкаторжанина А.К. Рожновского, «он (Достоевский) болезнь после экзекуции получил на всю жизнь. Иногда, бывало, ночью как начнет его бить об нары, так мы его сейчас свяжем куртками, он и успокоится». Уже на закате своей жизни сам писатель признавался, что падучей болезнью он заболел именно на каторге.

Исследователь творчества Достоевского, Рейнхард Лаут не без удивления замечал, что все основные идеи своей философии Достоевский определил уже до каторги: «многие, даже основные идеи второй половины жизни Достоевского родились в ранних произведениях до сибирской ссылки. Иначе говоря, Достоевский обрёл основные идеи творчества уже в сороковые и пятидесятые годы, и они развивались в его творческом сознании десятилетиями, ничего при этом не теряя. Это очень много хотя бы потому, что сам Достоевский всегда говорил о своём «савловском» переживании, да и мы имели случай заметить о глубоком перевороте после ссылки». Но именно после каторги он вышел тем Достоевским, каким мы знаем его по поздним романам – человеком, глубоко преданным вере своих отцов, патриотом России, чуждым (если не сказать враждебным) идеям социализма и либерализма, которые ранее его, похоже, привлекали.

И именно тогда окончательно сформировалось его понимание народа, ставшее основой, несущим стержнем и онтологии, и гносеологии, и

этики Достоевского. Никто не может сказать об этом опыте лучше самого великого писателя. Так что здесь можно лишь отослать к фрагменту из «Дневника писателя», приведенного в качестве приложения к этой книге: «О любви к народу» и «Марей».

Как было сказано, после каторги в феврале 1854 года Достоевский определен на службу рядовым в Семипалатинск. Волею судьбы мыслитель оказывается в самом сердце Евразии, в том месте, которое позже историки-евразийцы назовут «Великой Степью». Он впервые видел те пространства, по которым веками ранее переселялись народы, оказавшие столь значительное влияние на становление России и российского государства. На уровне чувства формировалось то видение истории, которое годы спустя будет осмыслено и – через Данилевского – отольется в форму философско-исторической концепции раннего евразийства.

Здесь жизнь становится для него относительно легче. Со временем он получает возможность снимать жилье вне казармы, служба становится менее обременительна, есть возможность вести переписку с любимым старшим братом Михаилом и с друзьями, а самое главное – выписывать и читать книги, и самому возобновить свой писательский труд. В ноябре 1855 года Достоевский произведен в унтер-офицеры.

Во время сибирской ссылки Достоевский находит и новых друзей: Александра Егоровича Врангеля, который благодаря своим связям значительно облегчил жизнь писателя в Сибири и способствовал его скорейшему возвращению в столицу, и Чокана Ченгизовича Валиханова – известного просветителя казахского народа. А.Е. Врангель был этническим немцем, бароном, выпускником Царскосельского лицея,

Семипалатинск времен Достоевского

горячим патриотом России. Ч.Ч. Валиханов – сыном султана Чингиза Валиева, внуком султана Валихана, правнуком хана средней Кайсацкой орды Аблая. Таким образом, русский писатель близко сошелся с представителями двух народов – германского и тюркского – сыгравших самую значительную роль в становлении Российской империи. Было что-то символичное в этой дружбе, предвещавшее будущие любимые идеи мыслителя об историческом предназначении России, о единении в ней самых разных народов и культур, о том уроке всечеловечности, который России должна и может дать миру. Именно гармония в отношениях между народами должна обеспечить, по глубокому убеждению Достоевского, грядущее величие России.

А.Е. Врангель
(1804-1881)

Дружба великого писателя с Врангелем и Валихановым символически предвосхитила его будущую роль в мировой культуре – роль посредника между культурами Европы и Азии, стремившегося в своем творчестве реализовать историческое предназначение России как связующего звена между Востоком и Западом на основе всеобщего идеала человека как высшей ценности.

Врангель служил в Семипалатинске прокурором и имел немало возможностей помочь ссыльному писателю, но более всего он помогал ему самим своим обществом образованного и благожелательного собеседника. Вот как писал об этом сам молодой прокурор: «Мы все ближе и ближе сходились с Федором Михайловичем. Он стал все чаще и чаще заходить ко мне, во всякое время дня, насколько позволяла его солдатская и моя чиновничья служба, зачастую обедал у меня, но особенно любил заходить вечерком пить чай – бесконечные стаканы – и курить мой «Бостанжогло» (тогдашняя табачная фирма) из длинного чубука… Снисходительность Федора Михайловича к людям была как бы не от мира сего. Все забитое судьбою, несчастное, хворое и бедное находило в нем особое участие. Его совсем из ряда выдающаяся доброта известна всем близко знавшим его. Ему я многим обязан, – писал Александр Егорович родным в Петербург, – и его слова, и советы, и идеи на всю

жизнь укрепят меня. Он человек весьма набожный, болезненный, но воли железной...». В дальнейшем барона Врангеля ждала долгая жизнь путешественника и дипломата (он скончался в 1915 году). Но самым главным событием своей жизни он всегда считал дружбу с великим человеком.

Был благодарен своей судьбе Достоевский и за встречу с Чоканом Валихановым, о котором современник писал: «Это был небывалый феномен – киргизский юноша, офицер... пользовавшийся в местном русском обществе репутацией человека с блестящими умственными способностями и с благородным направлением мыслей... Чокан был киргизский патриот, но в то же время это был и патриот русский...»

Юрий Селезнев в своей биографии Достоевского так пишет о его дружбе с молодым «киргизом» (киргизами тогда называли всех представителей тюркских народов, живших в Средней Азии):

«Валиханов и Достоевский за немногие дни, проведенные вместе, успели по-настоящему сдружиться, понять и полюбить друг друга. Валиханова угнетало настоящее состояние некогда создавших уникальную культуру народов Средней Азии: «Средняя Азия в настоящем своем общественном устройстве представляет явление крайне печальное, какой-то патологический кризис развития, – писал он в «Очерках о Джунгарии». – ...На развалинах многовратных городов

Ч.Ч. Валиханов (1835-1865) и Ф.М. Достоевский

стоят жалкие мазанки, и в них живет дикое, невежественное племя, развращенное исламом и забитое до идиотизма религиозным и монархическим деспотизмом туземных властей – с одной стороны, и полицейской властью китайцев – с другой.

В Маврель-Нагре (нынешняя Бухара, Хива и Коканд), в самой просвещенной и богатой стране древнего Востока (в XIV и XV веках), теперь господствует невежество более, чем где-нибудь. Библиотеки Самарканда, Ташкента, Ферганы (в Кокандском ханстве), Хивы, Бухары... обсерватория в Самарканде безвозвратно погибли под беспощадною рукою татарского вандализма и бухарской инквизиции...»

В России, в ее широкой, открытой душам других народов культуре, видел Валиханов единственную защиту от полного политического, национального и культурного упадка, порабощения великоханьским Китаем, надежду на возрождение народов Средней Азии.

Два великих патриота России сразу же нашли единый язык.

«Мне так приятны эти немногие дни, проведенные с Вами в Семипалатинске, – писал Валиханов Достоевскому из Омска 5 декабря 1856 года, – что теперь только о том и думаю, как бы еще побывать у Вас. Я не мастер писать о чувствах... но думаю... Вы, конечно, знаете, как я к Вам привязан и как я Вас люблю...» Общение с Достоевским помогло Валиханову окончательно решить для себя вопрос о выборе жизненного пути – пути просветителя своего народа. «Мы связаны с русскими, – писал он, – исторически и даже кровным родством. Судьба миллионов людей, подающих несомненные надежды на гражданственное развитие людей, которые считают себя братьями русских по Отечеству и поступили в русское подданство добровольно, кажется, заслуживает большего внимания и большей попечительности в таких решительных вопросах, которые формируются в шекспировское «быть или не быть».

«...Вы пишете мне, что меня любите, – отвечал Достоевский. – А я Вам объявляю без церемоний, что я в Вас влюбился. Я нигде и ни к кому, даже не исключая родного брата, не чувствовал такого влечения, как к Вам.

...Вы спрашиваете совета: как поступить Вам... Напишите статью о Степи... помните, мы говорили об этом... Тогда бы Вы могли заинтересовать даже родных Ваших возможностью новой дороги для Вас.

...не великая ли цель, не святое ли дело – быть чуть ли не первым из своих, который бы растолковал в России, что такое Степь, ее значение

и Ваш народ относительно России, и в то же время, служить своей родине, просвещенным ходатайством за нее у русских. Вспомните, что Вы первый Киргиз – образованный по-европейски вполне. Судьба же Вас сделала вдобавок превосходнейшим человеком, дав Вам и душу и сердце... Настаивайте, старайтесь и даже хитрите, если можно...»

В ссылке Достоевский знакомится и со своей первой женой Марией Дмитриевной Исаевой, в которую страстно влюбился. Брак был заключен в Сибири, и молодая жена после окончания ссылки последовала за своим супругом в Петербург. Нужно отметить, что М.Д. Исаева имела тяжелый характер и не была способна оценить масштаба личности своего супруга. Нередко она даже попрекала его каторжным прошлым. Иногда можно встретить мнение, что если бы не ее ранняя смерть в 1864 году, Достоевский не смог бы написать свои главные произведения. Возможно, эта точка зрения не лишена своего основания. Впрочем, он очень тяжело переживал ее смерть, а пасынка Павла содержал еще долгие годы, несмотря на нужду своей новой семьи.

Лекция 2.
Жизнь и творчество Достоевского (Часть II)

В феврале 1859 года после долгих десяти лет каторги и ссылки Достоевский получает разрешение оставить место ссылки и переезжает сначала в Тверь, а в конце года – в Петербург. Наступающие два десятилетия – время расцвета творческого гения Достоевского, когда создаются его главные произведения, публикуются «Записки из Мертвого дома», «Униженные и оскорбленные», «Игрок» и, самое важное, его знаменитое «пятикнижие»: романы «Преступление и наказание» (1866 г.), «Идиот» (1866 г.), «Бесы» (1873 г.), «Подросток» (1873 г.), «Братья Карамазовы» (1880 г.).

По этим романам отчетливо видно, как в годы зрелости великого писателя усиливается философское начало его мышления. Удивительным образом сливается философское познание и художественное творчество, достигая в конце концов высочайшего уровня воздействия на ум и чувства человека. И эта философия Достоевского монистична и моноцентрична. Бытие, лишенное единства и гармонии, для него бессмысленно. Но Достоевский – не художник абсурда, хотя столь превратно его иногда понимают, особенно на Западе. Все его творчество – о смысле бытия. Как художник и как философ Достоевской постигает этот смысл, раскрывает его и сам его творит.

Главная цель литературного творчества Достоевского – изображение художественными средствами положительного идеала человека. «Давно уже мучила меня одна мысль, но я боялся из нее сделать роман, потому что мысль слишком трудная и я к ней не приготовлен, хотя мысль вполне соблазнительная и я люблю ее. Идея эта – изобразить вполне прекрасного человека. Труднее этого, по-моему, быть ничего не может, в наше время особенно. Вы, конечно, вполне с этим согласитесь. Идея эта и прежде мелькала в некотором художественном образе, но ведь только в некотором, а надобен полный. Только отчаянное положение мое принудило меня взять эту невыношенную мысль» (из письма А.Н. Майкову 31 декабря 1867 г.).

Одновременно Достоевский – активный публицист. В 1860 – 1863 гг. он издает свой журнал «Время», с 1864 г. – журнал «Эпоха». «Я не могу делать ничего дилетантским образом, а делаю прямо, правдиво и горячо», – писал Достоевский в одном из своих писем 1866 г. В этот

М.Д. Исаева
(1824-1864)

Аполлинария Суслова
(1840-1918)

период его творчества как никогда отчетливо проявился гуманизм великого мыслителя, видевшего в человеке хоть и греховное, но в идеале совершенное существо. Стремление к этому идеалу побуждало его делать человека главным объектом своего исследования, суметь разглядеть человеческое в даже в глубоко падшей личности. Именно человека считал Достоевский высшей ценностью нашего мира.

На начало шестидесятых годов у Достоевского приходится неудачный роман с Аполлинарией Сусловой, ставшей прообразом его основных женских персонажей. Суслова составляла резкий контраст с женой Достоевского Марией. Она была страстной почитательницей его таланта. А каторга придавала писателю неотразимое обаяние в глазах молодой либерально настроенной «институтки».

Однако первый порыв страсти у нее достаточно скоро прошел. Суслова начала изменять своему возлюбленному. Общение с ней на несколько лет стало для Достоевского настоящим мучением, пока он не нашел в себе силы для разрыва. Спустя много лет Суслова вышла замуж за известного русского философа и глубокого почитателя Достоевского В.В. Розанова.

Довершением всех бед для Достоевского стала внезапная смерть в 1864 г. горячо любимого им старшего брата Михаила, вместе с которым он издавал «Время» и который с юных лет был самым близким другом писателя. Добровольно приняв на себя оставшиеся после брата долги, Достоевский на многие годы погружается в тяжелую нужду, выйти из которой не удавалось ни изматывающим трудом, ни новыми долгами. «По глупости своей я переписал тогда эти векселя на себя, в надежде помочь вдове и детям покойного; из них только вдова знается со мной, а дети даже мне теперь и не кланяются», – говорил Достоевский в одном из писем.

Уделом Достоевского на всю последующую жизнь стал тяжелый, изматывающий труд ради литературного заработка, труд, занимавший, практически, все время и не оставлявший достаточно времени для отдыха, что подрывало и без того слабое здоровье писателя. Достоевский без всякого преувеличения сравнивал свою жизнь с каторгой и острогом и даже отдавал предпочтение последним. «Если есть человек в каторжной работе, то это я. Я был в каторге в Сибири 4 года, но там работа и жизнь были сноснее моей теперешней», – писал он П.Е. Гусевой 15 октября 1880 г.

Но еще более его тяготила необходимость часто скомкано, второпях излагать любимые идеи: «Я убежден, что ни единый из литераторов наших, бывших и живущих, не писал под такими условиями, под которыми я постоянно пишу, Тургенев умер бы от одной мысли. Но если б Вы знали, до какой степени тяжело портить мысль, которая в вас рождалась, приводила вас в энтузиазм, про которую вы сами знаете, что она хороша – и быть принужденным портить ее сознательно!» (Из письма А. В. Корвин-Круковской 17 июня 1866.).

Длительное время Достоевский был вынужден проводить в Европе. Причиной тому была потребность лечиться на водах, но больше – отсутствие средств для жизни в России (жизнь в Европе была намного дешевле) и угроза долговой тюрьмы. «Цель была та, чтобы поскорей поехать в Дрезден, засесть там на 3 месяца и кончить роман, чтоб никто не мешал. Иначе здесь в Петербурге невозможно кончить. Припадки усиливаются (чего за границей не бывает), а кредиторы, чем более им плати, тем становятся нахальнее… Мне решительно нельзя жить в Петербурге», – объяснял он свой очередной отъезд в письме своему сибирскому другу и покровителю А.Е. Врангелю от 9 мая 1866 г.

Жизнь на чужбине угнетала писателя. Особенно тяжелое впечатление произвело на него швейцарское общество. В своих письмах А.Н. Майкову 1867 года Достоевский писал: «И как здесь грустно, как здесь мрачно. И какие здесь самодовольные хвастунишки! Ведь это черта особенной глупости быть так всем довольным. Все здесь гадко, гнило, всё здесь дорого. Всё здесь пьяно! … работник здешний не стоит мизинца нашего: смешно смотреть и слушать. Нравы дикие; о если б Вы знали, что они считают хорошим и что дурным. Низость развития: какое пьянство, какое воровство, какое мелкое мошенничество, вошедшее в закон в торговле…. наш народ безмерно выше, благороднее, честнее,

наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую и не понимает Европа с ее дохлым католицизмом и глупо противуречащим себе самому лютеранством. Но нечего об этом! А то, что так тяжело по России, такая тоска по родине, что решительно чувствую себя несчастным!»

Впрочем, находил он за границей для себя и немало хорошего. Прежде всего – великое искусство, с которым он был каждый раз рад встретиться в картинных галереях Дрездена, Парижа, Рима, Флоренции… Восхищала его и природа: окрестности Неаполя, Веве в Швейцарии, озеро Комо. С удовольствием открывал он эти богатства и для себя, и для своих друзей, и потом для своей жены. Но куда Достоевского, по-настоящему тянуло за границей – это по свидетельству одного из его писем, вечный город Иерусалим и святая гора Афон в Греции.

Достоевский прекрасно отдавал себе отчет в том, что мы не можем отгородиться от Европы металлической стеной. Сама природа, сама жизнь предоставила России такую судьбу. Россия не может обойтись без Европы, как и Европа без России. Европейская цивилизация подарила миру величайшие достижения науки и техники, которые Россия стремится воспринять и развивать дальше. В свою очередь Россия, верил Достоевский, сможет сказать Европе и всему миру свое «слово», напомнив о вечных нравственных ценностях. Основа их диалога

Достоевский в Европе. Швейцария. XIX век

– общий круг ценностей, основанных на признании высшей ценностью человека.

О своем отношении к Западу Достоевский очень выразительно говорил в «Дневнике писателя»: «Европа – но ведь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы, – эта самая Европа, эта страна «святых чудес». Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное и великое, совершенное ими. Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему исконные враги ее».

Длительное пребывание за границей обернулась новым соблазном для писателя – игрой. В то время еще не было столь широко известно, что вся система рулеток продумана так, чтобы в выигрыше в конечном счете всегда оставалось казино и никогда – игроки. Достоевский, угнетенный долгами и нуждою, отнимавшими у него время и силы, предназначенные для творчества, увидел в игре надежду разом решить свои проблемы, но в итоге только усугубил их, став со временем настоящим игроманом, когда временное пристрастие к рулетке в болезнь. «Вот мое наблюдение, Аня, окончательное: если быть благоразумным, то есть быть как из мрамора, холодным и нечеловечески осторожным, то непременно, безо всякого сомнения, можно выиграть сколько угодно. Но играть надо много времени, много дней, довольствуясь малым, если не везет, и не бросаясь насильно на шанс. Есть тут один жид: он играет уже несколько дней, с ужасным хладнокровием и расчетом, нечеловеческим (мне его показывали), и его уже начинает бояться банк; он загребает деньги и уносит каждый день по крайней мере по 1000 гульденов. Одним словом, постараюсь употребить нечеловеческое усилие, чтоб быть благоразумнее, но с другой стороны я никак не в силах оставаться здесь несколько дней. Безо всякого преувеличения, Аня: мне до того это всё противно, то есть ужасно, что я бы сам собой убежал, а как еще вспомню о тебе, так и рвется к тебе всё существо. Ах, Аня, нужна ты мне, я это почувствовал! Как вспомню твою ясную улыбку,

ту теплоту радостную, которая сама в сердце вливается при тебе, то неотразимо захочется к тебе. Ты меня видишь обыкновенно, Аня, угрюмым, пасмурным и капризным: это только снаружи; таков я всегда был, надломленный и испорченный судьбой, внутри же другое, поверь, поверь! А между тем это наживание денег даром, как здесь (не совсем даром: платишь мукой), имеет что-то раздражительное и одуряющее, а как подумаешь, для чего нужны деньги, как подумаешь о долгах и о тех, которым кроме меня надо, то и чувствуешь, что отойти нельзя. Но воображаю же муку мою, если я проиграю и ничего не сделаю: столько пакости принять даром и уехать еще более нищим, нежели приехал. Аня, дай мне слово, что никогда никому не будешь показывать этих писем. Не хочу я, чтоб этакая мерзость положения моего пошла по языкам. «Поэт так поэт и есть»», -писал Достоевский своей молодой жене 18 мая 1867 г.

Достоевский проигрывал и брал в долг, получал гонорары и снова проигрывал. Вот как он сам описывал механизм перерастания надежды на выигрыш в зависимость от игры: «Вот уже раз двадцать, подходя к игорному столу, я сделал опыт, что если играть хладнокровно, спокойно и с расчетом, то нет никакой возможности проиграть! Клянусь тебе, возможности даже нет! Там слепой случай, а у меня расчет, следовательно, у меня перед ними шанс. Но что обыкновенно бывало? Я начинал обыкновенно с сорока гульденов, вынимал их из кармана, садился и ставил по одному, по два гульдена. Через четверть часа обыкновенно (всегда) я выигрывал вдвое. Тут-то бы и остановиться, и уйти, по крайней мере до вечера, чтоб успокоить возбужденные нервы (к тому же я сделал замечание (вернейшее), что я могу быть спокойным и хладнокровным за игрой не более как полчаса сряду). Но я отходил, только чтоб выкурить папироску, и тотчас же бежал опять к игре. Для чего я это делал, зная наверно почти, что не выдержу, то есть проиграю? А для того, что каждый день, вставая утром, решал про себя, что это последний день в Гомбурге, что завтра уеду, а следственно, мне нельзя было выжидать и у рулетки. Я спешил поскорее, изо всех сил, выиграть сколько можно более, зараз в один день (потому что завтра ехать), хладнокровие терялось, нервы раздражались, я пускался рисковать, сердился, ставил уже без расчету, который терялся, и – проигрывал (потому что кто играет без расчету, на случай, тот безумец). Вся ошибка была в том, что мы разлучились и что я не взял тебя с собою. Да, да, это так. А тут и я об тебе тоскую, и ты чуть не умираешь без меня. Ангел

мой, повторяю тебе, что я не укоряю тебя и что ты мне еще милее, так тоскуя обо мне. Но посуди, милая, что например было вчера со мною: отправив тебе письма с просьбою выслать деньги, я пошел в игорную залу; у меня оставалось в кармане всего-навсе двадцать гульденов (на всякий случай), и я рискнул на десять гульденов. Я употребил сверхъестественное почти усилие быть целый час спокойным и расчетливым, и кончилось тем, что я выиграл тридцать золотых фридрихсдоров, то есть 300 гульденов. Я был так рад и так страшно, до безумия захотелось мне сегодня же поскорее всё покончить, выиграть еще хоть вдвое и немедленно ехать отсюда, что, не дав себе отдохнуть и опомниться, бросился на рулетку, начал ставить золото и всё, всё проиграл, до последней копейки, то есть осталось всего только два гульдена на табак. Аня, милая, радость моя! Пойми, что у меня есть долги, которые нужно заплатить и меня назовут подлецом. Пойми, что надо писать к Каткову и сидеть в Дрездене. Мне надо было выиграть. Необходимо! Я не для забавы своей играю. Ведь это единственный был выход – и вот, всё потеряно от скверного расчета. Я тебя не укоряю, а себя проклинаю: зачем я тебя не взял с собой? Играя помаленьку, каждый день, ВОЗМОЖНОСТИ НЕТ не выиграть, это верно, верно, двадцать опытов было со мною, и вот, зная это наверно, я выезжаю из Гомбурга с проигрышем; и знаю тоже, что если б я себе хоть четыре только дня мог дать еще сроку, то в эти четыре дня я бы наверно всё отыграл. Но уж конечно я играть не буду!» Свои переживания писатель, однако, также смог обратить на пользу публике, с глубоким пониманием дела воплотив их в персонажах своего романа «Игрок».

Только мощное усилие воли и постепенное выравнивание финансовых дел смогло его оторвать от пагубной привычки. Достоевский окончательно решил для себя, что только постоянная работа и надежда на собственные силы позволят решишь ему, казалось бы, неразрешимые финансовые проблемы: «А всё дальнейшее, я думаю, будет зависеть от достоинства моего труда. Хорош будет, и деньги явятся».

Но не стоит судить гения слишком строго за его человеческую слабость. Как писал в этой связи А.С. Пушкин в письме П.А. Вяземскому в 1825 г.: «Толпа жадно читает исповеди, записки etc., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могущего. При открытии всякой мерзости она в восхищении. Он мал, как мы, он мерзок, как мы! Врете, подлецы: он и мал и мерзок – не так, как вы – иначе».

Клевету на Достоевского повторяли в основном немцы, которые плохо знали жизнь и личность великого писателя, зачастую, просто перенося на него пороки своих героев. Хотя никто, ведь, не считал Томаса Манна сифилитиком на том одном основании, что он приписал позорную болезнь своему герою Адриану Леверкюну. Даже З. Фрейд не брезгует рассматривать вопрос о клевете на Достоевского в своем эссе «Достоевский и отцеубийство». Клевета, о которой идет речь, восходит к И.С. Тургеневу, о чем прямо писал Достоевский в своем письме К.П. Победоносцеву 19 мая 1880 г.: «В «Вестнике Европы» пустил обо мне мелкую сплетню о небывалом одном происшествии 35 лет тому назад». Но разве можно верить хоть в чем-нибудь такому человеку как Тургенев?! Однако в России все же клевета и различные наветы на Достоевского, по счастью, не привились. Видно, слишком велик в обществе был его моральный авторитет и слишком добрые воспоминания сохранили его современники. К сожалению, совсем иначе судьба распорядилась в отношении П.И. Чайковского, имя которого до сих пор не удается очистить от гнусных наветов.

Страсть к рулетке была самым главным пороком Достоевского, этого в остальном вполне добродетельного человека. Тем более, что порок этот был вызван, отнюдь, не стремлением потешить острыми ощущениями праздную и развратную душу, а лишь страстным желанием быстрее вернуться к свободному творчеству. И тем более, что порок этот Достоевский сумел сам победить. Как сумел победить и свою греховную страсть к А. Сусловой.

Всматриваясь в историю жизни великого писателя, мы, пожалуй, не найдем в ней больше такого уровня нравственных падений. Достоевский бывал раздражителен и ворчлив, о чем он сам не раз с сожалением писал, но быстро отходил от вспышек гнева и раскаивался в них.

Алкоголь еще с молодых лет вызывал у Достоевского, по большей части, раздражение и острое неприятие (Н.Н. Страхов писал: «Упомянув о вине, замечу вообще, что Федор Михайлович был в этом отношении чрезвычайно умерен. Я не помню во все двадцать лет случая, когда в нем заметен был малейший след выпитого вина». Еще более категорична А.Г. Достоевская: «Вино чрезвычайно вредно действовало на Федора Михайловича, и он никогда его не пил»). Да и не оставалось времени на чувственные удовольствия у человека, который был вынужден все время делить между работой и приступами тяжелой болезни!

Вообще, отсутствие склонности к чувственным наслаждениям является признаком всякого настоящего философа, о чем свидетельствовал еще Сократ. История философии, практически, не знает здесь исключений. Не сделала она исключения и для Достоевского.

Живущий исключительно своим литературным трудом Достоевский годами обеспечивал семью покойного брата и первой супруги, своего пасынка, бывало отдавал последнее и первому встречному: «Первому встречному сует, что тот у него ни попросит. Вы не поверите, – на железной дороге, кажется, как выйдет в вокзал, так и держит до конца путешествия открытое портмоне – все отыскивает, кому бы еще помочь... А случись что-нибудь – по миру ведь пойдем с детьми...».

Последние слова принадлежат Анне Григорьевне Сниткиной, его стенографистке, с которой писатель, несмотря на большую разницу в возрасте, венчался в 1867 г. История знакомства с будущей женой описана Достоевским в его письме к своей бывшей возлюбленной Аполлинарии Сусловой 23 апреля 1867 г. «Я женился в феврале нынешнего года. По контракту я обязан был Стелловскому доставить к 1-му ноября прошедшего года новый роман не менее 10 печатных листов обыкновенной печати, иначе подвергался страшной неустойке. Между тем я писал роман в «Русском вестнике», написал 24 листа и еще оставалось написать 12. А тут эти 10 листов Стелловскому. Было 4-е октября, а я еще не успел начать. Милюков посоветовал мне взять стенографа, чтоб диктовать роман, что ускорило бы вчетверо дело, Ольхин, профессор стенографии, прислал мне лучшую свою ученицу, с которой я и уговорился. С 4-го же октября и начали. Стенографка моя, Анна Григорьевна Сниткина, была молодая и довольно пригожая девушка, 20 лет, хорошего семейства, превосходно кончившая гимназический курс, с чрезвычайно добрым и ясным характером. Работа у нас пошла превосходно. 28 ноября роман «Игрок» (теперь уже напечатан) был кончен, в 24 дня. При конце романа я заметил, что стенографка моя меня искренно любит, хотя никогда не говорила мне об этом ни слова, а мне она всё больше и больше нравилась. Так как со смерти брата мне ужасно скучно и тяжело жить, то я и предложил ей за меня выйти. Она согласилась, и вот мы обвенчаны. Разница в летах ужасная (20 и 44), но я всё более и более убеждаюсь, что она будет счастлива. Сердце у ней есть, и любить она умеет».

И письма писателя к жене, и написанные ею многими годами позже воспоминания, свидетельствуют о большом взаимном чувстве,

о его глубокой, чувственной и одновременно духовной, любви к этой женщине. Больше всего в жизни Достоевского волновала семья и ее материальное положение после его смерти. При жизни он постоянно молился о своей семье (в том числе и перед Иверской иконой Божьей Матери). Предчувствуя кончину, сделал все, чтобы семья не нуждалась после смерти, живя плодами его литературного труда. Даже небывалый триумф своей Пушкинской речи он оценивал прежде всего как своего рода фиксацию окончательного закрепления на литературном Олимпе, что сулило семье устойчивое материальное положение.

Забота Анны Григорьевны о великом супруге, писательский дар которого она почитала с детства, а главное, ее умение вести дела с издателями, книготорговцами, кредиторами, ее помощь Достоевскому в работе, – все это позволило постепенно выровнять дела и хотя бы в последние годы обрести относительный достаток, соответствующий положению одного из самых известных писателей, уже при жизни признанного «властителя дум». Достоевские покупают дом в Старой Руссе, где проводят летнее время вместе с детьми, а мыслитель находит условия для спокойной работы.

Здесь он писал свою «Пушкинскую речь», которую прочитал 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности, посвященном открытию памятника Пушкину в Москве. Речь Достоевского была восторженно принята публикой, среди которой

Старая Русса. XIX век

Анна Григорьевна
Достоевская (1846-1918)

находились крупнейшие русские писатели, а потом, буквально, отозвалась по всей России, став его настоящим духовным завещанием. В ней мыслитель призывал Россию найти свое место в цивилизационном процессе, найти пути преодоления раскола между Востоком и Западом, связан их вызревшем в русском народе идеалом всечеловечности, идеей человека как высшей ценности бытия и как высшей социальной ценности.

Перед смертью Достоевский успел исповедаться и причаститься. Перед самой кончиной он признался Анне Григорьевне, что никогда не изменял ей. 28 января 1881 года великий русский мыслитель, печальник, молитвенник и праведник скончался.

Вспоминая день похорон мыслителя в Александро-Невской Лавре, его дочь Любовь Федоровна Достоевская писала: «Когда, наконец, гроб приблизился к монастырю, из больших ворот вышли монахи и пошли навстречу моему отцу, который теперь должен был покоиться среди них. Подобную честь они оказывали только царям; они оказали ее также знаменитому русскому писателю, верному и почтительному сыну православной церкви…»

Ф.М. Достоевский на смертном одре

Александро-Невская Лавра (г. Санкт-Петербург).

Лекция 3.
Достоевский как русский и европейский философ

Русская философия как наука формировалась под преобладающим влиянием европейской философии, начиная с XVIII века. Философская мысль в допетровской Руси развивалась в основном в рамках религиозного мышления, оформленного богословской традицией. Начала академической философии принес в Россию XVI века Максим Грек, ученик Марсилио Фичино и носитель одновременно двух традиций – традиции Флорентийской гуманистической академии и традиции афонского монашества. Заметим, что в жизни Достоевского важную роль сыграли и Флоренция, в которой он провел многие месяцы и которую он очень любил, и Афон, куда он, по своему признанию, постоянно стремился, будучи за границей.

Русской философии нужно было пройти достаточно продолжительный период ученичества у философии Европы, чтобы найти адекватные способы выражения своих смыслов на языке академической науки. Но лишь в XIX веке русская философская мысль достигает своей подлинной зрелости. Здесь прежде всего следует отметить полное и глубокое усвоение русскими учеными содержания западной философии. При том, что на рубеже веков последняя достигает своего высшего результата – немецкой классической философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Немецкая философия, восстановив с учетом опыта Нового времени и эпохи Просвещения, христианское мировоззрение в философии, сделала то, к чему традиционно стремилась русская правовая мысль: нашла форму адекватного сочетания научного логического анализа и ценностной ориентации христианства.

В итоге русская философия не только в полной мере достигла уровня европейской науки об отношении мышления и бытия, но и в какой-то мере стала выше ее. Во всяком случае, авторитет Владимира Сергеевича Соловьева и Федора Михайловича Достоевского непререкаем и для современных зарубежных философов, особенно в Германии.

Вместе с тем в развитии русской гуманитарной мысли положительную роль сыграл и патриотический подъем, связанный с победами в Отечественной войне 1812 – 1814 гг., побудивший, между всем прочим, искать самостоятельные пути в науках об обществе и человеке. Не случайно первое оригинальное и яркое слово в русской философии

сказал именно участник той войны, боевой офицер Петр Яковлевич Чаадаев.

О значении XVIII в. для развития философской и научной культуры XIX в. и о восприятии научной философии в XIX столетии писал крупнейший историк русской философии В.В. Зеньковский: «XVIII-ый век был, конечно, только «прологом» в развитии философии в России. Однако различные течения, наметившиеся уже в XVIII веке, оказались не случайными, – все они проявились позже – уже в XIX-ом веке – в более зрелой и отчетливой форме. Во всяком случае XVIII-ый век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер. К XVIII-ому веку вполне применимы те слова, которыми характеризовал Киреевский духовную атмосферу в начале XIX-го века: «слово философия, писал он однажды, имело (тогда) в себе что-то магическое». Философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, – от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была потребность целостного синтеза, аналогичного, тому, какой дает религия. Потому-то философия и становилась главным проводником творческих исканий, что она воспринималась, как секулярная замена церковного мировоззрения. Надо, однако, тут же отметить, что секулярные тенденции, защита ничем не стесняемой свободы философского мышления вовсе не были связаны в это время непременно с рационалистическими течениями. То же самое мы находим, например, в у тех, кто защищал примат чувства, а не разума. И это особенно важно иметь в виду, если мы хотим понять, почему слово «философия» имело в себе «что-то магическое»; в философских исканиях значительное место принадлежало запросам чувства (как увидим дальше – преимущественно, эстетического). Отсюда тот энтузиазм, который так характерен для философствующей молодежи в России в начале XIX-го века».

В итоге Россия должна была представить миру философа, равномощного европейским гениям. Именно таким увидела Европа Федора Михайловича Достоевского. Так он был со временем понят и оценен и в своем Отечестве.

В России работы Достоевского не обошел вниманием ни один из современных ему крупных критиков, мыслителей, ученых. Зачинатели

критики трудов Достоевского В.Г. Белинский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и др. видели в нем по преимуществу «социального» писателя, стремились определить его отношение к общественной и литературной жизни, так, например, регулярно дискутировалась проблема отношения Достоевского к славянофильству и западничеству. Обсуждались вопросы о гуманизме писателя, приемы художественного творчества, уже прижизненная критика занималась столь популярным в дальнейшем за рубежом психологическим истолкованием его работ (более всего в отношении «Преступления и наказания). «Современники с самого начала признали и хвалили его как психолога», – замечал Вячеслав Иванов. Однако вопросы религиозных и онтологических оснований стали выходить на первый план только в последние годы жизни великого писателя. Отношение к Достоевскому как к философу впервые проявилось в работах Владимира Соловьева и Константина Леонтьева, стоявших у истоков русской религиозно-философской мысли конца XIX столетия. Позднее оно стало доминирующим.

На значительный импульс, который придал развитию русской философии Достоевский, во многом определив ее своеобразные черты и ту роль, которую она сыграла в развитии философии после великих немецких классиков, указывал А.В. Гулыга: «Усвоив дух Достоевского, русские мыслители решили задачу Шеллинга. Они все заняты разработкой «положительной философии» как задумал ее Шеллинг. Это философия творящего духа, философия ценностей, святынь, философия любви. Для освоения ее мало понятийного аппарата – нужно интуитивное постижение истины в ее животворной полноте».

В свою очередь, именно русским философам мы обязаны наиболее глубокими интерпретациями наследия великого писателя: «… почти все крупнейшие русские философы как бы считали своим долгом писать книги о Достоевском. Именно русским философам более, чем профессиональным литературным критикам, обязаны мы лучшими книгами о величайшем русском художественном гении. Мало того, Достоевский был по существу впервые по достоинству понят и оценен именно философами – создателями русского религиозно-философского Ренессанса, то есть тем поколением, которое было затронуто и пронизано влиянием Достоевского и Вл. Соловьева, и в котором, после позитивистической духовной летаргии проснулась жажда духовного, в том числе философского творчества. При этом Розанов и Мережковский, отчасти

Лев Шестов, почти что начали свою творческую деятельность с исследований о Достоевском, а Бердяев и Булгаков написали свои исследования в процессе становления их философского миросозерцания», – отмечал С.Левицкий в своем предисловие к известной книге Н.О. Лосского.

Центральной темой дискуссии, которая развернулась вокруг творчества писателя и которая привела, в конечном итоге, к глубокому философскому осмыслению его наследия, стал вопрос об ортодоксальности веры писателя. Первоначально спор разгорелся вокруг «Пушкинской речи» Достоевского, вокруг его идей о русском народе-богоносце, объединителе Востока и Запада о всечеловеческом братстве и о предназначении человека как высшей ценности бытия и как высшей социальной ценности.

В дальнейшем православно-религиозную основу мировоззрения Достоевского признавали В. Иванов, С. Булгаков, периодически – Н. Розанов; его основание «в новом религиозном сознании» – Д. Мережковский, Н. Бердяев, Л. Шестов и также В. Розанов. На волне русского богоискательства рубежа веков был поднят вопрос об отношении Церкви и «чистой Христовой веры». В таком контексте творчество Достоевского (как и Толстого) нередко было принято считать своеобразным поиском этой веры. Наиболее ярко подобную позицию выразил Д.С. Мережковский, основатель «религии Третьего завета», не признававший официальной Церкви.

Взгляды В.В. Розанова на аспекты творчества русского писателя несколько раз менялись до прямо противоположных, что впрочем, было свойственно не только ему. В самом известном своем труде о Достоевском «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария» (1890) философ отметил «сосредоточение интереса его на религиозном», замечая, что в «Легенде» зло «выражено с беспримерною силою». Розанов сочувственно отзывался об идеях Достоевского о том, что «утоление всякой скорби», «примирение всякой ненависти» совершится славянской расой, и что «в церкви – начало соборности», поддерживая именно православную церковь, отдавая ей предпочтение перед католицизмом. Спустя десять лет, в статье «Размолвка между Достоевским и Соловьевым» (1902 г.), Розанов уже обвиняет Достоевского в клевете на католическую церковь, которую увидел все в той же «Легенде» и упрекает писателя в искусственности и эфемерности, почти обмане («пряность и пряность, а нет

хлеба», «бесконечное расширение» кончается «удушливой суженностью», и т.п.).

Позднее нечто подобное еще решительнее заявлял Лев Шестов: «Достоевский был не первым учителем, обманувшим своих учеников». Вслед за Н.Михайловским Л.Шестов употребил в связи с Достоевским эпитет «жестокий» , объявляя его сторонником темной силы. Шестов считал, что Достоевский «научился взывать к Господу» именно вследствие жестокости и трагичности своего мировоззрения. Философ определил творчество Достоевского как «историю перерождения убеждений».

Вячеслав Иванов точно высказывается по поводу сомнений в наличии веры у Достоевского (Мережковский, Шестов): «Некоторые критики ошибочно воспринимают диалектический момент самопознания духа как выражение изначального скепсиса и отчаяния». Сходную трактовку мы найдем и у С.Н. Булгакова. В статье «Русская трагедия», впервые прочитанной автором в Московском Религиозно-философском обществе 2 февраля 1914г и встреченной ответной критической речью Вяч. Иванова (расхождения между ними здесь для нас непринципиальны), он замечал: «Достоевский не был святым или праведником, в его душе шла ужасная борьба Бога с дьяволом, но верю, он вышел из нее не побежденным, а победителем». Созвучно Иванову Булгаков высказывался о том, что в творчестве писателя «святая Русь борется с царством карамазовщины».

Прот. В.В.Зеньковский посвятил анализу философии Достоевского целый раздел в своей знаменитой «Истории русской философии» . По словам Зеньковского, «Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге… вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключается как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает религиозную проблематику в темах антропологии, этики, эстетики, историософии». Вслед за Бердяевым Зеньковский подчеркивает исключительный антропоцентризм мировоззрения Достоевского, оспаривая, однако, мнение Бердяева о принципиальном различии святоотеческой антропологии и взглядов русского писателя. «Непревзойденно глубокое выражение» идеи свободы Зеньковский находит в творчестве и религиозных исканиях Достоевского.

Согласно Г.В.Флоровскому, главные смысловые узлы мировоззрения Достоевского также сосредоточены в понятии свободы. Антиномии свободы, по Флоровскому, Достоевский разрешает посредством любви через соборность и Церковь. Классическим образцом отношения к Достоевскому как к православному мыслителю является вышедшая в 1953 году в Нью-Йорке книга Н.О.Лосского «Достоевский и его христианское миросозерцание». В книге изображаются, по словам автора, «достоинства христианства посредством гения Достоевского». Интересно заметить, что В.Набоков в своем анализе творчества Достоевского именно религиозную линию определял как наиболее слабую в литературном плане: «Всю длинную, вялую историю старца Зосимы можно было бы исключить без всякого ущерба для сюжета, скорее это только придало бы книге цельности и соразмерности…». «… стоит появиться Алеше, как мы тотчас же погружаемся в совершенно иную, безжизненную стихию. Сумеречные тропы уводят читателя в угрюмый мир холодного умствования, покинутый гением искусства».

Признавая христианскую направленность творчества писателя, Н.А. Бердяев в книге «Мировоззрение Достоевского», написанной в эмиграции, в оценке его прежде всего выделяет гуманизм, видя в творчестве писателя своего рода гимн человеку, человеческой свободе и индивидуальности. «У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема, которой он отдавал все свои творческие силы. Тема эта – человек и его судьба. Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского». Бог видится Бердяеву через человека: «Решить вопрос о человеке значит решить вопрос о Боге». Именно в этом ключе Бердяев интерпретирует творчество Достоевского. Бердяев обратил внимание на страдание как на «причину сознания» человека. При этом он своеобразно преломляет тему зла в творчестве Достоевского, утверждая, что зло ведет его героев к конечному добру.

Оценивая значение Достоевского как писателя и как мыслителя, хорошо сказал о нем Николай Бердяев (хотя тут же ошибочно причислив его к гностикам, правда, с некоторой оговоркой): «Достоевский был не только великий художник, он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он – гениальный диалектик, величайший русский метафизик. Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. И гениальная, идейная диалектика занимает не меньшее

место у Достоевского, чем его необычайная психология. Идейная диалектика есть особый род его художества. Он художеством своим проникает в первоосновы жизни идей, и жизнь идей пронизывает его художество. Идеи живут у него органической жизнью; имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей – динамическая жизнь, в ней нет ничего статического, нет остановки и окостенения. И Достоевский исследует динамические процессы в жизни идей. В творчестве его поднимается огненный вихрь идей. Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере – охлажденных идей у Достоевского нет, и он ими не интересуется. Поистине в Достоевском есть что-то от Гераклитова духа. Все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе. Идеи у Достоевского – не застывшие, статические категории, – это – огненные токи. Все идеи Достоевского связаны с судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу. Идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергетичны и динамичны. В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита. И Достоевский показывает, как взрывы идей разрушают и несут гибель. Но в идее же сосредоточена и скрыта и воскрешающая и возрождающая энергия. Мир идей у Достоевского совсем особый, небывало оригинальный мир, очень отличный от мира идей Платона. Идеи Достоевского – не прообразы бытия, не первичные сущности, и уж конечно, не нормы, а судьбы бытия, первичные огненные энергии. Но не менее Платона признавал он определяющее значение идей. И вопреки модернистической моде, склонной отрицать самостоятельное значение идей и заподозривать их ценность в каждом писателе, к Достоевскому нельзя подойти, нельзя понять его, не углубившись в его богатый и своеобразный мир идей».

Книга Бердяева была спустя два года переведена на немецкий язык и издана в Мюнхене. И это не случайно. К тому времени в Германии Достоевский был не менее популярен и вызывал такой же интерес, как на родине. Хотя первое знакомство немцев с русским писателем, кажется, не предвещало такого успеха. Как нам представляется, восприятие Достоевского как философа развивалось в Германии во много под влиянием русской философии. Именно выдающиеся и известные на Западе русские философы, прежде всего такие как Н.А. Бердяев, Д.А. Мережковский, Ф.А. Степун, С.А. Булгаков, раскрыли для немцев метафизическую глубину творчества русского писателя. Знакомство

с их работами дало импульс попыткам философского прочтения Достоевского Наторпом, Лукачем, Лаутом и др. При этом немецкие авторы в процессе интерпретации наследия Достоевского сосредоточились на тех аспектах, которые задавались логикой развития философии, культуры, социальной жизни Германии начала XX вв.

Война и революционные события 1917 г. подхлестнули интерес немецкой общественности к загадочной стране-соседке и к одному из ярчайших представителей русской культуры. Количество посвященных Достоевскому статей и публикаций, вышедших в 1920-30-х гг. в немецкоязычном пространстве, исчисляется тысячами. При этом нельзя не отметить, что академическая наука вплоть до 1930-х гг. весьма сдержанно реагировала на творчество русского писателя. Основное философско-социологическое направление рецепции его творчества оставалось неизменным. Немецкий читатель воспринимал Достоевского «не столько как писателя и художника, сколько как пророка и провозвестника новой веры, страдальца, который в своем творчестве поднял «последние вопросы» человечества». Безусловно, значительную роль в формировании такого прочтения сыграли вводные статьи Дмитрия Мережковского к немецкому изданию собрания сочинений писателя.

Широкое знакомство массового европейского читателя с творчеством Достоевского происходит сразу по окончании Первой мировой войны. Конец первой четверти XX века был ознаменован пиком интереса к русскому писателю в Европе, что во многом объясняется общеевропейской ситуацией культурного кризиса, порожденного войной. Кроме того, в 1921 году в Германии отмечалось столетие со дня рождения писателя, когда как отмечают Азадовский и Дудкин, «известность русского писателя достигает апогея и перерастает в культ». Тираж издаваемых переводов его произведений составляет десятки тысяч; резко возрастает и число статей и монографий, посвященных его творчеству. Сущность восприятия Достоевского в этот период резюмирует Стефан Цвейг в предисловии к новому многотомному собранию сочинений писателя, предпринятому в издании «Инзель»: «Достоевский для нас сегодня больше, чем поэт, это – духовное понятие, которое вновь и вновь будет подвергаться истолкованию и осмыслению. Образ русского писателя пронизывает и озаряет сегодня все сферы духовной жизни – поэтическую и философскую, духовную и культурную».

Как известно, послевоенная Германия увлечена идеями заката западной культуры, заката Европы (О.Шпенглер). В «Закате Европы» центральное место отводится концепции народности, национальной идеи и связанному с ними понятию души культуры. Шпенглер рассматривает цивилизацию как неизбежную конечную ступень развития культуры, несущую начало ее упадка. По мнению мыслителя, основное различие между двумя понятиями заключается в том, что культура религиозна, поскольку неразрывно связана с прошлым, с культом предков, и базируется на национальных особенностях, а цивилизация – нерелигиозна и интернациональна, оторвана от народных корней. Современный ему культурный и духовный кризис Шпенглер объясняет неотвратимым истощением духовного и творческого потенциала Европы. В ближайшем будущем он предвидит триумф европейской цивилизации, за которым последует смерть западноевропейской культурной расы и приход новых культур с их молодым духовным зарядом.

Как утверждает Шпенглер, именно нарождающейся русской культуре, еще проникнутой мистическим духом религиозности, принадлежит будущее. Первыми пророчествами о русской душе и ее вере, полагает мыслитель, и являются произведения Достоевского. В нем Шпенглер видит осознание Россией своей самобытности, воплощение огромного потенциала русской культуры. Концепция Шпенглера отличалась цельностью и завершенностью и во многом способствовала закреплению в сознании немцев своего рода мифа о Достоевском как о носителе духа молодой русской культуры и провозвестнике будущего христианства, а также актуализировала проблему сопоставления двух русских гениев – Толстого и Достоевского: «Толстой – это Русь прошлая, Достоевский – будущая».

Тема заката Запада характерна для многих видных европейских философов, писателей, художников того времени. Г. Гессе выражает свои взгляды о кризисе европейской культуры через интерпретацию творчества Достоевского, которого ставил чрезвычайно высоко как писателя и как мыслителя. С художественной стороны Гессе наиболее высоко оценил роман «Подросток». В статье 1915 г., посвященной роману «Подросток», Гессе размышляет о принадлежности России к азиатскому, восточному культурному типу, который характеризуется особой религиозностью, пассивностью и терпением. По его мнению, Европа должна учиться этим ценностям у России, приобщившись тем

самым к «темному, иррациональному началу». В 1920 г. Гессе публикует сборник «Взгляд в хаос», в который включены статьи «Мысли о романе Достоевского «Идиот»» и ««Братья Карамазовы» или Закат Европы. Размышления при чтении Достоевского». Здесь акцент смещается с религиозной проблематики на психологические особенности русского человека и его отличие от западноевропейского типа.

Заметим, что после Первой мировой войны тема отношения России, Азии и Европы была чрезвычайно популярна. В 1923 году Поль Наторп, один из ведущих философов того времени, публикует книгу «Значение Федора Достоевского для современного кризиса культуры». В этой книге Наторп так объясняет феномен Достоевского-художника: у него «все истекает из глубин внутреннего видения» и поэтому он глубоко «экспрессионистичен».

Далее следует указать на место творчества Достоевского в развитии философии экзистенциализма, на хронологическое первенство совокупности взглядов Достоевского на прогресс как на философию кризиса. Данный тип мироощущения – характерная черта идейного развития в XX веке. Сбывающиеся пророчества «одинокого мыслителя» дали истории мировой мысли новый уровень понимания мира и себя в этом мире. Как известно, к ветви экзистенциалистов последней трети XIX в. – первой четверти XX в. в России традиционно причисляют Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова. Выделяют также особую плеяду, т.н. «русских предэкзистенциалистов»: Р.Ю. Виппера, В.В. Розанова, М.О. Гершензона. Однако ключевой фигурой данного направления является все же Достоевский. В его творчестве русский предэкзистенциализм нашел, с одной стороны, наивысшее проявление, а с другой стороны, сформировал свои характерные признаки, выделившие его среди других русских философских традиций: либерального позитивизма, революционного материализма, религиозной философии.

Перечисленных мыслителей объединяет не политическое, религиозное или гносеологическое содержание, а их творческие стили. Для всех характерно чувство непринадлежности ни к одному из философских течений; духовное их одиночество в то же время не пассивно, но и не революционно; оно проходит в форме мощного интеллектуального творческого противопоставления себя и окружающей среды. Именно «одиночество» и «заброшенность» индивида в реально существующей внешней системе – отличительная черта экзистенциализма.

Как известно, в центре внимания экзистенциальной философии – человеческая личность, проблема индивидуального выбора образа жизни; экзистенциализм предельно насыщен психологическими и антропологическими мотивами – в поиске выхода для человека ценен личный опыт, переживания, ощущения отдельных персон. Именно на этом были сосредоточены искания Достоевского в те времена, когда подобные мотивы еще не звучали в философии.

Все крупные экзистенциалисты отрицали прогресс, общество буржуа, техницизм, сциентизм. Среди этих мыслителей можно назвать Хайдеггера и Виппера, Ортега-и-Гассета и Бердяева, Ясперса и Гершензона. Достоевский явился патриархом данной традиции. Именно у Достоевского впервые звучат мысли о том, что индивидуализм губит индивидуальность, любовь к ближнему превосходит любовь к абстрактному дальнему, боль сопутствует процессу развития и мерило благоденствия ущербно, наконец, эгалитарно-либеральное разлитие современной цивилизации происходит под знаменем прогресса – вот смысл нынешнего исторического момента.

Особенно в этом смысле показательно творчество французского и писателя Альбера Камю, оказавшее значительное влияние на духовный мир немецких интеллектуалов послевоенного поколения. Здесь стоит прежде всего указать на его знаменитое эссе 1942 г. «Миф о Сизифе». Мотивами Достоевского проникнуто произведение Камю «Бунтующий человек». О важности Достоевского для Камю убедительно говорит также то, что последний поставил в театре инсценировку «Бесов».

Исходная посылка экзистенциализма Камю – вопрос о том, как и в силу чего человек осуществляет свой выбор между жизнью и смертью. Вопрос актуален, поскольку человек в отличие от любого другого существа в мире способен осуществить акт самоубийства. Жизнь для человека – это не нечто преднайденное, это всегда – итог свободного выбора. Поэтому человек внутренне свободен. В этом Камю совпадает с Достоевским. Но уже в следующем суждении он принципиально расходится с православным мыслителем. Для Достоевского свобода личности есть неотъемлемый дар Бога, она осознается и раскрывается им в богомыслии и практике богообщения, в вере во Христа. Для безбожника Камю свобода – в абсурдности бытия. Но абсурден, как нам кажется, сам такой посыл европейского философа.

Как же именно понимается им абсурдность бытия и каким образом

это связывается с текстами Достоевского? Как определяет это сам Камю, абсурдный человек «ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то, чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в вечности своей свободы, отсутствия будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни». Позицию абсурдного человека Камю фиксирует словами Ивана Карамазова: «Все позволено».

В Германии наиболее крупным представителем послевоенного экзистенциализма был Карл Ясперс, значительное влияние на взгляды которого со стороны Достоевского отмечали многие авторитетные исследователи. Ясперс ставит Достоевского в ряд «мыслителей, воспринимающих «человеческое бытие как болезненное бытие». Можно встретить и убедительные суждения о близости идей Достоевского и Хайдеггера: «Стилистика Достоевского близка стилистике Хайдеггера, также у этих авторов близки и образы бытия. Достоевский художественно представляет и описывает то, что потом Хайдеггер назовет Dasein (присутствие или вот-бытие). Траектория движения мысли обоих мыслителей пересекается в понимании бытийного статуса идеи-сознания, но расходятся в запредельной «устремленности к». Для Достоевского – это образ Христа (а не истины). У Хайдеггера же мы находим мрачную решимость, внимающую зову собственной совести в своем бытии к смерти».

Несмотря на глубокие духовные и ценностные различия между Достоевским и Хайдеггером, Ясперсом и Достоевским, во многом именно экзистенциализм поддержал и заново актуализировал интерес немецких интеллектуалов к Достоевскому. Однако впервые раскрыл всю глубину философии Достоевского и систематически изложил ее в своем главном произведении последовательный католик баварский философ Рейнхард Лаут.

Книга Р. Лаута «Философия Достоевского в ее систематическом изложении», безусловно, до настоящего времени остается вершиной философского прочтения Достоевского и опыта построения

последовательного изложения его метафизики. Причем, сказанное, как нам представляется, значимо не только для Германии, но и для России.

Эта книга – результат долгих творческих исканий немецкого автора, отразившихся в его ранних публикациях. Его ранние работы – всего лишь полемические рецензии, обращённые против обычных в Германии интерпретаций. Цикл своих работ о Достоевском Лаут открыл публикацией в 1949 г. своего рода «путеводителя по Достоевскому» (статья «Введение к творчеству Ф.М. Достоевского. Что позволено человеку? (Краткий обзор, составленный на основе его художественных произведений, писем, дневников)»). Эту работу немецкие исследователи хорошо помнят до сих пор, так как в послевоенной Германии выходило ещё мало работ, которые проложили бы новый путь к Достоевскому для множества читателей. В этих работах, не выделяя для анализа отдельно взятого произведения, персонажа, суждения он возводит творчество писателя к некоему единому источнику нравственного характера, утверждая, что все «надрывы» его персонажей – это отклонения от «оси нравственной воли». При этом Лаут высказывает острейшее неприятие тогдашней господствующей интерпретации творчества Достоевского.

Лаут писал в этой связи: «Прошло сто лет с тех пор, как 22 декабря 1849 года Достоевского приговорили к смертной казни, а в последний момент, уже на эшафоте, помиловали и заменили исполнение смертного приговора каторжными работами в Сибири. Тогда и свершился в душе его неожиданный переворот, который привёл писателя на новый путь и он стал одним из величайших духовных художников человечества. Из скорбной души его, отягчённой бременем страдания, заструился яркий свет, обозначивший во тьме и хаосе нашего времени зыбкие направление и цель, свет, позволивший Достоевскому найти выход из тупика, сомнения и страха перед жизнью, если только эпоха желала узнать этот выход. И сегодня, по прошествии семидесяти лет после смерти Достоевского, мы спорим о его личности и о его творениях. Через плотную завесу нашему взгляду медленно начинают открываться его воззрения на Бога и мир. Мы лишь догадываемся о развитии этого мощного духа, и не в силах охватить его одним взглядом».

К Достоевскому Лаут апеллирует, призывая современников преодолеть духовный разброд, ставший характерным признаком нашего времени: «Повсюду мы видим «представителей истины», старательно прислушивающихся к мнению своих современников. Повсюду

процветают так называемые академии, где на публичных чтениях, симпозиумах, рефератах и дискуссиях обмениваются мнениями. Находятся в напряженном забеге за последней современностью. Страшнейший недостаток, который только можно себе вообразить, в том, что ты уже не современен. Падают ниц пред «современным мышлением» и молят о том, чтобы быть признанным им. Готовы ежедневно менять свою позицию, если мнение Другого преодолевает собственное мнение. От всего сердца желают «реформировать» себя. Реформа – в этом омерзительном слове обозначается вся неустойчивость этой позиции: они готовы и даже жаждут все снова и снова принимать другие формы».

Напротив, справедливо отмечает Лаут, «истина, представляет собой принцип, который является causa sui, истиной своей истины, посредством которого все есть то, что есть, и познается все, что познается. Ничто не может поколебать это causa sui». «Только это стремление осуществить истину, причем осуществить ее полностью, отличает человека от животных и делает его человеком. Окончательная цель его, согласно, Достоевскому, Иисус Христос», – повторял немецкий философ в своем выступлении в Институте философии АН СССР в 1989 г.

Согласно выводу Лаута, решающая точка, исходя из которой только и можно понять развитие Достоевского – это то, что он всю свою жизнь всем своим существом искал незыблемого основания для веры и нравственных устоев личности. Перед лицом грозившей ему смертной казни всё существо его было потрясено и воля к жизни пробудилась. Одной единственной вспышкой явилась пред его душой правда жизни и показаны были малость и тщета прежних устремлений. «Как мог он удовлетворяться тем, что принял ложь в свою жизнь, что не искал выхода из неправды и тем более не верил в такой выход? Жажда движения к полной смысла жизни поднялась в нём, явилось безусловное приятие её, а также горячая экстатическая любовь к всетерпеливой земле, а прежде всего – благодарное и участливое размышление над смыслом этой жизни. Мощная, лишённая оков жизненная сила вымела все господствовавшие до сего времени понятия и воззрения, и бурно погнала его к «безвопросному» святилищу одной огромной мысли с которой только и можно покоится в полной святыни тишине».

По Лауту, единая истина открывается Достоевскому в Христе – в Человеке, соединившим в Себе абсолютное, божественное, и конечное, человеческое, полноту смысла бытия и благой выбор свободной воли.

Он есть «Путь и Истина». Здесь – итог исканий Достоевского, вновь и вновь заставляющего нас осознать бесконечную значимость этой простой мысли. И именно поэтому Лаут в своей ранней работе говорит о Достоевском как о пророке: «Достоевский беспощадно обнажил зияющую бездну небытия, но он не предлагает ни неудовлетворяющего решения, ни обрывков абсурдной парадоксальной веры, близкой к отчаянию, не снимающей угрозу; он не предлагает власть, силу и здоровье, в которых у человека по-прежнему просвечивают все то же бессилие, слабость и болезнь. Он предлагает душе единственное, что он может дать ей как ответ: Христос – это Бог; и указывает ей на светлую внутреннюю силу, способную преодолеть и погасить любую тьму, любую бессмыслицу, любую вину… Как мощный пророк, он разбудил дремлющих и позволил им заглянуть в бездну, над которой они, не подозревая того, стояли; он показал заблудшим, что их пути не ведут к небытию, и обозначил отчаявшимся дорогу к освобождению».

Движение мысли от единства бытия к единству духовного начала в личности Богочеловека вполне соответствует историческому развитию мышления, что еще раз подчеркивает когерентность мышления Достоевского классической философской мысли.

Свою задачу в интерпретации Достоевского Лаут видел прежде всего в отстаивании своего тезиса о внутренней целостности мировоззрения Достоевского и его трансформации в целостную философию. Концентрированное выражение контраргументы Лаута нашли в его статье «Методический подход к философскому мировоззрению Достоевского».

Отстаивая тезис о целостности художественной формы произведений Достоевского, Лаут переходит к положению о целостности их философского содержания. Опираясь на исследования своих современников, он обосновывает вывод о том, что произведения Достоевского состоят не только из прагматической последовательности действия и психологических предпосылок различных персонажей, сгруппированных вокруг главных действующих лиц, но с самого начала повествования есть и нечто иное, данное одновременно с развитием в обеих вышеназванных плоскостях, которое гораздо важнее всего остального содержания, а именно: метафизическая составляющая: «Тут появляется некое глубокое метафизическое пространство, из которого и в котором и питаются достижения и душевные предпосылки, в среде которого и получает всё

объяснение. Именно тут и происходит осознание целостного значения, разлитого среди различных плоскостей и глубин, или ступеней, короче говоря – произведений Достоевского. Все эти плоскости, глубины или ступени – вспомогательные средства для постижения целостной глубины метафизического пространства, все они даны лишь для того, чтобы сделать это пространство осязаемым. Уже с самого начала даётся некий глубинный «климат» метафизического пространства». В этой структуре «метафизического пространства» упорядочивание отношений между персонажами какого-нибудь романа будет зеркальным отражением великого космического порядка. Достоевскому удаётся таким образом реализовать и великое, и низменное человеческой сущности в человеческом же бытии и в практическом действии, ничего не теряя при этом в реальной достоверности и убедительности.

Исследовательский метод Лаута фокусируется в том способе, который обращается как раз к живой и пробуждающей к жизни силе художественного творчества, чтобы проникнуть наиболее глубоко во внутреннюю суть мира явлений и разработать таким образом основные условия поведения человека, принимая во внимание его самоотчуждение, условия, которые могли бы быть обязательными и неопровержимыми для обсуждаемых в работе проблем. Таким образом, речь идет об анализе основ целостного мировоззрения, которое определяет дух творчества Достоевского.

То, что Лаут в своем исследовании должен обратиться к области истории идеалистической философии, в особенности эстетики, которые сформировали духовные течения XIX века, уже потому важно, что русский мыслитель и писатель совершенно явно включил их в свое творчество, в котором встречаются идеи таких философов как Платон, Фихте, Шеллинг, Гегель, и словно вступает с ними в обмен мнениями. Методика рассматриваемой работы Лаута определена самим материалом: это прежде всего метод экзегезы и интерпретации текстов из произведений тех авторов, которые формируют определенным образом эту проблематику. Основной вес лежит при этом, естественно, на трудах Достоевского. Итак, Лаут пытаемся раскрыть философию Достоевского, исходя из духа его работ. Поэтому он специально освещает такие метафизические понятия, своеобразно трактуемые в философии Достоевского как «Бог», «Душа», «Свобода», «Грех», «Вина», «Добро», «Зло» и т.д. – в их многообразных (философских, психологических,

культурных, социальных) аспектах. Этим определяется не только историко-философская значимость книги Лаута, но и ее метафизическая актуальность.

В целом можно согласиться с тем главным выводом, который делает Р. Лаут, оценивая уроки, преподанные великим писателем Западу: «Решающее задание человечества – преодоление всех препятствий разобщённости, достижение всечеловеческого единения посредством непрестанного нравственного усилия. И не может быть большего поражения в этой борьбе, если человечество откажется от такого нравственного усилия, и часть творения, или же одну единственную душу, отдаст вечному сомнению и богооставленности. Мы не должны хотеть ада». Сегодня эти слова звучат актуально как никогда. Можно согласиться с тем главным выводом, который делает Р. Лаут, оценивая уроки, преподанные великим писателем Западу: «Решающее задание человечества – преодоление всех препятствий разобщённости, достижение всечеловеческого единения в духе Христа посредством непрестанного нравственного усилия. И не может быть большего поражения в этой борьбе, если человечество откажется от такого нравственного усилия, и часть творения, или же одну единственную душу, отдаст вечному сомнению и богооставленности. Мы не должны хотеть ада». Сегодня эти слова звучат актуально как никогда.

Лекция 4.
Философское наследие Достоевского
(проблема интерпретации)

То, что Достоевский был философски образованным человеком в академическом смысле этих слов, не может вызывать сомнения. Об этом говорили многие русские философы: и процитированный выше Николай Бердяев, и классический историк русской философии прот. Василий Зеньковский, и Николай Лосский и др. Сохранились также свидетельства того, что он был знаком с трудами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Не говоря уже о французских просветителях, что было само собой разумеющимся для мыслящего человека, свободно владевшего французским. Есть свидетельства, что в период ссылки в Семипалатинске он заказывал «Лекции по истории философии» Гегеля. Для человека, который, по словам Страхова, «схватывал всякую мысль по одному слову и намеку», этого вполне достаточно, чтобы считать его философское образование систематическим.

В наследии Достоевского мы не найдем текста, который бы точно отвечал критериям академического философского трактата. Но, ведь, и ученый, имеющий диплом философского факультета университета, вовсе не обязан писать исследования по метафизике. Достоевский имел достаточное философское образование, чтобы судить о проблемах этой науки профессионально (а мы настаиваем на том, что систематической проработки основных работ немецких, английских и французских классиков, включая гегелевскую «Историю философии», достаточно для вынесения профессиональных философских суждений). И оттого, что он выражал свои суждения только в форме художественного или публицистического произведения, он не переставал оставаться философом.

Говоря о философском значении творчества Достоевского, приведем еще одно высказывание Николая Бердяева: «Те, которые не интересуются идейной диалектикой Достоевского, трагическими путями его гениальной мысли, для кого он лишь художник и психолог, те не знают много в Достоевском, не могут понять его духа. Все творчество Достоевского есть художественное разрешение идейной задачи, есть трагическое движение идей. Герой из подполья – идея, Раскольников – идея, Ставрогин, Кириллов, Шатов, П. Верховенский – идеи, Иван Карамазов – идея. Все герои Достоевского поглощены какой-нибудь

идеей, опьянены идеей, все разговоры в его романах представляют изумительную диалектику идей. Все, что написано Достоевским, написано им о мировых «проклятых» вопросах. Это менее всего означает, что Достоевский писал тенденциозные романы à thèse для проведения каких-либо идей. Идеи совершенно имманентны его художеству, он художественно раскрывает жизнь идей. Он – «идейный» писатель в платоновском смысле слова, а не в том противном смысле, в каком это выражение обычно употреблялось в нашей критике. Он созерцает первичные идеи, но всегда в движении, в динамике, в трагической их судьбе, а не в покое. О себе Достоевский очень скромно говорил: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней, в любви к ней силен)». Это значит, что академическая философия ему плохо давалась. Его интуитивный гений знал собственные пути философствования. Он был настоящим философом, величайшим русским философом. Для философии он дает бесконечно много. Философская мысль должна быть насыщена его созерцаниями. Творчество Достоевского бесконечно важно для философской антропологии, для философии истории, для философии религии, для нравственной философии». Заявление о том, что «академическая философия ему плохо давалась», оставим на совести Бердяева.

Говоря о философском значении творчества Достоевского, А.В. Гулыга, один из крупнейших советских философов, друг и переводчик Р. Лаута, отмечал, что роман «Братья Карамазовы» часто сопоставляют с «Критикой чистого разума». Первым это сделал Д. Мережковский. По его словам, «черт Ивана Карамазова не без пользы для себя прочел «Критику чистого разума»». Я. Голосовкер написал об этом специальное исследование «Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»». По мнению Голосовкера, «Достоевский не только был знаком с антитетикой «Критики чистого разума», но и продумал ее. Более того, отчасти сообразуясь с ней, он развил свои доводы в драматических ситуациях романа». Между Кантом и Достоевским, уверяет Голосовкер, возник смертельный поединок – «один из самых гениальных поединков, какие остались запечатленными в истории человеческой мысли». Сказано красиво, замечает А.В. Гулыга, нужна, однако, существенная поправка: поединок мнимый, при всем их различии Кант и Достоевский – не антиподы, во многом единомышленники. Голосовкер ошибается, он явно спутал Канта с кем-то другим. Может быть, с Гегелем,

о котором Достоевский всегда судил строго: «Гегель, немецкий клоп, хотел все примирить на философии». Достоевского возмущала мысль обрести истину в какой-либо отвлеченной системе знаний. Гегелевскому афоризму «все действительное разумно», концепции разума в истории он противопоставил не менее решительный тезис: «Все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать – что благоразумно. На первом слове поперхнетесь». Гегель предоставил мировому духу (который воплощается в великих людях) право растоптать «иной невинный цветок». В романе «Преступление и наказание» показано, что из этого может приключиться. В чем состоит единство мышления Канта и Достоевского? Они сходились в главном – в концепции свободной личности, заключает философ XX столетия.

Важный вопрос задавал себе Р. Лаут: почему Достоевский, имея философскую систему, не писал чисто философских книг? Сам он дает следующий развернутый ответ на этот вопрос:

1. Достоевский писал в интенсивном внутреннем опыте, который можно обрести только в живой единичности, чтобы достичь целостной истины.
2. Только во внутреннем опыте, подчас едва ощущаемом, он мог наблюдать, как из бессознательного возникают чувства и представления.
3. Ему нужна была для оценки идеи практическая дедукции как проверка логикой самих фактов.
4. Художественное творчество служило ему для изображения душевных феноменов, а чисто логическая конструкция философской системы только мешала бы ему.
5. Он признавал различие между логикой мысли и логикой фактов и этой последней отдавал предпочтение. Исходя из этих оснований, он излагал свои опыт и идеи в форме романа, а философия – целостный итог его наблюдений и размышлений – оставалась в тесной связи с художественным изображением действительности как близкая к жизни истина.

В итоге философское мышление Достоевского оказалось способно породить целостную метафизическую систему. Интерпретация произведений Достоевского, направленная на реконструкцию его собственной философии, является, однако, очень непростым делом. Здесь необходимо

избежать крайностей в прямом отождествлении высказываний персонажей произведений Достоевского со взглядами самого писателя и в то же время не потерять необходимый материал, зная, что он нередко «отдавал» свои мысли героям романов, часто совершенно чуждых ему и даже антипатичных (как например, Степан Верховенский с его поклонением Мадонне Рафаэля).

Без сомнения, реконструкция философии Достоевского должна опираться на какой-либо систематический метод. В этом смысле может быть поучительна статья Р. Лаута «Методический подход к философскому мировоззрению Достоевского», на интерпретацию которым творчества великого мыслителя мы в первую очередь опирались в данных лекциях.

Сам Лаут так оценивал это открытие метода: «Я обнаружил метод, оказавшийся верным, метод, позволивший, после долгих лет усилий, понять мировоззрение Достоевского, высказанное в его художественных произведениях, созданных на протяжении всей его жизни. Я надеюсь также ближе подойти к решению ряда нерешённых вопросов в исследовании творчества Достоевского. Итак, вопрос поставлен таким образом: как надо «методически» действовать, чтобы «вынуть» из целостного творчества Достоевского философское мировоззрение, систему идей писателя?».

В качестве первого условия адекватной интерпретации является полнота материала. В случае Достоевского последний состоит из 1) художественных произведений (романов, новелл, очерков, зарисовок, и одной поэмы); 2) публицистических статей; 3) писем; 4) одной речи; 5) дневниковых заметок 6) всеобъемлющих и по счастью сохранившихся «набросков», в которых часто даются ценнейшие разъяснения по спорным вопросам. Серьёзные ошибки, в которые всегда и везде впадают исследователи творчества Достоевского, по мнению Лаута, следующие: 1) они не принимают во внимание весь имеющийся в их распоряжении материал; 2) мировоззрение Достоевского идентифицируется с мировоззрением персонажей его романов; 3) мировоззрение Достоевского считается идентичным мировоззрению «праведников» или положительных образов в его художественных произведениях; 4) использовались все источники, бывшие в распоряжении исследователей как гомогенный, равноценный материал, лёгший в основу мировоззрения Достоевского; 5) не принимались во внимание также

и хронологические различия. В дургом месте своей статьи он также указывает, что при толковании такого сложного и гениального писателя как Достоевский совершенно необходимо особое психологическое чутьё и кто его лишён, тот сделает лучше, если воздержится от своих комментариев.

Лаут стремится преодолеть все эти недостатки и получить целостный сбалансированный результат комплексной реконструкции философии Достоевского. Прежде он задается рядом вопросов: «Соотносятся ли все герои Достоевского, христиане и циники, скептики и революционеры, при всех своих страданиях и размышлениях со всеохватывающим мировоззрением Достоевского? Ибо порядок мысли и предзнаменования даны в произведениях Достоевского не без дальнейшего развития. Тут возникает вопрос: где же взять верный принцип организации, который мог бы помочь нам понять взгляд на мир художника, а следовательно, и его мировоззрение? Простое прикосновение к романам при некотором критическом взгляде пугает так сильно, что вопль современника великого художника, критика Боборыкина, пожалуй, можно понять: «Какое же мировоззрение у автора «Подростка»? Сказать это было бы слишком затруднительно!».

Достоевский в Европе. Венеция

На этом пути мы сначала приходит к самой по себе справедливой мысли о том, что следует проанализировать романы в их соотношении с письмами и с публицистическими произведениями писателя, чтобы с помощью этих произведений, в которых писатель говорит от собственного лица, найти ключ к понимании его философии. Но здесь мы сразу же сталкиваемся с новыми трудностями, которые невозможно увидеть непосредственно, без дальнейшего рассмотрения материала, но которые внимательные читатели сразу должны почувствовать.

Так, Лаут ссылается на мнение одного из крупнейших русских философов, живших в эмиграции в Германии, Ф. Степуна: «Всякий специалист по творчеству Достоевского согласится, что «Дневник писателя» при всём своём глубочайшем смысле и писательском блеске гораздо ниже по уровню, чем его большие романы, такие как «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы». В романах непрестанно появляются новые идеи, в публицистическом же «Дневнике», напротив, высказываются всего лишь новые точки зрения. Это различие особенно очевидно там, где обсуждаются одинаковые темы, как например, тема католицизма и национализма».

С этой мыслью Лаут соглашается с некоторыми оговорками: То, о чём говорит Ф. Степун, безоговорочно относится к разряду политических статей «Дневника писателя», однако в этом произведении содержатся и частные размышления, и критика, и экскурсы во внешние достижения общественной и приватной жизни его времени, зарисовки и даже новеллы, из которых, по крайней мере, одна относится к глубочайшим произведениям гения, когда-либо им написанных, то есть новелла «Кроткая», а также зарисовка «Приговор» с обеими, следующими потом статьями. И если исключить эту часть произведений, то удержит ли суждение Степуна свою значимость? Тут можно нагромождать ссылку за ссылкой. Различные плоскости высказывания объясняются тем, что статьи «Дневника» написаны на политическую и культурную злобу дня, с намерением повлиять на публику, склонить её к своей точке зрения, и они, эти статьи – типичный продукт «взгляда со стороны», «злобы дня», и этот факт всегда надо иметь в виду. Поэтому в «Дневнике писателя» Достоевский мог утверждать или настаивать на идеях, которые он как художник высказывал совершенно в ином свете, рассматривал их под другим углом, чем в «Дневнике».

В качестве примера Лаут ссылается на тот, как Достоевский говорит

о Данилевском и славянофилах в «Дневнике». Если сравнить его слова в «Дневнике» со способом исключительно глубокой постановки проблемы в романе «Бесы», то уровень различия будет понят раз и навсегда. Кроме того, он специально оговаривается, что воззрения Достоевского в области философских, религиозных и социальных проблем могут лишь фиксироваться, что при этом можно выделить определённое количество «интуитивных озарений» и что все многочисленные и противоречивые высказывания Достоевского могут быть поняты лишь как обусловленные «моментом направленности». То, что немецкий философ называет «уровневый обмен», находится не между публицистическими и художественными произведениями Достоевского, а внутри самого художественного произведения и относится к тем фактическим обстоятельствам, непризнание которых бессознательно должно вводить критику в заблуждение.

Если мы станем выделять публицистические произведения Достоевского в качестве критериев адекватности суждений персонажей его художественных произведений, то мы не должны также оставить за пределами нашего внимания также письма и записные книжки писателя. Записные книжки часто содержат мысли, которые могут высказать те или иные персонажи романов. И вообще, в них по преимуществу накоплен тот материал, который и может быть рассмотрен как изложение собственных воззрений Достоевского, хотя их значение также нельзя переоценивать, а материал абсолютизировать и выводить отсюда всеобщий порядок мышления писателя.

В качестве подтверждения этого замечания Лаут ссылается на то, что при изучении этих источников, а также писем Достоевского, он пришел к убеждению, что основные идеи Достоевского второй половины его жизни восходят к сибирскому и непосредственно послесибирскому времени, вплоть до времени создания повести »Неточка Незванова». Здесь он приводит следующий примечательный пример: Как известно, Достоевский в начале шестидесятых годов путешествовал вместе с Аполлинарией Сусловой по Италии. В дневнике Сусловой за 17 сентября 1862 года (Турин) есть следующая запись: «Когда мы обедали, Достоевский смотрел на слабенькую девочку, которая занималась уроками (может, дочь хозяина гостиницы), и сказал: смотри, представь себе – такая маленькая девочка со стариком, такая вот мирная картина счастливая, и вдруг какой-нибудь Наполеон приказывает:

«Уничтожить весь город». Так вот всё в мире и происходит.» Сразу видно, комментирует эти слова немецкий философ, что тут в двух словах – весь роман о Раскольникове.

Но все же, как ни ценны отдельные высказывания, найденные в дневниковых записях, письмах и прочих документах, они недостаточны для точного, полного и исчерпывающего понимания мировоззрения Достоевского. Мы должны пытаться найти другие пути, чтобы продвинуться вперёд. Лаут указывает еще на одну возможность. А именно: Достоевский иногда прерывает течение сюжета романов и повестей, чтобы дать место в высшей степени важным замечаниям, по большей части общего, психологического и философского содержания. Эти места особенно ценны и могут, пожалуй, служить отправным пунктом в реконструкции философии Достоевского. Именно эти фрагменты исполняют функцию, особо служащую целям художественной выразительности, и именно изложенные в этих местах мысли почти всегда относятся к тому роду высказываний и оценок, которые в произведениях Достоевского постоянно возвращаются. Всё художественно целое творчества писателя, буквально, наполнено такими повторениями определённых, глубоких и весьма оригинальных мыслей художника.

Здесь можно привести следующий пример: в романе «Бесы» при посещении Кириллова Ставрогин произносит в разговоре о самоубийстве следующее: «Я, конечно, понимаю, застрелиться... Я иногда сам представлял, и тут всегда какая-то новая мысль: если бы сделать злодейство или, главное, стыд, то есть позор, только очень подлый и... смешной, так что запомнят люди на тысячу лет и плевать будут на тысячу лет, и вдруг мысль: «Один удар в висок, и ничего не будет». Какое дело тогда до людей и что они плевать будут тысячу лет, не так ли?... «Положим, вы жили на луне... вы там, положим, сделали все эти смешные пакости... вы знаете наверно отсюда, что там будут смеяться и плевать на ваше имя тысячу лет, вечно, во всю луну. Но теперь вы здесь и смотрите на луну отсюда: какое вам дело здесь до всего того, что вы там наделали и что тамошние будут плевать на вас тысячу лет, не правда ли?» Лаут говорит о том, что исходя из контекста, совершенно невозможно объяснить, почему Ставрогин произносит это именно здесь. Все объясняет «повтор» этого высказывания в повести «Сон смешного человека».

«Смешной человек», предавшийся размышлениям, глядя на маленькую звёздочку, мерцающую в разрывах петербургских туч,

взволнован мыслью, что он вскоре окажется в своей комнате с умыслом свершить самоубийство. Оба эксперимента мысли служат одной и то й же цели. А именно: они должны объяснить, что человек, если мы не признаем его бессмертие, разлучён со всеми другими людьми, или же, соответственно, все другие люди отделены от него абсолютно. «Смешной человек» видит во сне своё самоубийство и попадает во сне же на ту самую звезду (или луну, или Марс, или Сириус), о которой он думал накануне, и узнаёт, что такого «разлучения» нет, что все соединены друг с другом, и что поэтому нравственная заповедь никогда не может быть для него безразлична. И что тот «Марс» и есть наша Земля, о которой он тут же и узнаёт, что он её горячо и беспредельно любит. Он понимает, что вечно виновен и вечно будет страдать из-за совершённого на «Луне» преступления. Всё соединено со всем и нельзя строить счастье на «не искупленном преступлении». Теперь становится понятно, что и Ставрогин поднимал именно этот круг вопросов в связи с проблемой самоубийства.

В набросках «Пушкинской речи » имеются следующие указания: «У Бальзака в одном из его романов студент, мучающийся некоей нравственной проблемой, которую он не может разрешить, обращается к другу, другому студенту, с вопросом: « Послушай, вот ты нищий, нет у тебя ни гроша, и вдруг где-то там, в Китае, есть дряхлый больной мандарин, и тебе стоит только здесь, в Париже, не сходя с места, сказать про себя: умри, мандарин – и он умрёт, но за смерть мандарина тебе какой-то волшебник пришлёт затем миллион и никто этого не узнает, и, главное, он где-то в Китае, он, мандарин, всё равно что на луне, или на Сириусе – ну что, захотел бы ты сказать Умри, мандарин», чтобы сейчас же получить этот миллион?». И студент ему отвечает: «А он стар, твой мандарин? Всё равно не хочу этого!».

Этот фрагмент перекликается со следующим текстом Достоевского: «Предположим, что вы строительство судьбы рода человеческого предпринимаете, чтобы сделать человека счастливым, чтобы дать ему, наконец, мир и покой. Предположим, что для этого совершенно необходимо одно единственное человеческое существо замучить до смерти, – да, мы скажем, да, только этот человек должен быть лишён чести и достояния, покрыт позором и замучен, чтобы на слезах этого человека построить здание счастья! Согласились бы вы на этом одном условии стать строителем такого здания? Вот вопрос. Допустили бы вы хоть

на мгновение, что люди, для которых вы строите это здание, согласились добровольно на счастие предложенное вами,, если бы вы в фундамент вмуровали боль одного, незначительного, незаслуженно и безжалостно преданного смерти, замученного человека, и чтобы люди вечно могли бы довольствоваться счастьем?.. Нет... Чистая душа скажет в таком случае: ... Я не хочу на костях другого быть счастливым». Это – зерно трагедии Онегина. Здесь речь идёт об «или – или», а для третьего слишком поздно». Это место потому так ценно для нас, что оно оказывается собственной мыслью Достоевского. И особенно ценно то, что тот же самый ход мысли почти дословно встречается в речах Ивана Карамазова в романе «Братья Карамазовы». Если сначала наткнуться на эти места и если бы мы исходили из ошибочного мнения, что то, что Достоевский отвергает, он вкладывает в уста «грешников», то мы неминуемо должны были бы прийти к заключению, что ход мысли Достоевского противоречит собственным его идеям!

Очевидно, что «повторы» эти ведут нас много дальше. Так же, как и в «Сне смешного человека», размышление Ставрогина о решительной расколотости человека и человечества стоит в связи с видением о первых днях человечества, которое является вариантом видения из «Сна смешного человека» и видения Версилова из романа «Подросток». Сюда же, с другой стороны, подходит и переживание видения звёздного неба Алёшею Карамазовым, которое легко можно поменять местами с фрагментом, где Достоевский, в «Дневнике писателя» за 1877 год, сентябрьская тетрадь, говорит о звёздах, вдохновляющих Вертера. Именно такие «повторы» играют в мировоззрении Достоевского особенно важную роль и состоят в естественном единстве с другими «повторами», что в совокупности приводит нас к «остову», составляющему мир идей Достоевского. Кроме того, они позволяют увидеть, что Достоевский эти основополагающие для него истины распределяет между различными персонажами романов.

Эти идеи, составляющие, так сказать, костяк его философии, всеобщей психологии, этики и метафизики, вложены в уста как «праведников» так и «грешников». Достоевский не является художником «чёрного и белого», в том смысле, что «грешникам» не доверено ничего светлого, что им позволены только подлости и мерзости. Для Лаута особенно важна мысль Чижевского, когда он писал: «Достоевский не пошёл путём того мыслителя, который считал своих

противников глупыми и примитивными». Самые значительные высказывания в равной степени вкладываются им в уста и таких, казалось бы, ничтожных персонажей как Ф.П. Карамазов и столь значимых как старец Зосима. Характерно и то, что и глубокие прозрения, и глубоко обрисованные образы (в равной степени и «грешники», и «праведники», и второстепенные персонажи, и основные герои) как бы «растворяются» в общей атмосфере произведения, проникают друг в друга и вдруг совершают поворот к глубочайшим истинам, излагая их как собственные высказывания.

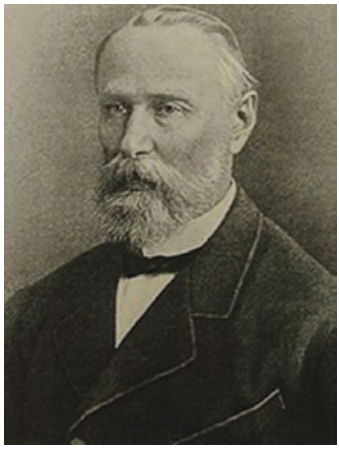
Но наряду с такими основополагающими истинами в произведениях Достоевского находятся также такие идеи, которые принадлежат и только «праведникам», и только «грешникам». Любой, кто хоть немного знаком с творчеством писателя, знает, что в одном только его произведении есть значительное число мировоззренческих концепций, которые могли бы рассматриваться как оригинальные создания Достоевского. Так, русский писатель в теории Раскольникова предугадывает учение Ницше о сверхчеловеке, в романе «Бесы» прозревает идеи Сореля о политическом мифе, в мировоззрении Кириллова предчувствуется «комплекс страха» экзистенциализма. Целый ряд персонажей Достоевского является представителем определённой мировоззренческой идеи, а их жизнь – род дедукции практического воздействия таких идей, когда они серьёзно восприняты и переживаются. То, что отделяет «праведников от «грешников», живущих такими идеями – это не какие-либо принципиально различные мнения, а своеобразные «малые предпосылки», связывающие их с подобными же «главными предпосылками» и те выводы, которые получаются из этого соединения.

Главный вопрос состоит в том, чтобы провести линию разделения, отделившую бы отдельные специфические идеи от всеобщих основных истин Достоевского. Мы находим, что с одной стороны, это поверхностные, пародийные «передёргивания» основных истин в устах простых людей, а с другой стороны, позитивные или негативные толкования всеобщих истин после «малых предпосылок», часто стоящие в антитетических отношениях. При этом Достоевский любил работать так тонко, что такие «швы» временами становились невидимыми, он любил рвать нити всем ясных отношений, а логические последовательности опускать.

Лаут видит в этом особенность художественной манеры писателя: делать лишь намёки на оригинальные основные истины, часто

высказывая их в форме, близкой к двусмысленности. Характерно, что Катков, издатель «Русского Вестника», в котором был опубликован роман «Преступление и наказание», требовал, чтобы «исповедь Раскольникова была обработана так, чтобы она могла быть понята в нигилистическом смысле и больше не могла бы дать повод для опасения в безнравственности...». Достоевский так и обработал эти места, выбраненные Катковым и потом написал: «Зло и доброе в высшей степени разделено, и смешать их и истолковать превратно уже никак нельзя будет». Такого рода непонимание авторских «двусмысленностей» часто встречало Достоевского. Другой пример: когда Достоевский опубликовал в «Дневнике писателя» небольшой рассказ «Приговор», часть читателей поняла его в прямо противоположном смысле и протестовала против мнимо понятого мнения, так что следом должна была появиться другая статья писателя, уже недвусмысленно разъяснявшая его позицию.

Но и этих замечаний недостаточно, чтобы иметь возможность обоснованно разрабатывать главные составные части мировоззрения Достоевского. А именно: даже если мы сможем выделить и адекватно интерпретировать как сугубо авторские отдельные концепции, для нас неизбежно окажется открытым вопрос об их синтезе в одну всеобъемлющую концепцию. Для того, чтобы решить и эту, в полном смысле слова – основную, задачу интерпретации, следует опереться на структурный анализ творчества Достоевского и, по словам Ф. Степуна, «интерпретировать мировоззренческое содержание творчества писателя, исходя из своеобразия его формы , то есть истинное художественное произведение всегда предстаёт перед нами как единство формального и содержательного».



Издатель романов Достоевского М.Н. Катков (1818-1887)

Поставив таким образом вопрос о форме художественного творчества Достоевского, Лаут прежде всего выступает против глубоко укоренившегося в немецкой критике предрассудка, связанного с определением романов русского писателя как чего-то «хаотического». В Западной Европе это определение

это прочно укрепилось после появления в 1921 г. статьи Г. Гессе о Достоевском под названием «Взгляд в хаос». Впрочем, и сам Гессе имел предшественников в лице современников Достоевского. Так, Страхов писал Достоевскому после публикации романа «Бесы»: «Очевидно, что вы, и это доказывает обилие и многообразие идей, первый у нас, и даже Толстой по сравнению с вами кажется однообразным. Это не мешает тому, что на всё, что вы пишете, распространяется особенное и сильное своеобразие – вы один пишете по большей части для избранной публики, вы слишком наполняете свои творения, слишком усложняете их. Если бы ткань вашего романа была бы проще, то он оказал бы более сильное воздействие. «Игрок», например, или «Вечный муж» вызывают яснейшее впечатление, в то время как всё то, что вы вложили в роман «Идиот», теряется... Этот недостаток естественным образом связан с вашими достоинствами. Искусный француз или немец, если бы у них была десятая часть вашей содержательности, прославились бы в том и другом полушарии и вошли бы в историю мировой литературы как звёзды первой величины. Весь секрет, как мне кажется, в том, что творческая сила, будучи обуздана, пробуждает остроту анализа, так что вместо двадцати картин и ста сцен должно довольствоваться лишь одной картиной и дюжиной сцен... Я чувствую, что касаюсь здесь великой мистерии, что я предлагаю вам в высшей степени нелепый совет...» К сожалению, это лишь один пример недопонимания Страховым творческих намерений Достоевского.

Лаут последовательно выступает против подобных оценок. Если произведение, утверждает он, производит в высшей степени законченное художественное впечатление на читателя, способного это понять и оценить, то с самого начала надо уяснить себе, что оно обладает и целостностью и законченностью, даже если способ, которым достигнута эта целостность и законченность, сегодняшним представлениям о ней и не соответствует. Критика же должна показывать, где и как эта целостность и законченность в этом особом случае дана – даже если писатель и отклоняется от более ранних художественно-изобразительных приёмов.

Следует обратить внимание и на то, что Достоевский приложил и сам большие усилия к тому, чтобы установить и продумать форму романа. В предварительных набросках многие незначительные детали указывают на такие усилия. То, что формальное строение весьма сложно, на что жалуется Страхов, никоим образом не опровергает строгой

упорядоченности и логичности художника. Особенно показательным для структурного анализа Достоевского оказывается роман «Подросток» как полностью завершенный художественный текст («Преступление и наказание» первоначально мыслился как роман, за которым последует его вторая часть; о романе «Идиот» сам Достоевский говорил, что ему не удалось в нём высказать всё, что хотелось; «Братья Карамазовы» представляются в том виде, в котором они опубликованы, а именно только первой частью мощного неоконченного эпоса). Одновременно с представлением романа «Подросток» как единого философски-смыслового целого рукописи позволяют нам подробно исследовать намерения, которые художник имел в определённых частях произведения. И при внимательном рассмотрение оказывается, что в романах Достоевского все по видимости отдельные самостоятельные эпизоды определённым образом подчиняются основным и существенным идеям.

Да и сам Достоевский писал Майкову во время работы над романом «Идиот»: «В общем, план создался. Мелькают в дальнейшем детали, которые очень соблазняют меня и во мне жар поддерживают. Но целое? Но герой? Потому что целое у меня выходит в виде героя». И потом, в том же письме: «Первая часть, по-моему, слаба. Но мне кажется, ещё есть одно спасение: то, что ещё ничего не скомпрометировано и может быть развито в дальнейших частях удовлетворительно (о если бы!)»

Из этого места явствует, что Достоевский прежде всего составляет план как целостное основание романа с его собственными естественными закономерностями. Это целостное основание конкретизируется потом в центральных образах «героев». В этом смысле Лаут писал в книге «Философия Достоевского», что многие романы писателя являются как бы экспликациями одной «всеобщей личности». И лишь потом приходят детали и строго естественным образом упорядочиваются. Герой же и целостное основание состоят в такого рода отношениях, что общее расположение материнской почвы, из коего и выходит герой, является концентрацией общего расположения в одной персональной реальности. Герой эксплицирован из общего расположения.

Очертив те художественные особенности и особенности развития идейного ряда романов, которые должны составить условия реконструкции философии Достоевского, Лаут дает общую характеристику этих произведений. Прежде всего в этих «философских романах» философские концепции и художественное действие стоят в определённой

связи и центральной проблемой является отношение идеи и действительности в произведениях писателя Достоевского. Здесь для Лаута принципиальными оказываются слова из письма Майкову в марте 1870 года: «... действительно, я отстану – не от века, не от знания, что у нас делается... но от живой струи жизни… отстану не от идеи, а от плоти её – а это ух как влияет на работу художественную!»

«Живая струя жизни», «плоть и кровь идеи» – все эти выражения говорят о том, что идеи не есть собственная метафизическая реальность, а нечто вторичное, возвещающее лишь о предшествующих им идеально реальных, трансперсональных пра-реальностях, великих космических жизненных силах». Из непосредственного «соприкосновения» с этими великими жизненными силами, в коих «живущая жизнь» идеи, и «кровь, и плоть» её не разделены, а напротив, составляют некое единство, где каждый абстрактный образ связан с другим, где эта жизнь угадывается, и где вместо конкретного стоит абстрактное и вместо абстрактного конкретное – вот что творит и создаёт Достоевский.

Апелляцию к «жизненным силам», справедливо замечает Лаут, надо понимать не пантеистически-натуралистично, а в христианском смысле. Носители идей в романах Достоевского напрямую определены этими великими жизненными силами, воплощениями которых они соответственно являются. «Грешники» тут такие же «воплощения», как и «праведники», только вскормленные другими силами, нежели первые. Глубина художественного персонажа при этом точно соответствует размеру, который тот занимает в глубине этих жизненных сил, из которых вскормлен и которые воплощает.

Вот уже многие десятилетия в литературе о Достоевском встречается мысль о трёх плоскостях его художественного творчества. Так, например, Вячеслав Иванов различает следующие: 1. Плоскость, управляющая закономерностями случайности событий внешних, по видимости только случайных; 2. Плоскость психологического «происшествия», где «волновая игра чувств и побуждений», а также душевные мотивы определяют действия персонажей; 3. Плоскость метафизических антиномий, где ей противопоставляется интегральная свобода воли и в определённые мгновения единоборствует в последнем «pro et contra» Богу и Благу. Во всех делениях подобного рода имеется рациональное зерно, даже если термины выбраны не совсем удачно.

В каждом произведении Достоевского в основании лежит действие,

реальное и позитивное, выдержанное строго в рамках возможного. И уже при жизни Достоевского спорили о том, достоверно ли это позитивное действие построено и достаточно ли оно мотивировано. Мнения тут сильно расходились. Одни настаивали на неправдоподобности изображённых событий и пытались привести соответствующие доказательства, другие полагали возможным показать прямо противоположное. Сам же Достоевский защищался тем, что доказывал, что все внешние события текут строго упорядоченно, но внешне часто принимают «формы фантастические» и это кажется временами неправдоподобным! Во всяком случае точно установлено: Достоевский придавал величайшее значение рамкам естественных возможностей. В одном из набросков мы имеем сложные расчёты, как и где отдельные персонажи проводят время одновременно со стремительным развитием действия, хотя они и не «на сцене».

На таком позитивном действии и строится психологический мир переживаний его героев. Достоевский по праву гордился глубоким взглядом психолога и называл себя в противоположность художникам так называемой реалистической школы «глубоким реалистом», который освещает всевозможные и до сих пор неоткрытые бездны человеческого переживания, в том числе и те, которые люди скрывают даже от самих себя. Своеобразие душевной жизни, в этой области протекающей с величайшей свободой и граничащей, согласно обычному взгляду на вещи, с невероятным и абсурдным, подразумевается само собой. Абсолютное мастерство Достоевского на этом поприще, собственно говоря, никем и не оспаривалось. Сама же душевная мотивировка и разворот мира переживаний излагаются писателем в строжайшем порядке. Обычно художественные произведения Достоевского построены так, что главное действующее лицо развивается из первоначального духовного «климата», а из главного действующего лица выходит и ряд персонажей. Говорили в связи с этой особенностью и о сателлитах, о взорвавшихся звёздах, чьи обломки вращаются как спутники вокруг собственного солнца, то есть главного героя. А как важно для Достоевского было найти этого главного героя, показывает его работа над романом «Бесы», которая до тех пор ни к чему не приводила, как он сам выражается, пока он не нашёл образа Ставрогина и не сделал его главным героем.

Каждое из его значительных произведений имеет такого главного героя, которому вовсе не обязательно быть позитивным героем.

По большей части само произведение и называется с отсылкой к такому главному герою («Идиот», «Подросток», «Кроткая» и так далее). Отсутствие такого героя всегда имеет достаточные основания. Так, роман «Бесы» первоначально был не художественным произведением, а всего лишь политическим памфлетом, Ставрогин же был сделан главным действующим лицом лишь позже, когда название уже укоренилось. Роман «Братья Карамазовы» является лишь первой частью огромного романного эпоса. Развитие образа главного героя также происходит по строжайшей закономерности. Другие персонажи – это так называемые персонифицированные тенденции в душе главного героя или же его «безумия», двойники, вспомогательные образы, через которые главный герой и выделяется рельефней и характеризуется, или же наоборот, они представляют собою космический противоположный полюс, с которым взаимодействует главный герой. Так, Шатов, Верховенский, Кириллов являются лишь персонифицированными тенденциями Ставрогина, так Свидригайлов – всего лишь «безумие» Раскольникова, а Марья Тимофеевна – вечно-женственное космическое создание, с которым мнимый соблазнитель Ставрогин состоит в отношениях. Только совершенно незначительные персонажи не связаны такими узами с главным героем, а служат лишь развитию внешнего действия, маркировке ступеней углубления представленной действительности.

Но прежде, чем мы двинемся дальше, надо высказать следующие соображения. Судьбы отдельных персонажей и пар персонажей проводятся Достоевским словно голоса в полифоническом изложении. Лаут приводит следующие слова критика, указавшего, что метод художественного творчества Достоевского близок к методу сочинения музыкальных композиций: «Телеологическое соподчинение прагматически разъединённых элементов (сюжетов) является, таким образом, началом художественного единства романа Достоевского. И в этом смысле он может быть уподоблен художественному целому в полифонической музыке: пять голос фуги, последовательно вступающих и развивающихся в контрапунктическом созвучии, напоминают голосоведение романа Достоевского. Такое уподобление, если оно верно, ведёт к более обобщённому определению самого начала единства. Как в музыке, так и в романе Достоевского, осуществляется тот же закон единства, что и в нас самих, в человеческом «я» – закон целесообразной активности. В романе же «Подросток» этот принцип единства совершенно адекватен тому,

что в нём символически изображено: «любовь-ненависть» Версилова к Ахмаковой – символ трагических порывов индивидуальной воли к сверхличному, соответственно этому весь роман и построен по типу индивидуального волевого акта. Как всякая внутренняя или внешняя перемена, вызванная моей волей (цель и завершение волевого акта), предвосхищается – в виде представления – моим стремлениям, так же в романе Достоевского верховная цель его (встреча и разрыв Версилова и Ахмаковой) с самого начала предвосхищается, задаётся в напряжённых оповещениях, в акценте, выделяющем среди первых ещё впечатлений романа «главное»; как всякое волевое представление (стремление) отличается от обычных представлений своеобразным характером активности, – так же и образы романа Достоевского не зарисованы неподвижными (как у Тургенева, например), но даны в нарастающей стремительности мотива; наконец, как всякая верховная цель моего «я» подчиняет себе мои побочные волевые акты (побочные стремления и перемены) – так же точно верховная цель романа Достоевского (раскрытие основного символа) подчиняет и руководит собой побочные мотивы романа. Форма волевого акта – структурное начало романа Достоевского и тем самым структура романа адекватна его главному символу. Отсюда объясняется неуловимость, действенность символов Достоевского. Они не требуют внешнего отгадывания, как, например, образные иносказания Ибсена и Метерлинка, они стихийно подчиняют себе, с чисто музыкальной непосредственностью и силой».

Комментируя эти слова, Лаут замечает, что здесь следовало бы ориентироваться не только на тип баховской и бетховенской музыки, но и на Брукнера, поскольку у Достоевского развивающееся во времени драматическое действие точнее всего соотносится с тем, что исследователи Брукнера называют «пространство», которое выстраивает этот великий симфонист. Здесь побочные темы вытекают из главной, так же как и побочные фигуры «вытекают» из главного героя или его противоположности. Все отдельные темы соотносятся, в естественном сочетании и соподчинении с главной темой. При этом различные художественные приемы служат той цели, чтобы ярко выделить основную тему. Так, например, трагическое в произведениях Достоевского отражается в комическом. При этом любимое средство Достоевского – это такое заострение душевного положения действующих лиц через взаимосвязь обстоятельств, что это приводит к выведению вовне обычно скрываемых

и стесняемых душевных побуждений. Скандал, разражающийся перед окончательной катастрофой служит комическим прологом трагедии. Это заходит так далеко, что уже и сам Достоевский вставляет куда-нибудь в общую фабулу романа материал тем чаще, чем зерно действия (по большей части романтического) старше, то есть именно в пародийном окружении, вновь как небольшое «безумие» по отношению к главной интриге. «Множество отдельных романов и повестей разом втискиваются у меня в один...», – писал Достоевский, но при этом в окончательной редакции своих произведений он стирает все следы предшествующей работы.

Так же, как и безумства главных героев, характерны безумства второстепенных персонажей при развитии побочных ответвлений и сюжетов романа. Такова компания Ламберта в романе «Подросток», Тришатов и великий Даде, между прочим созданный для того, чтобы показать, каким образом разрушительный тип Ламберта отличается от других образов романа. Самоубийство Крафта служит тому, чтобы продемонстрировать способ, который принял бы Аркадий, замыслив умереть. Все эти образы и происшествия фиксируют случившееся в пространстве «взорванного возможного» и углубляют при этом пространство звучания действия, в то время как оно помогает локализовать тон повествования.

Сделав эти предварительные замечания методологического характера, Лаут подходит к решающему месту всей статьи. Он утверждает, что произведения Достоевского состоят не только из прагматической последовательности действия и психологических предпосылок различных персонажей, сгруппированных вокруг главных действующих лиц, но с самого начала повествования есть и нечто иное, данное одновременно с развитием в обеих вышеназванных плоскостях, которое гораздо важнее, которому всё в первую очередь и служит. Именно здесь появляется некое глубокое метафизическое пространство, из которого и в котором питаются достижения и душевные предпосылки героев, в среде которого всё и получает свое объяснение.

Здесь происходит осознание целостного значения, воплощенного в произведениях великого писателя на различных смысловых плоскостях и глубинах. Все эти плоскости, глубины или ступени – вспомогательные средства для постижения целостной глубины метафизического пространства, все они даны лишь для того, чтобы сделать это пространство осязаемым. Уже с самого начала даётся некий глубинный «климат»

метафизического пространства. Но на путь преображения из «климата» к собственно воплощаемому оно вступает лишь с дальнейшим развитием и углублением свершающихся событий.

Так например, оба рассказа Мышкина о смертной казни в романе «Идиот» – это действенное средство к рождению целого особого «климата» всего романа (и всё это потом вновь и вновь находит свои соответствия – рассказ о Дюбарри Лебедева, образ Гольбейна у Рогожина, Степан Глебов на колу в шубе и так вплоть до заключительной катастрофы), и «климат» этот сразу же даёт понятие о характере главного героя, о главном действии, о глубочайшей задаче романа-драмы, но совсем не прямо и грубо, ибо тема – смерть и насилие, протест против этого, и вопрос, возникающий из всего подтекста: да есть вообще разрешение-воскресение?

Это разворачивание метафизического пространства, в котором принимаются последние решения и свершается судьба, совершенно соответствует в действительности развитию прагматического действия, так же, как и психологическому сплетению голосов и развитию темы. Ничто не показывает это так ярко, как сцена в романе «Подросток», где после разразившейся катастрофы, в которой стремление Аркадия к «благопристойности» явно кончается ничем (обвинение в краже), крайние

Достоевский в Европе. Флоренция

метафизические жизненные силы в образах Ламберта и Макара (до сей поры не появлявшихся) приобретают вдруг «плотские» очертания.

Часто порицаемое якобы неупорядоченное изложение философской мысли и фрагментов замысла то тут, то там в ходе романа, имеет своё глубокое обоснование в действии органической закономерности всеобщего художественного целого. Художественное произведение не является философским трактатом. Поскольку основная проблематика произведений Достоевского носит нравственно-религиозный характер, то не удивительно, что метафизическое пространство, заполняющее его произведения, является пространством «великой антитезы». Там господствует либо контрарность нравственно-религиозного порядка, либо, соответственно, демонического беспорядка и разрушения. Этому соответствует и соотношение действующих персонажей, становящееся всё более и более антитетичным от произведения к произведению, антитетичным по отношению к метафизическим полюсам, позитивным или же, соответственно, негативным в их зависимом или же независимом бытии. Эта диалектическая структура, по мысли Лаута, является развитием монистической структуры неразрушимого, вновь и вновь возвращающегося божественного порядка творения. Согласно глубокому замечанию немецкого мыслителя, в структуре метафизического пространства некое упорядочивание отношений между персонажами какого-нибудь романа будет зеркальным отражением великого космического порядка. Достоевскому удаётся таким образом реализовать и великое, и низменное человеческой сущности в человеческом же бытии и действии, ничего не теряя при этом в реальной достоверности и убедительности.

Своеобразную монистическую диалектику Достоевского Лаут комментирует, привлекая пример из романа «Братья Карамазовы»: в романе Восток со всем своеобразием философских и исторических воззрений поэта и со всей определённостью художественного и диалектического разграничения противопоставлен Западу. Что же касается композиционной упорядоченности образов, противопоставленных друг другу, то здесь наблюдается строгая симметрия: трёхскладчатый символ восточно-православной культуры имеет своей противоположностью подобный же трёхскладчатый символ западно-католической культуры, или же, если сказать правильней, культуры западничества; ареной же, на которой и происходит взаимосоприкосновение

и борьба двух культур, разумеется является Россия. Старец Зосима, Алёша и Грушенька стоят с одной стороны, а Великий Инквизитор, Иван, Катя с другой; и здесь восточно-ортодоксальное старчество, там – западная инквизиция; здесь русское монашество «в сердцевине мира», а там – нигилизм «шестидесятых», здесь Грушенька «русская краса» и её смирение, там – «трагическая катя», безграничная жертва, исключительная гордость. Так развивается в романе всё шире и шире антиномия между Востоком и Западом, если первые три образа могут быть объединены идеей мистической общности и индивидуального смирения, то другие три, как кажется, объединены идеей индивидуального обособления и интеллектуального высокомерия. Насколько Алёша – посланец старца Зосимы, чьим вестником он хочет стать в жизни, настолько же Иван – дерзкий излагатель антихристианской религии Инквизитора, которую он тоже хочет претворить в жизнь. И если в видении Алёши возникает вновь живой старец Зосима при его вере в Христа, радостного и томительного гостя вселенной, то Иван слышит в своих призрачных фантазиях свой собственный «суд» против «заключённых» («иди и не приходи никогда, больше не приходи... никогда, никогда!»), срывающийся с мертвенно-бледных губ Инквизитора; если, наконец, Алёша с Грушенькой обручается в духе, и Митя с их помощью во имя всеобщего единства всех людей приуготавливается к жертвенному поступку, то Иван, соединённый с Катей любовью мечтательной и «выдуманной», с тою же силой стремится отклонить Митю от жертвы, которую тот готов принести, и оба предлагают ему всего лишь бегство. Эти три единых образа, символы двух различных и своеобразных культур, полагают Митю, трагического героя романа, с двух сторон и на двух взаимоисключающих дорогах в вечности. Одна ведёт его по проторенной, но узкой тропе русского странника к вершине горы Афон, к живому познанию Бога во вселенной, другая же выводит на широкие улицы истории к «драгоценным» надгробиям древней культуры, к далёким местам «некоей резиденции», где случилось новое грехопадение за сто лет до того, грехопадение целой культуры, каковую отверг Христос и каковую убили «три искушения» «мудрого духа познания». Вот на таком крестном пути и поставил Достоевский своего Дмитрия Карамазова. Здесь сражаются Бог и сатана, и полем сражения является человеческое сердце, и это известное изречение – первая реплика трагического героя. Это он сам, это его собственное сердце, в котором

подготовлены были противостояния двух культур и их единоборство в течение столетий».

В основе этого антитетического порядка, согласно общему выводу Лаута, лежит первоначальный порядок сотворенного Богом мироздания, который, однако, был нарушен грехом. Лаут пишет, что в явленном перед нами монизме Достоевского, снимается дуализим, напоминающий о Творце и творении. Это соотношение творца и творения отражается во всех главных произведениях Достоевского в отношениях героя к его невесте (Раскольников – Соня; Мышкин – Настасья; Ставрогин – Мария Тимофеевна; Версилов и Макар – Софья или Ахмакова; Митя – Грушенька и т.д.). Немецкий философ обращает внимание на то, что даже ландшафт преображается Достоевским в ландшафт души, и через это возникает «климат» ада (например, в струящейся воде петербургских рек для Свидригайлова), или же, соответственно, «климат» рая (например, в ночных переживаниях бурлаков и Зосимы на речном берегу).

После всего этого ему остаётся лишь доказать последнее – каким образом художественное совершенство Достоевского достигает высшей точки. Точно так же, как в великой греческой трагедии в артикуляциях трагического действа хоры возвышаются в одно мгновение над происходящим и выражают на высшей плоскости бытия глубочайший смысл действия в нескольких немногих, невыразимо сконцентрированных мыслях, так и у Достоевского связанные воедино в маленьких рассказах мечты и видения являются как бы интенсифицированными отражениями последнего метафизического смысла целой трагедии. Таков сон Раскольникова о забитой до смерти лошади, таков рассказ Лебедева о смерти Дюбарри, такова история богатого купца, доведшего ребёнка до смерти (в романе «Подросток»), таково переживание солнца на горе Марьей Тимофеевной в романе «Бесы». То, чего достигает тут Достоевский в десяти строках поэтического воплощения метафизической действительности, граничит с чудом и едва ли находит подобие в мировой литературе.

В подтверждение своих выводов об исключительной цельности архитектоники романов Достоевского Лаут предлагает скептикам провести своего рода мысленный эксперимент. Пусть этот скептик попытается исключить из произведения Достоевского соответствующую часть и поставит перед собой вопрос: чего не хватает? Почему утрачено целое?

В таком случае ему должно стать совершенно ясным значение именно этой части романа для органического целого или же он убедится, что часть, стоящая под вопросом, относится действительно к немногим неорганическим элементам в художественном произведении великого русского писателя.

Художественные произведения Достоевского Лаут интерпретирует как своего рода «практические дедукции» последних метафизических оснований бытия, равно как и пути практического развития, открывающиеся в этих основаниях. Но в то же время он оговаривает, что сама по себе кристаллизация философской истины играет здесь лишь вспомогательную роль в противоположность раскрытию некоего первоначального космического (в античном смысле этого слова) порядка, представленного не в мысли, но в метафизической действительности. Этот порядок был нами нарушен и отсюда проистекает вся трагичность жизни человека.

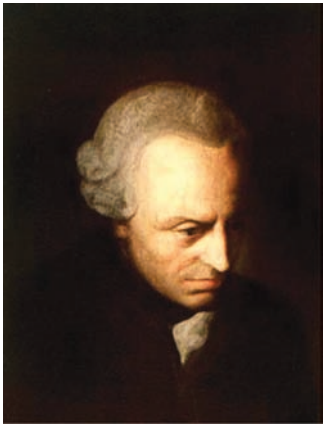
В заключение своей статьи Лаут оспаривает возможные (а в его время и часто провозглашавшиеся) сомнения в искренности воззрений, высказываемых Достоевским. Когда даже Толстой говорил о Достоевском, что он умер на высшей точке борьбы между Богом и злом, то с этим нельзя согласиться. Согласно обоснованному мнению Лаута, мировоззрение Достоевского свидетельствует о том, что исход этой борьбы окончательно решился для него уже с 1861 года. То, что и в XX столетии трактовалось как религиозное сомнение Достоевского – это, по мысли Лаута, не новые колебания между верностью Богу и мятежом, смыслом и бессмыслицей мира, а особая реакция великого мыслителя на искушение, собственное искушение Достоевского, которое Лаут называет «искушением Иова».

Тема II.
МЕТАФИЗИКА ДОСТОЕВСКОГО

Ф.М. Достоевский. 1863 г.

Лекция 5.
Сущность и смысл всеобщего бытия

Как мы уже говорили, философское мышление Достоевского имело целостный, системный характер. Реконструировать систему его философских мыслей можно, как бы «идя вспять»: мыслитель шел от философского суждения к художественной форме, а историк философии пойдет от художественного воплощения идей к их метафизическому содержанию. Именно этот путь проделал Рейнхард Лаут, написавший работу «Философия Достоевского в систематическом изложении». Опираясь на его исследование, постараемся и мы определить основные узловые элементы философской системы Федора Михайловича Достоевского.



И. Кант (1724-1804)

Как известно, Иммануил Кант определил четыре основных вопроса, на которые должна ответить философия: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? Того, кто способен дать ответы на эти вопросы, можно назвать философом. Тем более, это справедливо для того, кто ищет и находит адекватную форму для своих «ответов» на эти вопросы, а будет эта форма художественной или научной, уже не столь важно. Достоевский стремился ответить и отвечал на каждый из этих вопросов. При этом системообразующим элементом его размышления, который и придавал им метафизическую глубину, служил вопрос о смысле бытия.

Эти вопросы Достоевский исследовал как на экзистенциально-этическом, так и на собственно онтологическом уровне, где вопрос о смысле бытия необходимо трансформировался в вопрос о сущности бытия. Анализируя его, мыслитель неизбежно должен ответить для себя на несколько составляющих вопросов: есть ли бытие? (пусть этот вопрос и звучит вполне тавтологично, но это не для данного уровня философского обобщения: здесь мы еще должны исследовать и доказать, что мысль о существовании бытия тождественна самому по себе бытию); есть ли бытие единство или же оно распадается на множество не связанных друг с другом элементов?; если единство есть, то имеет ли оно природу гармонии?; и наконец, если единство бытия заключает в себе гармонию, то как эта гармония распространяется на человека или иначе: каким образом человек включен в эту гармонию?

В последнем случае мы уже переходим на уровень вопроса о смысле бытия. Ведь только в том случае, когда гармония всеобщего бытия раскрывается для человека как внутренняя скрепа и целостность его существования в мире, только в том случае бытие обретает для человека смысл. Такая постановка вопроса была особенно важна для философа, который отстаивал идею человека как высшей ценности бытия.

Всеобщий вопрос о бытии (есть ли бытие?) изначально рассматривался в философии неотрывно от вопроса о единстве бытия.

И философия всегда давала на него позитивный «ответ», стремясь лишь конкретизировать этот ответ в движении мысли от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Негативный ответ на этот вопрос в процессе философского мышления о нем невозможен, так как предполагает отказ от самого мышления. Однако как определенная мировоззренческая традиция, определяющая психологию человека, он *возможен*. Это мы увидим позже, сравнивая между собой традицию классической философии и традицию гностицизма. В этом случае чисто негативная аннигиляция мысли, мимикрируя под действительную сущую мысль, может использовать философский категориально-методологический инструментарий (а равно средства художественного творчества, не говоря уже о псевдорелигиозных формах, что в истории имело место чаще всего).

Не будучи академическим философом, Достоевский не ставит перед собой цели реконструировать весь историко-философский дискурс, опосредующий его позитивный ответ на всеобщие вопросы о сущности и смысле бытия. Он сосредотачивается на итоге процесса, вкладывая в вопрос о смысле бытия всю полноту опосредующего его содержания. Его ответ на этот вопрос предполагает *единственно возможную* в философском дискурсе трактовку бытия как единого бытия в гармоническом единстве его различных элементов.

Чтобы сказанное далее о выводах Достоевского стало понятно слушателю, попытаемся более развернуто представить эти мысли. Здесь мы будем опираться как на труды Р. Лаута, так и на работы петербургских философов, в частности Д.В. Масленникова и О.Ф. Хлебосоловой, анализировавших данную проблематику, в том числе и применительно к творчеству Достоевского.

Основание традиции классической философии, к которой следует отнести и Достоевского, можно было бы определить как учение о диалектическом единстве бытия. Ставя вопрос о единстве бытия, мы соотносим его с традицией, восходящей к Пармениду и ведущей через диалектику Логоса Платона и Аристотеля и через трансцендентализм Декарта к логике Гегеля. Как это и делал Р. Лаут в контексте своего исследования философии Достоевского. Сразу оговоримся, что мы не хотим вписывать в этот ряд мыслителей, определявших внутреннюю логику историко-философского процесса, также и Достоевского. Мы лишь ведем речь о традиции, т.е. о течении мысли, о той тенденции, к которой он примыкал.

В негативном плане вопрос о единстве бытия определяется через противопоставление указанной выше традиции мышления и самоопределения человека в мире той философской линии, которая примыкает к гностицизму. Или, во всяком случае, точнее всего проявляется при ее мыслительном соприкосновении с гностицизмом. Суть философского мышления Достоевского (равно как и его локализации в качестве «элемента» в единой ткани философии, разворачивающейся в истории и логике этой науки) как раз и определяется как одна из возможных точек соприкосновения и критического взаимоотношения этих традиций: традиции бытия и смерти, Бога и дьявола (место борьбы которых, по выражению самого Достоевского – душа человека), православия и нигилизма.

Предлагаем предварительно рассмотреть эти две традиции в той интерпретации, которую мы находим в работах проф. Д.В. Масленникова. В целом его интерпретация была основана на понимании логической философии Гегеля не только как результата, но и как той точки мышления, которая дает возможность мыслить историко-философский процесс и через него – само бытие в его единстве со всеобщем мышлением – как гармоничное целое. С Фихте и Гегелем завершается процесс развития классической философии. Здесь преодолевается материализм Просвещения и восстанавливается античное видение мира как органической целостности, но с учетом опыта последующей философии и на основе христианского мировоззрения (хоть и лютеранского, безблагодатного). Таким образом, немецкая классическая философия (и прежде всего наука логики Гегеля, понимаемая в едином интеллектуальном пространстве всего историко-философского процесса) дает ту «фокусировку» научного мышления, которое позволяет ему понимать мир как гармонию целостности и развивающегося многоразличия форм бытия и мышления. Если понимать высшее единство мира как единство абсолютного добра, что и осуществляла классическая философия, то сразу же обнаруживается несостоятельность гностического мировоззрения с его дуализмом добра и зла и скрытой апологетикой зла, распада и смерти.

В работах Д.В. Масленникова (и прежде всего в монографии «Природа логического в философии абсолютного идеализма») мы находим опыт интерпретации Науки логики Гегеля как метода, позволяющего мыслить и удержать в мышлении (как в своего рода «интеллектуальном токамаке») не-бытие как несуществующее. Другими

словами: дать развернутую дискурсивную логическую форму суждению Парменида: Бытие есть, а небытия вовсе нет.

Несколько забегая вперед (а именно: до того момента, как мы соотнесем понятия бытия и не-бытия с понятиями абсолютного добра и зла), можно сказать, что такой способ мышления позволяет одновременно осознать: 1) мир как единое гармоничное целое, воплощающее в себе начала абсолютного добра, и 2) факт наличия реального зла в действительности. Приняв эту интерпретацию как возможность, которую дает нам классическая философия, мы можем обойти вывод о целостности мира и необходимости присутствия в нем зла, который был сформулирован Н. Бердяевым в работе «Миросозерцание Достоевского»: «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода. И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир, был бы рациональный механизм. И те, которые отвергают Бога и свободу человеческого духа, стремятся к превращению мира в такой рациональный механизм, в такую принудительную гармонию».

Перечитав под влиянием работ Р. Лаута и Д.В. Масленникова «Науку логики» и «Историю философии» Гегеля, мы вполне можем не согласиться с выводами Бердяева и признать, что «мир был и есть исключительно добрый и благой», что зла как онтологической реальности вовсе нет, что суждение «Бог есть потому, что есть зло» ложно, что из него вовсе не следует, «что Бог есть потому, что есть свобода».

Бердяев писал: «Достоевский предоставляет человеку идти путем свободного принятия той Истины, которая должна сделать человека окончательно свободным. Но путь этот лежит через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию. Не прям и не гладок этот путь. На нем блуждает человек, соблазненный призрачными видениями, обманчивым светом, завлекающим в еще большую тьму. Это – путь длинный, он не знает линии прямого восхождения. Это путь испытаний, опытный путь, путь познания на опыте добра и зла. Сокращен или облегчен, этот путь мог бы быть ограничением или отнятием человеческой свободы.

Но нужны ли, дороги ли Богу те, которые придут к Нему не путем свободы, не опытным узнанием всей пагубности зла? Не заключается ли смысл мирового и исторического процесса в этой Божьей жажде встретить свободную ответную любовь человека? Но медлит человек в этом движении ответной любви к Богу. Он должен испытать сначала горькие разочарования и неудачи в любви к тленным и недостойным предметам. Благодать, посылаемая Богом человеку в пути, не есть насилующая благодать, она есть лишь помогающая и облегчающая благодать. И всякий раз, когда христианский мир пытался превратить энергию этой благодати в орудие власти и принуждения, он уклонялся к антихристианским, даже антихристовым путям, Достоевский с небывалой остротой воспринял эту христианскую истину о свободе человеческого духа». И несколько далее: «У Достоевского была идея, что без свободы греха и зла, без испытания свободы мировая гармония не может быть принята». Этот вывод Бердяева о том, что путь к Богу лежит через преодоление зла, отнюдь, не является результатом интерпретации миросозерцания Достоевского, а, напротив, выражением миросозерцания самого Бердяева. Бог допускает человеку преодолеть зло, сделав «бывшее небывшим» и «залатав прорехи» бытия, но это не значит, что без такого опыта он не примет человека, как считал Бердяев.

В итоге развития классической философии снимаются все противоположности, составляющие диалектику развития единого бытия, и оно постигается как конкретное единство, моменты различенности которого полагаются им самим как результат его деятельности. Конкретность всеобщего бытия означает то, что оно есть изначальный синтез, который сам в себе находит основания для своего аналитического различения в многообразие форм и моментов. По Достоевскому, Бог стоит у истоков абсолютного бытия, а значит для него исходным является Синтез. Человек же только должен этого синтеза достичь.

Достоевский писал: «Человек, по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе» (Из записной книжки 1864 г.). Это, без сомнения, слова, которые своей категориальной точностью составят честь любому профессиональному философу.

Впрочем, и в человеческом познании анализ не является абсолютно первым. Как показал уже Кант, познание должно предполагать

изначальный синтез (трансцендентальный синтез самосознания). То, что Кант постулировал первичность априорного синтеза, но не смог реализовать этот принцип в построении науки о нем, послужило источником тех недостатков его аналитики, за которые его прежде всего критиковал также и Гегель: «Как «Я» есть всеобщее трансцендентальное единство самосознания, которое приводит вообще в связь эмпирическую материю представлений, точно так же существуют различные виды этого соотношения, и в этом состоит трансцендентальная природа категорий и всеобщих определений мышления. Но Кант приходит к этим видам таким образом, что он их просто берет в той обработке, какую они получили в обычной логике». Из этого можно сделать вывод, что основной своей задачи, а именно – дедуцирования чистых определений рассудка, кантовская трансцендентальная логика не выполнила. Поэтому Гегель был еще более категоричен и резок в отношении кульминационного пункта трансцендентальной аналитики понятий в «Критике чистого разума» – дедукции категорий, которая осуществлялась Кантом, исходя из признания того, что сущность понятия составляет «первоначально-синтетическое единство апперцепции». Хотя в отношении самой постановки задачи он считал это положение Канта одним из самых глубоких и самых правильных взглядов, имеющихся в «Критике чистого разума».

Вспомним, что и по Платону, познание есть «припоминание» душой изначального синтеза. Поэтому исторически философия не начинается с познания отношения противоположности, но фиксирует лишь абстрактное единство, причем в форме одной из сторон противоположности бытия и мышления. Именно – в форме бытия. Мышление постигает бытие как всеобщее первоначало всего единичного, как первоначальный синтез.

Но при этом и само мышление человека возвышает себя до «всеобщего мышления», хотя бы и в пределах субъективности. Благодаря этому мышление на данной ступени развития не только может находиться и действительно находится в единстве с бытием как со всеобщей сущностью, но и определяет это единство. Начало возвышения мышления над собственной единичностью и случайностью заключается в самоопределении мышления посредством отделения истинного мышления от мнения. Критерием истинного мышления является его непротиворечивость. Этот первый шаг, с которого начинается история философии в собственном смысле слова, сделал Парменид.

Как известно, Парменид называл тех, чьи суждения несут в себе противоречие, «двухголовыми смертными»: «О том, что два противоречащих суждения не могут быть одновременно истинными, он говорит в тех стихах, где порицает отождествляющих противоположности». Однако это порицание содержит здесь скорее только требование определенности в рассуждении, а не является чем-то подобным позднейшим рефлективным суждениям вроде формального «закона» противоречия.

«Мышление истины есть мышление бытия» и одновременно – отделение мышления бытия от мышления небытия, от ничто. Мышление «ничто» невозможно. Мысль может быть только мыслью бытия, только бытием. Тот, кто утверждает обратное, просто не понимает, что он говорит, не понимает самой природы мышления. Достоевский, говоря о тех идеях, которые интеллигенция должна передать народу, подчеркивал, что эти идеи должны заключать в себе бытие, они должны быть тем, что «существует действительно, не мираж, имеет образ, форму и вес». Но очень часто именно миражами на деле оказываются порождения человеческого ума: идеи, ценности, проекты... В них нет жизни, нет бытия, они лишь мимикрируют под образ и форму мысли. Но в самой их данность, в самом присутствии в жизни заключена тайна небытия и смерти, которые стремится разгадать Достоевский (О чем он и сам сказал на исходе своего жизненного пути: «Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем»).

Как тонко заметил Р. Лаут, некоторые выдвигаемые в науке положения, вовсе не являются логическими высказываниями, но скорее представляют собой грамматические формы, которые всего лишь имитируют действительную мысль. Либо уводит нас с пути истины. «Ибо мыслить – то же, что быть... Можно говорить и мыслить лишь то, что есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать». В качестве примера Лаут говорил об идее изменения истины в истории, но сказанное им, конечно же, можно отнести не только к научным высказываниям. У Достоевского, для которого тема пустой «мысли небытия», несущей смерть, была одной из центральных, в качестве примера такой пустой мысли мы можем взять образ «фантастического» и «умышленного» Петербурга (мы не должны отождествлять мышление и его продукты – мысли или идеи – только с рассуждениями; свое мышление человек воплощает и в произведениях искусства, и в формах права и государственного строительства, и

в архитектурных проектах, и в проектах геополитических…) и все то, что несет в себе этот образ. Развитие темы «Парменид и Достоевский» мы находим также в книге Рейнхарда Лаута «Философия Достоевского в ее систематическом изложении».

В развитие традиции гармонического единства бытия, заложенной Парменидом, Сократ делает понимание бытия конкретным, введя в философский контекст учение о человеке как средоточии истины бытия. Именно Сократ выявил во всей полноте то содержание, которое имплицитно уже было заложено в поэме Парменида: всеобщее единство бытия включает в себя человека. Оно есть единство мира и человека. И Сократ ведет философов к познанию бытия через познание человека. При этом человек для него не есть что-то частное, случайное, сиюминутное. В человеке для Сократа заключен высший смысл бытия, который он может и должен раскрыть. На этом пути человек становится философом, постигая истину, и становится праведником, добродетельным и справедливым человеком, если он преобразует себя в соответствии с познанной истиной.

Как известно, Аристотель, будучи включен в сократическую линию философии, оспаривал этический рационализм Сократа. Стагирит утверждал, что человеку недостаточно лишь знать истину, чтобы следовать ей. Для этого еще требуется усилие воли. Исследователи нередко указывают и на аналогичную позицию Достоевского по этому вопросу. Русский писатель подчеркивал приоритет воли перед

Платон (428 или 427 до н.э. - 348 или 347 до н.э.)
и Аристотель (384 год до н.э. - 322 год до н.э.)

разумом в мотивации истинного поведения. И все же нам кажется, что акцентировка антисократической направленности учения о воли хоть Аристотеля, хоть Достоевского не является вполне справедливой. Дело здесь состоит в самом понимании истины Сократом, которая вовсе не соразмерна лекалам логического ratio. Думаем, что в понимании Сократа она вполне могла охватывать и сферу рассудка, и сферу воли, задавая отношения тому, что позже Гегель называл разумом. Разум заключает в себе основание как деятельности рассудка, так и деятельности воли, и определяет их согласованность и внутреннее единство. В таком случае нужно отметить, что истина не является столь слабой и недостаточной вещью, чтобы, открывшись разуму, не подчинить себе и его волю.

В целом, подход, заданный Сократом в философии, можно выразить так: истинное бытие есть истина бытия человека. Отсюда следовало по меньшей мере два важных и новых для философии вывода: во-первых, человек должен стремиться познать истинное бытие не только ради его созерцания, но прежде всего – во имя своего духовного преображения. Во-вторых, через человеке и его деятельность чистое бытие обнаруживает, полагает и осуществляет себя. А потому оно имеет практическую природу. Здесь человек и его живая индивидуальность становятся необходимыми соучастниками абсолютного в мистерии мироздания.

Именно сократовский подход к трактовке сущности и смысла бытия дал толчок к становлению философии Платона, в которой парменидовская проблема получила разрешение в идеалистическом исполнении. Если истина бытия человека составляет сущность всеобщего бытия, то эта сущность имеет ту же природу, что и сущность бытия человека. В сократовской традиции философии эта сущность понималась как мышление. Значит, по этой логике, сущность всеобщего бытия также имеет природу мышления. Не воды, не воздуха, не божественного огня, а именно мышления. Но мышления, оговорим это еще раз, понимаемого не как суетное размышление любого смертного, не как случайная рефлексия, а понимаемого так, как понимал его Парменид. То есть как всеобщего мышления, имеющего логическую природу и содержащего в себе волевой импульс.

В античности был развит способ мышления, который позволил выразить в форме понятия смысл этого синтеза, логику духа, явившего в нем себя. Логос античных философов позволил мышлению понимать Воплощенный Логос христиан. «Понятие Логоса связано с греческой

философией, в которой оно возникло и с христианским богословием, в котором оно утвердилось... Идея Логоса несомненно зародилась в метафизике, но с тем высшим умозрительным интересом, который представляет эта идея, несомненно соединяется и практический интерес самого глубокого нравственного значения».

Первооснова мира – Бог – раскрывается для религиозного миропонимания не как простая субстанция, но как Себя в Себе различающее Триединство, воплощающееся в истине человека – в Живом Логосе – и данное нам в Духе. Но всякий синтез, тем более включающий синтез культур, имеет как положительную, так и отрицательную форму. Первая – это та, что восприняла в себя учение Церкви. Вторую мы связываем со значительным духовным движением начала новой эры – с гностицизмом.

По всем моментам гностицизм – полная противоположность христианству, настоящая антирелигия: христианство монистично, гностицизм дуалистичен; христианство понимает Божественную первооснову мироздания как внутренне различенное Единство, гностицизм – как две однородные сущности; христианство возвышает природу как Божественное творение, гностицизм третирует ее как «ничто», как порождение сатаны; для христианина Божественная Мысль, Божественный Логос воплощен в человеке, для гностика между человеком и Богом – пропасть; для христианина все люди равны перед Богом, для гностика изначальна дифференциация людей; для христианина истина открывается духовно преображенной мысли, для гностика – от природы данной (правда, данной немногим) способности к мистическому созерцанию божественного; для христианина человек свободен, для гностика свобода – это только сознанная необходимость. К христианству неизбежно должна была обратиться мысль, вставшая на путь диалектического решения проблемы бытия, поставленной первыми античными философами (Парменидом). – Гностицизм фиксировал отказ мышления от ее решения.

Согласно христианскому миропониманию и воззрениям, характерным для классической философии, зло не может утверждаться как первоначало, как бытие, подобно тому, как это имеет место в отношении блага. Зло трактуется как результат действия свободной воли разумного существа, если она преступно расходится с волей Бога и с принципами установленного Им порядка бытия. Но это – последний акт свободы

воли. Творя произвол, человек выпадает из лона свободного бытия. Поэтому, чтобы мыслить бытие в его единстве, мы должны научиться понимать (и логически выражать в понятии) высшее явление бытия – явление свободы. Иначе мы не справимся с ловушкой дуализма добра и зла, следствием чего неизбежно будет имморализм, а также явная или скрытая апологетика зла и смерти. Жизнь человека только тогда является бытием, когда суть ее составляет свобода.

Противоположное понимание свободы, а именно: как своеволия, а не как внутренней гармонии личности и бытия порядка, не как права, имеет своим результатом признание бессмысленности самого бытия. Это вполне определенно показал Рейнхард Лаут в своем исследовании философии Достоевского. Если в своеволии видят нечто высшее, чего можно достичь, тогда человеку, стремящемуся к своеволию, бытие становится непереносимым, поскольку он создан как зависимое существо. Человеку, ищущему метафизической свободы, оскорбительно, что он рожден без знания о том, откуда он, куда идет и для чего предназначен, и без власти изменить существенные условия своего существования. Следствием является не самоудовлетворение, а протест. Одержимый идеей своеволия обращается не только против бессмысленности существования, но и против такого бытия, которое не содействует его собственной свободе, хотя бы оно исходило даже и от Бога, т.е. от абсолютно исполненной смысла действительности. Позиция таких людей столь эгоистична, что они, не учитывая опыт и не размышляя, приходят к выводу: в бытии нет смысла; более того, бытия не должно иметь смысл.

Теоретическое основание нигилизма – материализм, которому Достоевский противопоставляет «истинную философию». Он замечательно пишет об этом в 1864 году в своей записной книжке: «Учение материалистов – всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии – уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная». Так емко и правильно мог написать только профессионально подготовленный философ.

На одном полюсе у Достоевского – гностико-материалистический механицизм, «всеобщая косность», сведение мира к веществу. Отсюда он делает посыл к теме смысла бытия: косность и вещество – значит, смерть. На другом полюсе – Синтез (в классической философии синтез

– это идея Абсолюта в его конкретности, например, трансцендентальный синтез самосознания у Канта или синтез абсолютной идеи у Гегеля), с Синтезом абсолюта Достоевский связывает трансцендентный смысл – Бога (хотя и не отождествляет их) и далее также завершает посылок к вопросу о смысле бытия – преодоление смерти, «жизнь бесконечная».

Дуализм бытия и небытия, добра и зла представляет скрытую апологетику бессмысленности бытия, апологетику смерти. «Бытие есть, а небытия вовсе нет», – учил Парменид. Однако небытие само может заявить о себе в акте свободной воли. Здесь для разума заключен великий соблазн: если мышление единичного человека в своей рефлексии сможет помыслить небытие, разрушающее мысль как бытие и дающее видимость тому, чего нет, то и всеобщее бытие как всеобщая мысль (по Платону) может быть «разрушено», обратиться в ничто. Нигилизм (и его брат-близнец либерализм, этот своего рода нигилизм «наизнанку»), даже если он в своем разрушительном действии не выходит за пределы души отдельного человека, всегда содержит в себе посягательство на богоборчество.

Исторически это было возможно, когда изначальный, несотворенный Бог-Слово (Бог-Логос) воплотился в человека. Здесь дьявол видел для себя единственный шанс в своей борьбе с Богом. А поскольку дьявол есть радикальное зло, то и противоборство с Бугом должно иметь радикальную цель: аннигиляцию бытия в физическом и метафизическом его смысле. К этой теме искушения в пустыне дьяволом Богочеловека Достоевский возвращался все снова и снова. И гениальным усилием мысли, с чем мало что можно сравнить в истории искусства, сумел перевести евангельскую историю на современный язык притчи о соблазне миру, сказав в «Легенде о великом инквизиторе» слово предупреждения о нигилизме и либерализме как об абсолютном зле.

Но зло не соразмерно абсолюту, его абсолютность может быть дана лишь в рефлексии, но не в действительной мысли, которая всегда есть только мысль бытия. Зло, стремясь отрицать единство бытия, само не может удержаться в единстве и распадается на множество отдельных частиц, микронов зла. Бесам, как известно, «имя легион». И в евангельском сюжете, который Достоевский вынес как эпиграф к своему роману, Христу ничего не стоило поселить это множество в стадо свиней. В назидание нам и в напоминание о том, что суть человека в мышлении бытия и в делании добра. Истинный человек

– онтологически соразмерен Божественной сущности. Место же бесу – не в человеке, а в свинье.

Часто говорят о пророческом даре Достоевского. Лаут писал, что Достоевский был первым, «кто провидел и предвосхитил легион тех, кто сегодня наполняет нашу землю». В богобоязненной России XIX века нигилизм представлялся маргинальным, экзотическим явлением. Только мощный и проницательный ум великого художника и мыслителя мог до конца разглядеть метафизический корень этого явления и его неслучайность в современном мире. Тогда невозможно было представить, что уже в следующем столетии не один, а многие легионы бесов почти подчинят себе мир. Но Достоевский провидел это и мучительно размышлял о судьбах мире и значении России в этом вечном противоборстве с бесовством.

Лекция 6.
Достоевский о смысле бытия человека. Человек как высшая ценность

Сократ придал логическому вопросу о сущности бытия, поставленному Парменидом, гуманистическую направленность. Он трансформировал вопрос «Что значит быть?» в вопрос «Что есть человек?», которым Кант завершил ряд сформулированных им основных вопросов философии. Христианская мысль раскрывает суть этой трансформации, проблематизируя духовную составляющую гуманизированной *сущности* бытия в вопросе о *смысле* бытия. Достоевский в своем анализе смысла бытия продвигается от единичного ко всеобщему: от размышления человека о смысле собственного существования до вопроса о смысле бытия как такового и до вопроса о значении человека как высшей ценности бытия.

Эта логика вполне определенно прослеживается во всем творчестве Достоевского, опосредующего свои философские размышления проблемой человека. Без человека бытие абсолютно немо, отрицательность же немоты не может быть атрибутом абсолютной положительности бытия. Но без вопрошания о смысле бытия невозможен и сам этот смысл бытия: бытие бессмысленно, если никто не задается вопросом о его смысле. Природа не вопрошает бытие о смысле, поэтому без человека природа не полна, мироздание не завершено. Нельзя спрашивать у природы, каков ее смысл и есть ли он в ней, поскольку природа не может ответить на него, т.к. не в состоянии сама задаться этим вопросом.

Посмотрим, какую форму приобретает эта логика в творчестве Достоевского. Комментируя ход мысли великого писателя, Лаут пишет: «То, что человек размышляет и в процессе своего размышления ставит вопрос о смысле бытия, основывается на его особом положении во вселенной. Ему одному дано право притязать на свободу и размышлять о значении собственного существования. А в своем более полном выражении он может поднять и вопрос о смысле бытия вообще».

Вопрос о гармонии бытия в философской этике проблематизируется вопросом о том, что значит эта гармония для каждого единичного человека. От решения его и зависит то или иное отношение человека к смыслу бытия. Вопросы о сущности бытия и о его смысле имеют для

человека высшую ценность, как и сам человек имеет высшую ценность для бытия.

Эти вопросы относятся к самой жизни человека и только человек, один во всей вселенной может ставить и решать такие вопросы. И без этого он не может стать и быть человеком. Ибо невозможно быть человеком, не зная, что значит вообще: быть. Справедливо поэтому писал Ф.М. Достоевский: «Деловые люди, считающие эти вопросы пустыми и возможным жить без них, суть чернь и букашки, трава в огне». Бытие такой «травы в огне» ничтожно, мимолетно и преходяще. Человек, чтобы ощущать в себе полноту собственно человеческой жизни, должен быть уверен в том, что мир, в котором он живет, исполнен смысла. Без этого человек не может жить: «Это мое хотение, это желание мое. Вы его выскоблите из меня только тогда, когда перемените желания мои».

Давая форму этической проблематизации вопроса о смысле бытия, Достоевский избирает метод от противного. Он до предела обостряет тезис о бессмысленности и чуждости бытия для человеческого Я и анализирует вытекающие отсюда следствия, вплоть до самоубийства. Такого рода проблематизацию темы смысла бытия мы находим у мыслителя дважды: в «Записках из подполья» и в «Дневнике писателя». Причем оба текста близки друг другу и идейно, и содержательно.

Комментируя соответствующий ход мысли Достоевского, Лаут отмечает, что ставить вопрос о смысле своего бытия вплоть до вопроса о смысле бытия вообще – это исключительная прерогатива человека. Рефлексия о смысле бытия составляет, по Достоевскому, саму суть бытия человека, она непосредственно связанна с ним и неотрывна от него. При этом не имеет принципиального значения, осознает это сам человек или нет: соотнесенность со смыслом бытия наполняет всего его желания и мысли. Ребенок на подсознательном уровне верит в то, что бытие имеет смысл, и лишь разочарования и несовершенство жизни заставляет его усомниться в этом. В своей дальнейшей жизни человек может либо отвергать этот вопрос, считая его неразрешимыми, либо относить его на второй план своей жизни, заслоняя текущими делами и заботами, либо (как это делал сам писатель) превращая этот вопрос в центр своей жизни, и духовной, и самой что ни на есть земной, бытовой. Но даже отвергая этот вопрос, человек все равно живет именно им.

Вопрос о смысле бытия и о том, может ли знать его человек (Что я могу знать?) для Достоевского тесно связан с вопросом о бессмертии

человека (На что я могу надеяться?). Кант решал вопрос о бессмертии, выводя его как постулат практического разума. В него следует верить, иначе идея морального идеала лишается для человека смысла. Для Достоевского проблема стоит несколько иначе. Он идет не от морального закона, как Кант, а основывается на признании бытия Бога. Потребность души в идее бессмертия и надежда, связанная с ней, неистребима для человека. Абстрактные рассудочные суждения писатель стремится опровергнуть «верой, выводом необходимости веры в бессмертие души человеческой, выводом убеждения, что вера эта есть единственный источник живой жизни на земле – жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений…»

В «Дневнике писателя» Достоевский прямо говорит о «необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой» как об «основной и самой высшей идее человеческого бытия». Он утверждает, что «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немыслимо и невыносимо».

Говоря о своем «логическом самоубийце», монолог которого мы приведем чуть позже, Достоевский выводит его нигилизм, суждение о бессмысленности бытия и саму решимость на самоубийство именно из неверия в бессмертие: «Веры в бессмертие для него не существует, он это объясняет в самом начале. Мало-помалу мыслью о своей бесцельности и ненавистью к безгласию окружающей косности он доходит до неминуемого убеждения в совершенной нелепости существования человеческого на земле. Для него становится ясно как солнце, что согласиться жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских потребностей. Они соглашаются жить именно как животные, то есть чтобы «есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей». О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком – еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей».

Пускай человеку не дано в полной мере осознать и прочувствовать все ее значение, но он так или иначе будет возвращаться к этому вопросу вновь и вновь, связывая его с вопросом о смысле бытия. «А высшая идея на земле *лишь одна*, и именно – идея о бессмертии души

человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*». Или иначе: «Словом, идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества».

По Достоевскому, человек постоянно решает вопрос о том, имеет ли его жизнь смысл и как может согласоваться «хрустальный дворец» всеобщей гармонии и смысла со свободой человека, вплоть до свободы отринуть уже всякий смысл и «показать язык». Без этого бытие человека иллюзорно. Но и признание этой иллюзорности не спасает, так как сразу оказывается несоразмерной масштабу человеческого сознания, требующего для себя положительного значения и не довольствующегося чисто отрицательным заключением, что «все мое устройство только надувание».

Соответствующие размышления мы находим в «Записках из подполья»: «Вы верите в хрустальное здание, навеки нерушимое, то есть в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать. Ну, а я, может быть, потому-то и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет даже и украдкой языка ему выставить.

Вот видите ли: если вместо дворца будет курятник и пойдет дождь, я, может быть, и влезу в курятник, чтоб не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил. Вы смеетесь, вы даже говорите, что в этом случае курятник и хоромы – все равно. Да, – отвечаю я, – если б надо было жить только для того, чтоб не замочиться.

Но что же делать, если я забрал себе в голову, что живут и не для одного этого и что если уж жить, так уж жить в хоромах. Это мое хотение, это желание мое. Вы его выскоблите из меня только тогда, когда перемените желания мои. Ну, перемените, прельстите меня другим, дайте мне другой идеал. А покамест я уж не приму курятника за дворец. Пусть даже так будет, что хрустальное здание есть пуф, что по законам природы его и не полагается и что я выдумал его только вследствие моей собственной глупости, вследствие некоторых старинных, нерациональных привычек нашего поколения. Но какое мне дело, что его не полагается. Не все ли равно, если он существует в моих желаниях, или, лучше сказать, существует, пока существуют мои желания? Может быть,

вы опять смеетесь? Извольте смеяться; я все насмешки приму и все-таки не скажу, что я сыт, когда я есть хочу; все-таки знаю, что я не успокоюсь на компромиссе, на беспрерывном периодическом нуле, потому только, что он существует по законам природы и *существует действительно*. Я не приму за венец желаний моих – капитальный дом, с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и на всякий случай с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске. Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду. Вы, пожалуй, скажете, что не стоит и связываться; но в таком случае ведь и я вам могу тем же ответить. Мы рассуждаем серьезно; а не хотите меня удостоить вашим вниманием, так ведь кланяться не буду. У меня есть подполье.

А покамест я еще живу и желаю, – да отсохни у меня рука, коль я хоть один кирпичик на такой капитальный дом принесу! Не смотрите на то, что я давеча сам хрустальное здание отверг, единственно по той причине, что его нельзя будет языком подразнить. Я это говорил вовсе не потому, что уж так люблю мой язык выставлять. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. Напротив, я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать. Какое мне дело до того, что так невозможно устроить и что надо довольствоваться квартирами. Зачем же я устроен с такими желаниями? Неужели ж я для того только и устроен, чтоб дойти до заключения, что все мое устройство одно надувание? Неужели в этом вся цель? Не верю».

Если само по себе решение вопроса о смысле бытия человека не очевидно и, возможно, что само бытие несет его в себе как вечную тайну, скрывая от разума, то все же последний в состоянии задаться и разрешить проблему значимости этого вопроса и его практических следствиях. Такой ход мысли в целом вполне схож с кантовской логикой: если постижимость самой по себе истины мне еще нужно доказать, то вопрос о ее значимости для меня вполне может быть разрешен в пределах только разума.

При такой постановке вопроса Достоевский дает, как нам кажется, исчерпывающий ответ: если человека понимать только как природное существо, а в природе смысла нет, то, значит, нет его и для человека.

Но в таком случае человек и не должен существовать, поскольку жизнь без смысла противоречит самому понятию человека. А значит, человек как существо логически мыслящее, должен разрешить это противоречие. А именно: привести реальность в соответствии с понятием, т.е. убить либо саму природу, либо самого себя. На выбор: что возможно из этого?

Подобный ход рассуждения, соотносимый с рассуждением «подпольного человека», а также Кириллова из «Бесов», которые мы приведем дальше, Достоевский моделирует также в своем «Дневнике писателя», вкладывая его в уста самоубийца от материализма. Здесь особо акцентируется проблема бессмертия души.

«…В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать – ибо для чего бы я согласился страдать? Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я, – хоть и знаю вполне, что в «гармонии целого» участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что она такое значит, – но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание в виду гармонии в целом и согласиться жить. Но если выбирать сознательно, то, уж разумеется, я скорее пожелаю быть счастливым лишь в то мгновение, пока я существую, а до целого и его гармонии мне ровно нет никакого дела после того, как я уничтожусь, – останется ли это целое с гармонией на свете после меня или уничтожится сейчас же вместе со мною. И для чего бы я должен был так заботиться о его сохранении после меня – вот вопрос? Пусть уж лучше я был бы создан как все животные, то есть живущим, но не сознающим себя разумно; сознание же мое есть именно не гармония, а, напротив, дисгармония, потому что я с ним несчастлив. Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди соглашаются жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей. Есть, пить и спать по-человеческому значит наживаться и грабить, а устраивать гнездо значит по преимуществу грабить. Возразят мне, пожалуй, что можно устроиться и устроить гнездо на основаниях

разумных, на научно верных социальных началах, а не грабежом, как было доныне. Пусть, а я спрошу: для чего? Для чего устроиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно? На это, уж конечно, никто не сможет мне дать ответа. Все, что мне могли бы ответить, это: «чтоб получить наслаждение». Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество – обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, – не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это – чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его. Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен. Но ведь планета наша невечна, и человечеству срок – такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. И хоть это почему-то там и необходимо, по каким-то там всесильным, вечным и мертвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого.

И наконец, если б даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях – возможною и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, – то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознанья, как скрыла она от коровы, – то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная

мысль: «ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Грусть этой мысли, главное – в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться. Ergo:

Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах –

Так как природа не только не признает за мной права спрашивать у нее отчета, но даже и не отвечает мне вовсе – и не потому, что не хочет, а потому, что и не может ответить –

Так как я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) меня же самого и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это все говорю себе) –

Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупою, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унизительным –

То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, – вместе со мною к уничтожению… А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого».

Итак, жизнь материалиста лишена смысла и абсурдна. Единственный осмысленный и разумный шаг для материалиста состоит в том, чтобы убить себя. Не больше и не меньше. Здесь на самом высоком уровне понимания проблемы бытия, а именно: на уровне понимания его как духовной сущности, Достоевский, не рефлектируя о том, но лишь следуя традиции классической философии, воспроизводит ход рассуждений первого философа, т.е. Парменида: мысль о небытии является аннигиляцией мышления и аннигиляцией бытия, тотальным самоотрицанием. Теперь же мысль о бытии как бездуховной природе отрицает сама себя в лице продуцирующего ее субъекта – материалиста. Самоубийство последовательного материалиста – это реализованная парменидовская метафора «бытие есть, а небытия вовсе нет». Но в таком случае, если

бытие все-таки есть, … А в его наличности мы не можем сомневаться, ведь, даже само словосочетание «бытие есть» является тавтологией, ибо лексема бытия содержит уже само понятие бытие, а значит, и самом бытие! Если бытие есть, то оно само по себе уже *есть* опровержение материалиста и материализма.

Здесь, когда «ничто само себя ничтожит», а гностик-материалист убивает себя, философ видит лишь акт рефлексии, отрицающей отрицание бытия и тем восстанавливающей его положительность, утверждающей его осмысленность и одухотворенность. Негативная диалектика Достоевского оборачивается его позитивной метафизикой. Поэтому ответом на нигилизм революционеров («Бесы») и скептицизм циников («Братья Карамазовы») у Достоевского является осмысленность и одухотворенность человека, видящего свою истину и идеал в совершенстве Богочеловека. Именно в таком качестве человек предстает перед ним как высшая ценность бытия.

Проблема осмысленности бытия человека ставится Достоевский на подлинно онтологическом уровне. Бытие человека может иметь смысл только в том случае, если имеет смысл всеобщее бытие и «мировая гармония», о которой говорит писатель, является действительностью. Иначе вполне оправдан вопрос «человека из подполья»:

Достоевский в Европе. Рим.

«неужели ж я для того только и устроен, чтоб дойти до заключения, что все мое устройство одно надувание».

Этот вопрос, по Достоевскому, имеет глубокое практическое значение, хотя на него и нельзя сразу же получить однозначный ответ. Однако сама способность человека установить практическое значение этого вопроса подводит его к правильному решению. Если решение вопроса невозможно, то тогда жизнь человека и даже весь мир вокруг превращается в абсурд. Но в этом случае далее встает вопрос о том значении, которое имеет сознание человека. Потому что, если бы мир не имел смысла, то для человека было бы лучше оставаться на уровне животного и не иметь возможность ставить вопросы такого уровня. Ведь рано или поздно он спросит: «ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?»

Но даже если бытие человека является всего лишь экспериментом божественной (или бесовской) воли и само по себе лишено смысла, то смысла, в таком случае, вовсе не лишен сам этот эксперимент, а значит и мир, в котором он происходит. А потому у человека остается шанс как-то «вписаться» в этот смысл и найти его в себе. Данность способности мышления является не только свидетельством «существования» бытия, но и залогом достижения его осмысленности.

Таким образом, в самой своей деятельности человек полагает осмысленность своего бытия и стремится к нему. Такая цель может быть только положительной целью, заданной ориентацией на идеалы добра, причем добра абсолютного. В противном случае смысла бытия не достигается. Если человеческая деятельность не ориентируется на абсолютное добро и не использует для этого адекватные средства, не противоречащие абсолютности цели, то оказывается лишенным смысла и бытие самого человека, и окружающего его мира, общества. Общественное устройство, основанное на страданиях невинных людей, не может заключать в себе смысла и не может задавать этот смысл человеку, какие бы правильные цели он перед собой не ставил и как бы точно не прозревал для себя нравственные ориентиры.

Человек может примириться с несовершенной действительностью в виде своего рода нравственного компромисса, но от этого он не перестанет считать, что смысл его бытию может дать только действительность, адекватная цели абсолютного добра. Вспомним слова «человека

из подполья»: «Извольте смеяться; я все насмешки приму и все-таки не скажу, что я сыт, когда я есть хочу; все-таки знаю, что я не успокоюсь на компромиссе, на беспрерывном периодическом нуле, потому только, что он существует по законам природы и существует действительно. Я не приму за венец желаний моих – капитальный дом, с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и на всякий случай с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске. Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду».

Здесь, как нам кажется, Достоевский вполне определенно полемизирует если не с самим Кантом, то во всяком случае с основным посылом кантианской этики. Для последней абсолютное содержание, делающее возможным свободу человека, дано человеку только в виде нравственного долга, состоящего в том, чтобы следовать никогда не достижимому идеалу блага. Для Достоевского же само абсолютное заключено в основании самоопределения человека, если только он признает, что его бытие имеет смысл. Если самоопределение человека абсолютно и несет в себе абсолютное содержание, то значит – человек абсолютно свободен. Причем свобода это – не только отрицательная свобода, но и положительная. Именно так, как положительную свободу, мы должны понимать этот высший «дар Божий» человеку.

Таким образом, тема осмысленности бытия и смысла всеобщей гармонии (или, что то же самое: гармонии всеобщего бытия) у Достоевского переходит в тему свободы. Последнюю Достоевский осмысляет в двух тематических плоскостях.

Во-первых, как антитезу отрицательной и положительной свободы. Отрицательная свобода у него связывается с понятием рассудка (как порождения духа рационализма Нового времени и Просвещения), отрицанием жизни, самоубийством, «фуриями разрушения». Этот аспект тематики свободы мы подробно рассмотрим ниже.

Во-вторых, тематика свободы у него связывается с проблематикой добра и зла, «слезинки ребенка», теодицеи, с переходом в русло социально-этической проблематики – мнимым счастьем человека в «муравейнике» («Легенда о Великом инквизиторе»).

Но у гениального художника вся эта детализация проблемы смысла бытия и свободы не расползается по отдельным аспектам, а наоборот – сводится в единый художественный синтез. В котором-то и заключается вся суть его «ответа» на вечные вопросы! Именно такое, синтетическое

единство всех тем (а точнее сказать: всех аспектов единой темы) мы находим в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы», являющегося вершиной его творчества и заключающей в себе итог всех его исканий. Хотя эпопея, которую, по замыслу автора, должен был открыть этот роман, так и осталась незавершенной, но итог этот к моменту создания «Братьев Карамазовых» уже созрел и потому роман является цельным и именно итоговым произведением Достоевского.

Для Достоевского воплощением этого синтеза, воплощением ответа на все главные и мучительные вопросы, стал образ Христа. Здесь нет какой-то линейной рассудочной зависимости, какого-то ханжески-идеологического указания на Бога, к которому нередко прибегают тогда, когда не могут раскрыть свою позицию в дискурсивной форме (Deus ex machina). Достоевский-то как раз и дает этот ответ всем своим произведением и подводит нас к единству всех смыслов и всех вопросов.

Но то, что единый ответ на вопрос о смысле бытия и свободы нельзя облечь в форму какой-то фокуснической фразу или даже целого фокуснического рассуждения, мы начинаем понимать, лишь размышляя о том, почему великий писатель вводит в свой роман образ живого Христа и почему он вводит его именно тем способом, каким мы его находим в романе «Братья Карамазовы». Здесь удивительным образом совпадает художественный образ, результат теоретического рассуждения и жизненного опыта, совпадает эстетическое и философское, а возможно и религиозное содержание.

В дальнейшем этим вопросы творчества Достоевского мы также представим в более развернутом истолковании. Теперь же, в заключение, коснемся еще одной стороны вопроса об анти-гностической направленности творчества Достоевского. Говоря об анти-гностической направленности, мы не должны представлять дело так, что сам Достоевский стремился к преодолению гностицизма как «философии того, чего нет». Особенно к преодолению гностицизма в его изначальной исторической («классической») форме, хотя, конечно, если мы можем трактовать либерализм и нигилизм XIX века как одно из порождений и как историческую форму гностицизма, то и такого рода суждение не будет ошибочным. Попутно заметим, что прямо противоположную трактовку творчества Достоевского мы найдем в статье петербургского ученого проф. И.И. Евлампиева «Ф. Достоевский и гностическая религиозность русской философии».

И все же вопрос о смысле бытия Достоевский ставил и решал в сугубо позитивной форме, стремясь к тому, чтобы дать его положительное решение. Преодоление гностицизма явилось здесь лишь результатом, как тому и следовало быть. Результат состоял в том, что Достоевский силой своего мышления и художественного дара решал вопрос о единстве и осмысленности бытия, что уводит нас от его гностического видения мира как множественности, дисгармонии, абсурда и смерти. Но он решал этот вопрос и на следующем уровне проблемы: как вопрос о сущностном равенстве людей, либо же гностической иерархии их «пород».

Дело в том, что для христианского мировоззрения Достоевского человек свободен абсолютно и это – не только отрицательная свобода, но и свобода положительная. Свобода есть деятельное единство, поскольку субъект автономной воли (по Канту) должен быть только один. Это единство возможно лишь, если есть единство и гармония всеобщего бытия. Но тогда в этом (высшем!) определении человека не может быть градаций. И наоборот: если мы признаем градации, разные «сорта» людей, то значит для нас в мире нет гармонии и единства, а есть лишь полный плюрализм начал, диссонанс материи и духа, добра и зла.

В последнем случае также придется встать на точку зрения гностицизмом. Ведь, для гностицизма недопустимо какое-либо смешение Бога и сотворенной материи, которое отождествляется либо впрямую со злом (ближневосточные гностики), либо с небытием (александрийские гностики). Поэтому для объяснения сотворения мира привлекается посредник – демиург. В учении о демиурге – творце Вселенной – сказалось влияние неоплатонизма, восходящее к диалогу Платона «Тимей». Бог испускает из себя элементы своего существа – эоны, имеющие духовную природу. Демиург смешивает их с сотворенной им материей, и таким образом создает мир. Соответственно, демиург – создатель зла и господин в сотворенном мире. В традициях более поздних, но берущих свое начало от гностицизма, демиург зачастую впрямую отождествляется с дьяволом (у богомилов, к примеру, он носит имя Сатанаила). Человеческие души, являющиеся заключенными в материи эонами, стремятся к соединению с изначальным божеством. В помощь им Бог посылает один из высших зонов, который гностики отождествляют с Христом.

Христос, таким образом, для гностицизма – не Бог, но лишь одна из высших эманаций божества. Но и в качестве такового он не должен

мыслиться смешанным с материей. Здесь возможны два подхода, либо Христос – это только человек, пусть подвижник и праведник (как в гностическом романе «Мастер и Маргарита», в конце которого нечистая сила показана в образе демиурга). Либо, гностики будут настаивать на том, что природа Христа – чисто духовна. Его же присутствие в земной жизни – лишь фантом, призрак. С подобным учением о бестелесной природе Христа выступил в IV веке нечестивый Арий, внесший на долгие годы значительный раскол в церковь, породивший многие производные ереси. Не случайно именно германские племена, прежде всего готы, были арианами. Это арианство никуда не ушло, прочно войдя в систему европейских ценностей и в конечном итоге – в идеологию постмодернисткого либерализма, для которого нет ни действительного равенства людей, ни свободы, ни добра, ни зла, ни красоты, ни уродства.

Но даже этот призрачный Христос не может даровать спасение всем людям: если для христианства «перед Богом все равны», равны прежде всего в своей свободе, то важнейший постулат гностицизма состоит в изначальном неравенстве людей, в иерархии личностей. Вот что пишет об этом серьезный исследователь данного вопроса М.Э. Поснов: «На человека гностики смотрели как на микрокосм, состоящий из души и тела, в нем отражались три принципа универса – Бог, демиург и материя, но в различной степени. Вследствие этого они делили людей на три класса: пневматиков, в которых имел перевес Божественный дух из идеального мира; психиков, у которых имело место смешение духовного начала жизни с материей; и соматиков или гиликов, в которых господствовало материальное начало... Этические требования или практические правила относительно поведения людей у гностиков могли быть обращены только к психикам». Так «теоретически» узаконивалось деление людей на существ высшего и низшего порядка.

У того же автора читаем далее: «Центральною проблемою гностической этики является вопрос об отношении к материи, плоти и ее влечениям. Вопрос этот решается противоположно: одними в аскетическом смысле, другими в смысле либертинизма. Оба решения исходили из дуалистического воззрения на мир и на материю тела, как источник зла или греха. Такие серьезные гностики, как Сатурнил и Маркион, презирая тело, запрещали всякие для него наслаждения и удовольствия, в особенности в пище, отрицали брачную жизнь, чтобы избежать смешения с греховной материей. Другие, как николаиты, большинство

офитов, карпократиане – говорили о чувстве горделивого превосходства чувства над материей – что чувственность должна быть побеждена через удовлетворение ее чувственными наслаждениями; нет ничего такого, что могло бы связать дух или победить его. Отсюда полный антиномизм. Иногда одна крайность переходила в другую. Так, например, свое основное требование, что нужно изнурять плоть, николаиты сначала думали исполнить путем строго аскетизма, а потом сочли за лучшее достигать той же самой цели при помощи крайнего либертинизма».

Гностическое деление людей на «сорта» свойственно европейскому мировоззрению и системе европейских ценностей, оно вполне согласуется с присущим всем германским племенам расизмом и его практическим плодам: начиная от геноцида славян эпохи Карла Великого, от организованного англо-саксами геноцида на американском континенте, от системы прямого рабства как основы экономики Великобритании и других стран Западной Европы в XVI – XIX вв. с последующим переходом в режим колониализма и вплоть до идеологии национал-социализма середины XX века и идеологии «золотого миллиарда» либерализма XXI столетия.

Напротив, христианское мировоззрение Достоевского требовало от него видеть в каждом человеке образ Божий и видеть человека в любом, даже в последнем злодее и каторжнике. Религиозная идея всеобщего равенства людей входит в диалектическое противоречие с внешним различием их ума, воли, культуры, личных заслуг или заслуг их предков и т.п. Но это именно диалектическое противоречие, не разрушающее ни равенства, ни различия, а являющаяся конечным источником развития общества и человека. Если бы идея равенства и ее самое определенное внешнее выражение – право – не пробивали бы себе дорогу в истории человечества (на 99% являющейся историей рабства и эксплуатации человека как вещи), общество как особая сфера бытия не могло бы состояться, а значит, не могло бы развиться и само продуктивное различие между людьми.

Идея равенства выражена Достоевским в двух измерения. Во-первых, применительно к отдельному человеку. Во-вторых, в его понимании народа как носителя истины. Народ как единый субъект никогда не мог бы сложиться, если бы в людях не присутствовала идея взаимного признания друг друга как сущностного свободного и достойного субъекта.

Понимание идеи равенства в его первом, «индивидуальном», аспекте наиболее полно (и, наверное, исчерпывающе) было раскрыто писателем в «Преступлении и наказании». Родион Раскольников рассуждает: « Позволь, я тебе серьезный вопрос задать хочу… Я сейчас, конечно, пошутил, но смотри: с одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому не нужная и, напротив, всем вредная, которая сама не знает, для чего живет, и которая завтра же сама собой умрет. Понимаешь? Понимаешь?

– Ну, понимаю, – отвечал офицер, внимательно уставясь в горячившегося товарища.

– Слушай дальше. С другой стороны, молодые, свежие силы, пропадающие даром без поддержки, и это тысячами, и это всюду! Сто, тысячу добрых дел и начинаний, которые можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченные в монастырь! Сотни, тысячи, может быть, существований, направленных на дорогу; десятки семейств, спасенных от нищеты, от разложения, от гибели, от разврата, от венерических больниц, – и все это на ее деньги. Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощию посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу: как ты думаешь, не загладится ли одно крошечное преступленьице тысячами добрых дел? За одну жизнь – тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика! Да и что значит на общих весах жизнь этой

«Дом Раскольникова» в Санкт-Петербурге (Гражданская ул., дом 19)

чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна».

Именно реализация этой идеи приводит Раскольникова к отчуждению от остальных людей. Отказываясь видеть в Другом равную себе и свободную личность, Раскольников тем самым убивает личность в себе. Но более подробно мы рассмотрим этот вопрос в лекции, посвященной значению представлений о праве и справедливости в мировоззрении Достоевского. К своему личному пониманию сущностной природы равенства людей Достоевский шел трудной дорогой познания. Его изначальное сочувствие к «униженным и оскорбленным» и их понимание обрело свои ясные формы на каторге, когда как бы в ответ на реплику поляка о ненависти «к этим разбойникам» Достоевский вспомнил свою детскую встречу с мужиком Мареем и увидел за внешней разбойничьей кажимостью святую сущность народа. Тогда представление о субстанциальном равенстве личностей обретает полноту и духовную наполненность.

Учение Достоевского о народе как главном субъекте социального развития, носителе истины было основано именно на христианском понимании идеи равенства и свободы людей. Трудно представить себе, как мог бы произойти из гностического мировоззрения (если бы Достоевский в самом деле был гностиком, как это утверждал проф. И.И. Евлампиев) взгляд на народ, подобный тому, который столь убежденно высказывал Достоевский, особенно в «Дневнике писателя», как трудно найти более анти-гностический по итогу своему роман, чем «Преступление и наказание», попутно заметим также, что по Достоевскому, лучшие из русских социалистов именно в таком, народном, смысле понимали социалистические фразы о свободе, равенстве и братстве. Хотя сами, может быть и не отдавали себе в этом отчета. Но об этом мы будем вести речь отдельно.

Анти-гностический пафос можно почувствовать и в эволюции братьев Карамазовых. Изначально их, кажется, вполне можно соотнести с основными гностическими типами: пневматик Алеша; психик Иван; и соматик Дмитрий. Особенно характерен гилизм Дмитрия, его явное «дионисийское» начало, которое он вполне в духе гностицизма не может подавить в себе. Сам голос плоти, его специфическое «сластолюбие», заявляет о себе как о «темном», собственно «карамазовском» начале.

Но у Достоевского здесь нет предопределенности. Дмитрий, сознательно принявший в конце романа участь невинной жертвы, все более приобретает черты праведника, проступающие с нарастающей ясностью через его «гилический» образ. Можно предположить, что, если бы Достоевский смог закончить свою эпопею, он показал бы развитие этого процесса.

С другой стороны, Алешу, этого одухотворенного «пневматика», писатель был готов провести через нравственное падение и довести до умысла на цареубийство (может быть самое страшное для Достоевского преступление, о реальных покушениях на которое он, по свидетельствам современников, не мог говорить без содрогания), однако с последующим нравственным воскрешением, возможно во время смертной казни. В любом случае нравственное начало оказывалось во власти свободной воли человека. Человек свободен от своей природной определенности, которая вовсе не означает для него предопределенности. Он сам отвечает за свое духовное и нравственное развитие, возвышаясь над всякой природной заданностью.

В таком положительном решении вопроса об осмысленности бытия и свободе воли всякого человека Достоевскому виделось огромное практическое значение. Мы только должны не на уровне абстрактного суждения, а в конкретности живой мысли раскрыть для себя, что именно несет в себе содержание, обуславливающее положительное решение человеком вопроса о смысле его личного и о смысле всеобщего бытия. Свобода не может быть присуща в большей или меньшей мере. Она может быть дана только как полнота, как целостность и конкретность единства бытия человека. Отсюда следует гуманистическая идея о всеобщем равенстве людей, имеющих своей субстанцией свободу, и общий вывод Достоевского о высшей ценности человека.

Поэтому оправдана конечная мысль, которую высказывает Лаут в качестве общего итога своего истолкования Достоевского: «Мы должны сами творить добро и через наше нравственное деяние привести мир к освобождению от греха и смерти души».

Лекция 7.
Метафизика добра и зла

Вопрос о смысле личного бытия человека и смысле всеобщего бытия неразрывно связаны между собой. Ведь невозможно положительно решить вопрос о смысле личного бытия и отрицательно о смысле всеобщего. В таком случае мы снова должны были бы решать для себя вопрос о единстве и гармонии всеобщего бытия, за которым для нас встанет проблема невозможности гармонии между добром и злом, или иначе: между бытием, которое «есть», и небытием, которого вовсе нет. Человек не может нащупать в себе точку осмысленности бытия и положительно решить вопрос о значении и смысле своего существования, зная, что в мире есть зло.

Достоевский предельно радикально определяет эту проблему: речь не обязательно должна идти о вселенском зле. Даже единичное, вполне бытовое, зло, с которым вроде бы можно и смириться, само по себе уже должно свидетельствовать о бессмысленности бытия на всех его уровнях: от всеобщего до личностного. Так возникает знаменитая тема «слезинки ребенка». Речь идет о двух историях, рассказанных Иваном Карамазовым. Радикальность поставленной проблемы усиливается тем, что обе они не являются плодом художественного вымысла. Первая – о том, как «интеллигентный образованный господин и его дама секут собственную дочку, младенца семи лет, розгами» (эта история воспроизведена Достоевским по материалам судебного дела, которое в подробностях обсуждалось им в «Дневнике писателя»), вторая – о том, как генерал затравил крепостного мальчика собаками.

Отталкиваясь от этих двух фактов вселенской несправедливости, Иван Карамазов делает вывод о неизбежности бунта человека против Бога. В философском смысле ход его рассуждений был столь важен для Достоевского, что есть смысл привести достаточно обширный фрагмент из текста «Братьев Карамазовых»:

«Слушай меня: я взял одних деток для того, чтобы вышло очевиднее. Об остальных слезах человеческих, которыми пропитана вся земля от коры до центра, я уж ни слова не говорю, я тему мою нарочно сузил. Я клоп и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено. Люди сами, значит, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что

станут несчастны, значит, нечего их жалеть. О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравновешивается, – но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу же согласиться! Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю, – мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую. Но вот, однако же, детки, и что я с ними стану тогда делать? Это вопрос, который я не могу решить. В сотый раз повторяю – вопросов множество, но я взял одних деток, потому что тут неотразимо ясно то, что мне надо сказать. Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию? Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна. Иной шутник скажет, пожалуй, что все равно дитя вырастет и успеет нагрешить, но вот же он не вырос, его восьмилетнего затравили собаками. О, Алеша, я не богохульствую! Понимаю же я, каково должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землею сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: «Прав ты, Господи, ибо открылись пути твои!» Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: «Прав ты, Господи», то уж, конечно, настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры. Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так

случится, что когда я сам доживу до того момента али воскресну, чтоб увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: «Прав ты, Господи!», но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачонком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к «Боженьке»! Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему! А если так, если они не смеют простить, где же гармония? Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю».

Негативная этика Достоевского, радикально ставящая проблему абсолютности единичного зла, имеет непосредственное онтологическое основание. Действие человека, допускающего зло и творящего зло, в буквальном смысле слова потрясают основы мироздания. Ведь, если в мире есть хотя бы один-единственный акт зла, хотя бы одна «слезинка ребенка», то в нем уже нет гармонии. Если мир создан Богом, то он

должен быть сотворен как образ абсолютного добра. И даже единичный акт зла не может быть совершен Богом.

Для гностика здесь два возможных варианта ответа: Либо мир создан не Богом (ведь, Бог по самому понятию своему не может творить зло), а посредником-демиургом, который допускает смешение добра и зла. Либо Бога и абсолютного добра нет, но тогда мир оказывается полным злом, небытием, прикрытым лишь тенью внешней видимости, пустой субъектностью без сущности, бессодержательной рефлексией.

И в том, и в другом случае торжествует небытие и зло. Раз Бога нет, значит все можно, – говорит один из героев Достоевского. Здесь уже не так важно: нет Бога вообще или нет только в соприкосновении с нашим миром. И в том, и в другом случае мир оказывается воплощенным злом и небытием. Если в силу какого-то недоразумения есть противоречие между небытием мира и его внешним существованием, то это противоречие должно быть разрешено. Но может оно быть разрешено только через отрицание мира, отказ от него. Отсюда и тема в размышлении «смоделированного» героя из «Дневника писателя»: Убить природу или убить себя?

Николай Бердяев в своей книге «Миросозерцание Достоевского» обращает внимание именно на то, что доведя понятие зла до предела, Достоевский связывает его с понятием небытия (как и наоборот). Небытийность зла, как точно подметил русский философ, проявляется прежде всего в его пошлости, мелкости, в прямом и точном смысле – в его ничтожности, что художественно выражено в образе «отца зла»: «Черт у Достоевского не есть уже соблазнительный и прекрасный демон, являвшийся в «красном сиянии, гремя и блистая, с огненными крыльями». Это – серый и пошловатый джентльмен с лакейской душой, который жаждет воплотиться в «семипудовую купчиху». Это дух – небытия, подстерегающий человека. Последний предел зла – пошлость, ничтожество и небытие». Заметим, что этот образ «пошлого черта»,

до которого не дошел даже Гете с его элегантным Мефистофелем, позже «взял на вооружение» Томас Манн. Черт Адриана Леверкюна – это прямая литературная цитата из «Братьев Карамазовых».

Итак, вопрос о смысле бытия Достоевский развивает до уровня вопроса о сущности добра и зла и вопроса об ответственности Бога за зло, существующее в сотворенном им мире. Последний вопрос в философии называется вопросом о теодицеи, т.е. об «оправдании Бога».

Далее мы увидим, что Достоевский не только раскрывает суть этой проблемы до ее последней глубины, но и последовательно решает эту проблему. Причем теодицея Достоевского осуществляется вполне в соответствии со святоотеческой традицией: Бог не творец зла. Бог дал человеку его высший дар – свободу, которую не желает отнять у него.

Тема свободы – центральная в творчестве Достоевского. «У Достоевского, – писал Николай Бердяев, – есть поистине гениальные мысли о свободе, и нужно их вскрыть. Свобода для него есть и антроподицея и теодицея, в ней нужно искать и оправдания человека и оправдания Бога. Весь мировой процесс есть задание темы о свободе, есть трагедия, связанная с выполнением этой темы. Достоевский исследует судьбу человека, отпущенного на свободу. Его интересует лишь человек, пошедший путем свободы, судьба человека в свободе и свободы в человеке. Все его романы-трагедии испытание человеческой свободы. Человек начинает с того, что бунтующе заявляет о своей свободе, готов на всякое страдание, на безумие, лишь бы чувствовать себя свободным. И вместе с тем человек ищет последней, предельной свободы».

Благодаря дару свободы человек оказывается способен различать добро и зло. И в том, что в мире есть зло, виновен только сам человек. Конечно, можно отнять у человека его свободу, тогда он не будет творить зла. Но, потеряв высший дар Божий, человек перестанет быть человеком, а станет «насекомым», человечество превратится в гигантский муравейник. А как же зло? По мысли Достоевского, зло тогда вовсе не прекратится, но, наоборот, станет злом тотальным, воплощенном в этом «всемирном муравейнике», убившем свободу и обратившим в ничто человека.

В «Легенде о Великом инквизиторе» мы видим именно эту концепцию, выраженную средствами художественной литературы. Богочеловеку, даровавшему человеку свободу, противостоит инквизитор, могущий эту свободу отнять, причем отнять не внешним образом,

а парализовав ее в самих основаниях человеческой воли. Богочеловек видит, что вместе со свободой в мир приходит зло. Ради простого бытия человека можно было бы принять это зло, примириться с ним. Но Богочеловек не принимает зло, не мирится с ним, не терпит его. Но и не отвергает свободу человека. Его путь принципиально другой, выпадающей из ложного выбора между свободой и злом.

Богочеловек как Бог сострадает человеку, терпящему зло, и как Человек добровольно претерпевает его вместе с другими людьми, мучается им. Но Он этими муками утверждает абсолютный приоритет бытия и свободы человека и через них указывает истинный путь преодоления зла. Прокомментируем онто-этический смысл смерти и воскресения Богочеловека, обращаясь к трудам философов.

Приблизиться к его пониманию нам позволяет удачный фрагмент из «Философии религии» Гегеля: «Для истинного сознания духа в смерти Христа уничтожена конечность человека. Эта смерть природного имеет, таким образом, всеобщее значение; уничтожено конечное, вообще уничтожено зло. Таким образом, мир примирен, благодаря этой смерти *мир в себе* освобожден от зла. В истинном понимании смерти появляется, таким образом, *отношение субъекта как такового*. Здесь прекращается простое *рассмотрение* истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожил…».

Вряд ли Достоевский был знаком с этим текстом, но содержательно близкие к нему фрагменты из гегелевской «Истории философии» он, конечно же, знал и мог найти в них некоторое созвучие своим размышлениям, когда искал пути воплощения в художественном образе этого «всеобщего значения» смерти Христа, через которую «мир *в себе* освобожден от зла». Здесь стоит вспомнить о том интересе, который проявлял Достоевский к опытам художественного осмысления и рефлексивной интерпретации смерти Христа.

Прежде всего здесь показательно его отношение к картине Ганса Гольбейна-младшего «Труп Христа», встреча с которой художественно описана в книге Юрия Селезнева: «По дороге Федор Михайлович уговорил жену на день задержаться в Базеле, где в картинной галерее хранилось известное ему по, описаниям и давно мучившее его сознание полотно Ганса Гольбейна-младшего «Труп Христа».

Ганс Гольбейн Младший. Мертвый Христос в гробу.

Это была страшная картина. Спаситель – и на кресте, и снятый с креста – по обычаю изображался всегда в покое и величии телесной красоты, как бы не тронутой смертными мучениями, не подверженной разрушительным законам разложения. Гольбейновский Христос перенес неимоверные страдания: израненный, иссеченный ударами стражников, в синяках и кровоподтеках – следах побиения каменьями, в ссадинах от падений под тяжестью креста. Глаза его полуоткрыты, но – и это, может быть, самое ужасное – в них мертвая остекленелость; губы судорожно застыли, словно в оборвавшемся на полуфразе стоне: «Господи! Отец мой, зачем ты оставил меня...»

Достоевский и сам будто окаменел перед жутким откровением образа; и вдруг его охватило ощущение, будто он снова в той каторжной бане...

Анна Григорьевна не выдержала, ушла в другие залы. Когда вернулась минут через 20, Федор Михайлович стоял, застывший на том же месте, в глазах его она увидела смятение и страх.

– От этой картины вера может погибнуть, – только и сказал он.

Потом уже, все еще взволнованный и подавленный, говорил:

– Когда смотришь на этот труп измученного человека, рождается страшный, особый вопрос: если такой точно труп – а он непременно должен был быть точно такой – видели все ученики его, его будущие апостолы, стоявшие у креста, веровавшие в него и обожавшие его, то как, каким образом могли поверить они, глядя на него, что тело этого мученика может воскреснуть?

Если так ужасна смерть и так сильны, неопровержимо-наглядно сильны законы природы, то где же их одолеть и какая непостижимая сила внушает веру в возможность их преодоления?

При взгляде на эту картину природа мерещится в виде какого-то исполинского, неумолимого и немого зверя или, вернее даже, гораздо вернее, хоть и странно думать так, в виде какой-то громадной слепой машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное

существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для проявления этого существа...

В чем же тогда он, высший смысл законов природы, по которым она с холодным безразличием отправляет даже единственное, неповторимейшее из своих созданий в бездну небытия своей темной утробы? Или действительно высший смысл именно в этой бессмысленности: и страсти духовные, муки совести, полет мысли, порывы творческого вдохновения, неколебимость веры не более чем чудовищная ухмылка над бедным человечеством, пустая игра воображения, чтобы хоть на краткий миг забыться, отвлечься от жуткой неминуемости этой последней правды, от этого вселенского, паучьи ненасытного бога – чрева? И пока не пришел твой черед идти на заклание, пока не выпал твой номер в этой бешеной круговерти слепого колеса всемирной рулетки – живи, человече, для своего маленького личного пуза, все тебе дозволено, ибо все только на мгновение, ибо вечно одно только это, бездонное, невообразимое чрево...»

Репродукция этой картины висела в рабочем кабинете писателя в период работы над «Легендой о Великом Инквизиторе». Так что Достоевский, видимо, должен был все вновь и вновь обращаться к ней в попытках найти самую удачную форму ответа на нигилистическую интерпретацию и самого образа Богочеловека, и смысла его смерти и воскресения. Таким ответом стал, как нам кажется, финал «Легенды о Великом Инквизиторе»: «Когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ».

Давая поцелуй любви инквизитору, осудившему его на казнь, Богочеловек еще раз подтверждает, что он готов снова пройти смерть ради низвержения зла и утверждения свободы человека. В этом единственном ответе, который дает Богочеловек инквизитору на все его увещевания и на саму угрозу казни, заключен акт абсолютной любви, признание цельности и непреодолимости бытия, веры в его абсолютное и вечное «существование».

Лекция 8.
Бытие и воля к жизни

В смерти и Воскресении Богочеловека непосредственно открывается тот смысл, до которого так трудно дойти путем философской рефлексии: бытие есть, а небытия вовсе нет. Есть жизнь, но нет смерти. Если путем размышления или путем более глубинного познания человек поймет, что нет небытия, нет смерти, то бытие обретет для него истинный смысл.

Заметим, что не только крайний вывод гностицизма о том, что тайну бытия составляет ничто, но даже и начальный его посыл об амбивалентности добра и зла, бытия и небытия, лишает жизнь человека и всеобщее бытие смысла. Ведь, если добро и зло, свет и тьма, восток и запад, истина и ложь существуют в равной мере и между ними возможен для человека выбор, то уже сама возможность такого выбора делает жизнь как осмысленное «пребывание в состоянии бытия» и истину чем-то зависящим от случайности, от произвола, а потому все равно бессмысленной, как бессмысленным оказывается и сам выбор. Добро ли, зло ли выбираю я – какая в конечном итоге разница? Уравнивание зла и добра, небытия и бытия точно так же лишает последнее смысла, как и его полное отрицание. И только понимание человеком того, что небытия и смерти нет, доставляет выбору человека смысл. Все дело здесь именно в самом выборе.

Думаем, что здесь для Достоевского оказывалось актуальным понимание ограниченности природы сознания и рассудка, который не может вместить в себя все те основания, которые делают волю человека моральной, а его поступки нравственными. Вот как говорил он об этом устами «человека из подполья»: «Что знает рассудок? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет. Я подозреваю, господа, что вы смотрите на меня с сожалением; вы повторяете мне, что не может просвещенный и развитой человек, одним словом, такой, каким будет будущий человек, зазнамо захотеть чего-нибудь для себя невыгодного, что это математика. Совершенно согласен, действительно математика. Но повторяю вам в сотый раз, есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже

вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб иметь право пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь это свой каприз, и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях. А в частности, может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, – потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность. Иные вот утверждают, что это и в самом деле всего для человека дороже; хотенье, конечно, может, если хочет, и сходиться с рассудком, особенно если не злоупотреблять этим, а пользоваться умеренно; это и полезно и даже иногда похвально. Но хотенье очень часто и даже большею частию совершенно и упрямо разногласит с рассудком и… и… и знаете ли, что и это полезно и даже иногда очень похвально?»

Критическое отношение Достоевского к способности рассудка было результатом глубокого проникновения в диалектику человеческой души и многолетнего опыта писателя, связанного с анализом жизни человека в обществе, мотивов его поведения, способов выбора между добром и злом. Но в то же время отношение к способности рассудка было вполне созвучно той его критике, с которой Достоевский был знаком по работам Гегеля и, вероятно, в несколько меньшей степени, Канта. А также косвенно, через труды А.С. Хомякова и И. Киреевского, которые опирались на учение немецких классиков.

Разделение способности мышления на рассудок и разум было предложено Кантом в «Критике чистого разума». Кант называл рассудок способностью подводить чувственный материал под категории, облекая его в форму логических суждений. Разум же он связывал со способностью ставить перед познанием цели, видеть границы и возможности познания, определять идеал чистого разума.

В дальнейшем Фихте, Шеллинг и Гегель увидели в рассудке ограниченную форму новоевропейского ratio, аналог механистической трактовки природы, перенесенной на человека. Для новоевропейского сознания рассудок представлялся идеальной счетной машиной, без всякого на то права оперировавшей своими категориями как определениями самих по себе вещей. Категории рассудка – это застывшие логические понятия. Их совокупность не представляет собой живое

органическое единство сознания, а скорее, является мертвым агрегатом отдельных формул и определений, которые ratio комбинирует по законам формальной логики.

Характеризуя рассудочный способ мышления, Гете писал:

> Иль вот: живой предмет желая изучить,
> Чтоб ясное о нём познанье получить,
> Учёный прежде душу изгоняет,
> Затем предмет на части расчленяет
> И видит их, да жаль: духовная их связь
> Тем временем исчезла, унеслась!

Именно с представлением о рассудке как единственной форме мышления связана основная характеристика новоевропейской метафизики, видящая в ней прежде всего радикальный рационализм. Здесь мир делится на ratio без остатка и изнанкой механистической картины мира является столь же механистическая модель мышления. Поэтому не случайно А.Н. Павленко в своих «Лекциях о Достоевском» посчитал необходимым специальной рассмотреть новоевропейский рационализм как идейную предпосылку идеологии Просвещения, против которой, как он справедливо отмечает, «восстал» Достоевский.

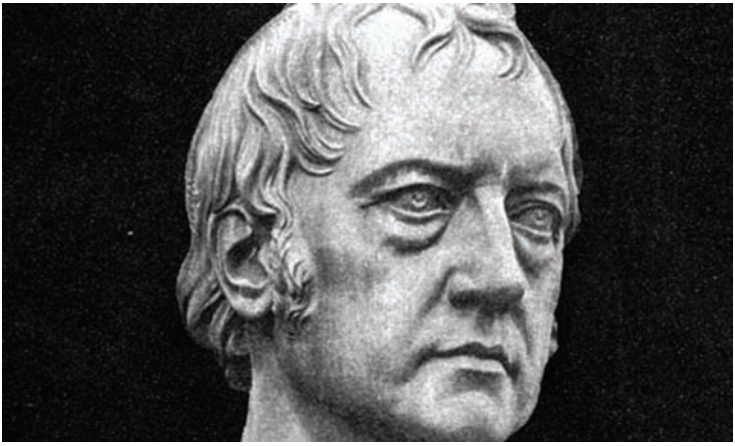
А.Н. Павленко умело и убедительно поводит читателя к мысли о том, что современный Достоевскому нигилизм является прямым продолжением идеологии Просвещения, и великий русский писатель вполне осознавал это. Нигилизм как мировоззрение, вожделеющее к «ничто», к тому, что невозможно не помыслить, ни назвать, именно переходит ту границу, у которой остановилось Просвещение и которую Павленко называет у границей «человеческого». Круг замкнулся: новоевропейский рационализм был гносеологическом слепком с дуалистической онтологии механицизма, для которого есть только атомы и пустота пространства. Положенный в рационализма основу гностицизм механицизма со временем трансформировался в гностицизм социального нигилизма с его этическим дуализмом добра и зла, которое неизбежно скатывается в прямую «этику зла». О чем и говорит нам сегодня Достоевский, прежде всего в «Легенде о Великом инквизиторе».

Поэтому великому мыслителю нужно было не только разоблачить зло и указать на его истоки, но показать пути, по которым разум может прийти к добру.

Немецкие классики, видя ограниченность новоевропейского ratio, критикуя рассудочную форму познания, стремились преодолеть его не на пути иррационализма, а в разработке учения о более высокой форме рационального познания – разуме. Исключение, может быть составлял, лишь Шеллинг, который основывал высшую способность познания на интеллектуальной интуиции, имевшей иррациональную природу.

В «Феноменологии духа» Гегеля, содержащей учение о развитии сознания, форма рассудка соответствует принципу абстрактной отрицательности, воплощающейся в деятельности всеобщего отрицания и разрушения. Именно этой абстрактной отрицательности, по Гегелю, соответствует, бесовское начало, собственно сам дьявол, которого философ определял «как само по себе злое и ложное, превращенное в особый субъект». Рассудок – форма мышления, в которой мир постигается в виде отдельных, законченных определений, которые, однако, ею не связываются во внутреннее единство. Рассудок настаивает на различенности этих определений и их взаимного отрицанию, доходящему до полного уничтожения.

Можно сказать, что рассудок – феноменологическое определение бесовского начала в человеке, если абстрактная отрицательность – его логическое определение. Рассудок противостоит как абстрактный нерасчлененности чувственного сознания, так и разуму, сводящему определения рассудка в духовное единство. Рассудок, таким образом, является выражением препятствия на пути развития мышления. «Сам грех,



Г.В.Ф. Гегель (1770-1831)

– писал столетием позже П.А. Флоренский в своем знаменитом труде «Столп и утверждение истины», – нечто вполне рассудочное, вполне по мере рассудка, рассудок в рассудке, диавольщина, ибо Диавол-Мефистофель – голая рассудочность. Но именно потому, что он – рассудок по преимуществу, он обессмысливает все творение Божие и самого Бога, лишая его перспективной глубины и выражая из почвы Абсолютного, все располагает в одной плоскости, все делает плоским и пошлым. Ведь что иное есть пошлость, как ни наклонность открывать все, что зримо, от корней его и рассматривать как самодовлеющее и, следовательно, неразумное, т.е. – глупое. Диавол-Мефистофель, этот Чистый Рассудок, и есть Чистая Пошлость, потому-то он и видит одну только глупость. А грех – начало неразумия, начало непостижимости и тупой, безысходной остановки умозрения. Он – «льстиво-мудрый», по песнопениям св. Церкви – завлекает в мнимую мудрость и тем отвлекает от подлинной». Кстати, впервые художественно изобразил черта в форме пошлости именно Достоевский, о чем нам еще предстоит сказать.

У Гегеля разум – это высшая способность познания, которая может дать не только анализ, т.е. разъединение, расчленение объекта мышления, но и его синтез, объединяющий себе все характеристики предмета, включая его противоположности. Таким образом, разум способен выдержать реальные противоречия, которыми полон действительный мир, более того – он мыслит именно в этих противоречиях и через них. «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречий – критерий заблуждения, – писал Гегель. В снятом виде, т.е. преодолевая старые формы, но при этом и сохраняя их действительное содержание, разум может удерживать в себе внутреннее ощущение, чувство, представление и сам рассудок, а потому апелляция к разуму избавляет от необходимости ссылать на иррационализм там, где мы не можем ухватить стихию, противоречивость и многозначность действительности. Т.е. дать познанию ту «духовную связь», о которой говорил Гете.

Впрочем, Достоевский совсем не был гегельянцем, во всяком случае в том смысле, в каком гегельянство существовало в XIX столетии. Терминологически он также не проводил различия между рассудком и разумом. Но в своей критике рассудочной формы мышления русский писатель определенно продолжает традиции немецкой классики, с которыми он был знаком. С той лишь разницей, что рассудку он противопоставляет форму мышления, которую не маркирует как разум. Такой

формой мышления для него оказывается сама волящая жизнь. Жизнь как воля, в ее понимании Достоевским, вполне может быть названа мышлением, если только под мышлением мы понимаем не только рассудочное размышление, но вслед за Гегелем – субстанцию-субъект всякой способности познания и способности воли.

Примерно об этом говорит Гегель в своей главной книге о способности воли, т.е. в «Философии права». «Те, кто рассматривают мышление как особую своеобразную способность, отделенную от воли, в качестве также своеобразной способности и даже ставят мышление ниже воли, особенно доброй воли, сразу же обнаруживают, что ничего не знают о природе воли; это замечание нам еще часто придется делать, говоря о данном предмете. Если одна определенная здесь сторона воли, абсолютная возможность абстрагироваться от любого определения, в котором я себя нахожу или которое положено мною в меня, бегство от всякого содержания как ограничения,– если одна эта сторона есть то, к чему воля определяет себя как к свободе или что представление фиксирует для себя как свободу, то это негативная, или рассудочная, свобода. Это свобода пустоты, которая, возведенная в действительный образ и страсть, оставаясь вместе с тем только теоретической, представляет собой в области религии фанатизм индусского чистого созерцания, а обращаясь к действительности, становится как в области политики, так и в области религии фанатизмом разрушения всего существующего общественного порядка и устранением всех подозреваемых в приверженности к порядку, а также уничтожением каждой пытающейся вновь утвердиться организации. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей; она полагает, правда, что стремится к какому-либо позитивному состоянию, например к всеобщему равенству или к всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет позитивной действительности этого состояния, ибо такая действительность тотчас же установит какой-либо порядок, какое-либо обособление как учреждений, так и индивидов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности возникает самосознание этой отрицательной свободы. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже для себя может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого – лишь фурией разрушения».

В этом фрагменте старший современник Достоевского не только соотносит единство познания и воли (т.е. того, что в своей совокупности

и называется жизнью) с мышлением, прямо называя их мышлением. Но и противопоставляет это мышление рассудку и рассудочному пониманию свободы. Последнее, т.е. толкование сути свободы рассудком, может знать ее только как отрицательную свободу, а последняя, в свою очередь, неизбежно оборачивается разрушением. Эти слова великого философа могли бы служить прекрасным комментарием к рассуждениям о свободе Кириллова из «Бесов», которые и заканчиваются точно призывом к самому радикальному разрушению – к разрушению жизни, самоубийству.

Здесь, в этих рассуждениях Кириллова, все сходится в нескольких фразах: и отрицательная свобода, и страсть к разрушению, и, наконец, богоборчество и чисто дьявольское стремление самому стать богом. И корень всего – рассудочные, абстрактно-теоретические рассуждения, оторванные от «древа жизни».

Но столь же рассудочны и другие персонажи из кружка Петра Верховенского: и Липутин, и Ставрогин, и сам Верховенский. Сама формальная, рассудочная форма мышления приводит их к тому, чтобы стать «фуриями разрушения». Но, по счастью, «вечно древо жизни зеленеет!»

То, что на категориальном языке академической философии называется разумом, живым единством познания и воли, то языком художественного творчества вполне может быть названо просто жизнью. И это вполне понятно, жизнь является эстетической категорией, разум – нет. Прежде, чем перейти к более подробному рассмотрению понимания жизни и воли Достоевским, заметим, что более глубокий анализ, которым мы здесь не можем заняться, мог бы, как нам представляется, установить зависимость понятия Достоевского от классического понимания разума как противоположности рассудка. Во всяком случае это сняло бы вопросы о возможной оценке Достоевского как предшественника философии жизни (что еще более сближало бы его с Ницше, но это, как нам кажется, чисто внешняя аналогия).

Вообще, вопрос о том, является ли Достоевский первым словом постклассической философии – философии жизни или экзистенциализма – или же его следует понимать как реакцию классического философского мышления на кризис человека в XIX веке, остается для нас открытым вопросом и еще ждет своего исследователя. Конечно, речь не идет о том, как понимали саму классическую философию в XIX в.

– ограниченность этой трактовки нам вполне видна с учетом опыта историко-философской науки в последующие полтора столетия. Но ведь «об эпохе нельзя судить по ее самосознанию».

Что же касается часто встречающейся оценке Достоевского как раннего «экзистенциалиста», то в свое время (лет тридцать назад) нам попадалась в руки статья проф. М.А. Кисселя, в которой он весьма убедительно и вполне аргументированно (а М.А. Киссель был в то время одним из самых авторитетным специалистов по экзистенциализму в Советском Союзе) отрицал всякое отношение к экзистенциализму идей и самого строя мышления русского писателя. М.А. Киссель допускал, что к «праэкзистенциализму» с определенными оговорками можно отнести Л.Н. Толстого, но никак не Достоевского. Впрочем, повторим, что без специального углубленного историко-философского исследования этого вопроса, речь может идти только о некоторых предварительных оценках. Но все же нам представляется, что апелляция к «воле к жизни», «жажде жизни» и др., является результатом избрания Достоевским художественно-эстетического, а не категориально-аналитического метода изложения результатов познания.

Р. Лаут, анализируя «волю к жизни» Достоевского, очень тонко замечает, что воля к жизни есть одновременно жажда и напор. А жажда

Достоевский в Европе. Рим

жизни отсылает к ее Вечному Первоисточнику, что Лаут показывает, вспоминая евангельский сюжет о беседе Христа с самаритянкой у Иаковлева колодца: «А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек, но вода… сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную». Источник земной жизни человека – Жизнь Вечная, сам Христос. Жажда земной жизни соединена с жаждой Богообщения. К ней стремится душа и лишь в этом стремлении для нее есть жизнь. Это знал еще Платон, когда учил в диалоге «Федр», что душа живет своим припоминаем мира идей и своим вожделение к этому миру.

На связь земной воли к жизни с созерцанием Жизни Вечной Достоевский указывал в «Сне смешного человека». Его герой на грани своего самоубийства засыпает и во сне созерцает Божественный мир: «Я воззвал и смолк. Целую почти минуту продолжалось глубокое молчание, и даже еще одна капля упала, но я знал, я беспредельно и нерушимо знал и верил, что непременно сейчас все изменится. И вот вдруг разверзлась могила моя. То есть я не знаю, была ли она раскрыта и раскопана, но я был взят каким-то темным и неизвестным мне существом, и мы очутились в пространстве. Я вдруг прозрел: была глубокая ночь, и никогда, никогда еще не было такой темноты! Мы неслись в пространстве уже далеко от земли. Я не спрашивал того, который нес меня, ни о чем, я ждал и был горд. Я уверял себя, что не боюсь, и замирал от восхищения при мысли, что не боюсь. Я не помню, сколько времени мы неслись, и не могу представить: совершалось все так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце. Я помню, что вдруг увидал в темноте одну звездочку. «Это Сириус?» – спросил я, вдруг не удержавшись, ибо я не хотел ни о чем спрашивать. – «Нет, это та самая звезда, которую ты видел между облаками, возвращаясь домой», – отвечало мне существо, уносившее меня. Я знал, что оно имело как бы лик человеческий. Странное дело, я не любил это существо, даже чувствовал глубокое отвращение. Я ждал совершенного небытия и с тем выстрелил себе в сердце. И вот я в руках существа, конечно, не человеческого, но которое есть, существует: «А, стало быть, есть и за гробом жизнь!» – подумал я с странным легкомыслием сна, но сущность сердца моего оставалась со мною во всей глубине: «И если надо быть снова, – подумал я, – и жить опять по чьей-то неустранимой воле, то не хочу, чтоб меня победили и унизили!» – «Ты знаешь, что я боюсь тебя, и за

то презираешь меня», – сказал я вдруг моему спутнику, не удержавшись от унизительного вопроса, в котором заключалось признание, и ощутив, как укол булавки, в сердце моем унижение мое. Он не ответил на вопрос мой, но я вдруг почувствовал, что меня, не презирают, и надо мной не смеются, и даже не сожалеют меня, и что путь наш имеет цель, неизвестную и таинственную и касающуюся одного меня. Страх нарастал в моем сердце. Что-то немо, но с мучением сообщалось мне от моего молчащего спутника и как бы проницало меня. Мы неслись в темных и неведомых пространствах. Я давно уже перестал видеть знакомые глазу созвездия. Я знал, что есть такие звезды в небесных пространствах, от которых лучи доходят на землю лишь в тысячи и миллионы лет. Может быть, мы уже пролетали эти пространства. Я ждал чего-то в страшной, измучившей мое сердце тоске. И вдруг какое-то знакомое и в высшей степени зовущее чувство сотрясло меня: я увидел вдруг наше солнце! Я знал, что это не могло быть наше солнце, породившее нашу землю, и что мы от нашего солнца на бесконечном расстоянии, но я узнал почему-то, всем существом моим, что это совершенно такое же солнце, как и наше, повторение его и двойник его. Сладкое, зовущее чувство зазвучало восторгом в душе моей: родная сила света, того же, который родил меня, отозвалась в моем сердце и воскресила его, и я ощутил жизнь, прежнюю жизнь, в первый раз после моей могилы.

– Но если это – солнце, если это совершенно такое же солнце, как наше, – вскричал я, – то где же земля? – и мой спутник указал мне на звездочку, сверкавшую в темноте изумрудным блеском. Мы неслись прямо к ней.

– И неужели возможны такие повторения во вселенной, неужели таков природный закон?.. И если это там земля, то неужели она такая же земля, как и наша… совершенно такая же, несчастная, бедная, но дорогая и вечно любимая и такую же мучительную любовь рождающая к себе в самых неблагодарных даже детях своих, как и наша?.. – вскрикивал я, сотрясаясь от неудержимой, восторженной любви к той родной прежней земле, которую я покинул. Образ бедной девочки, которую я обидел, промелькнул передо мною.

– Увидишь все, – ответил мой спутник, и какая-то печаль послышалась в его слове.

Но мы быстро приближались к планете. Она росла в глазах моих, я уже различал океан, очертания Европы, и вдруг странное чувство

какой-то великой, святой ревности возгорелось в сердце моем: «Как может быть подобное повторение и для чего? Я люблю, я могу любить лишь ту землю, которую я оставил, на которой остались брызги крови моей, когда я, неблагодарный, выстрелом в сердце мое погасил мою жизнь. Но никогда, никогда не переставал я любить ту землю, и даже в ту ночь, расставаясь с ней, я, может быть, любил ее мучительнее, чем когда-либо. Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтоб любить. Я хочу, я жажду в сию минуту целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставил, и не хочу, не принимаю жизни ни на какой иной!..»

Но спутник мой уже оставил меня. Я вдруг, совсем как бы для меня незаметно, стал на этой другой земле в ярком свете солнечного, прелестного как рай дня. Я стоял, кажется, на одном из тех островов, которые составляют на нашей земле Греческий архипелаг, или где-нибудь на прибрежье материка, прилегающего к этому архипелагу. О, все было точно так же, как у нас, но, казалось, всюду сияло каким-то праздником и великим, святым и достигнутым наконец торжеством. Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и лобызало их с любовью, явной, видимой, почти сознательной. Высокие, прекрасные деревья стояли во всей роскоши своего цвета, а бесчисленные листочки их, я убежден в том, приветствовали меня тихим, ласковым своим шумом и как бы выговаривали какие-то слова любви. Мурава горела яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали в воздухе и, не боясь меня, садились мне на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками. И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца, – о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой. Глаза этих счастливых людей сверкали ясным блеском. Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость. О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял все, все! Это была земля, не оскверненная

грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем. Эти люди, радостно смеясь, теснились ко мне и ласкали меня; они увели меня к себе, и всякому из них хотелось успокоить меня. О, они не расспрашивали меня ни о чем, но как бы все уже знали, так мне казалось, и им хотелось согнать поскорее страдание с лица моего». . Это созерцание возвращает ему волю жизни: «О, теперь жизни и жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной истине; не воззвал, а заплакал; восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое. Да, жизнь, и – проповедь! О проповеди я порешил в ту же минуту и, уж конечно, на всю жизнь! Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, – что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!

И вот с тех пор я и проповедую! Кроме того – люблю всех, которые надо мной смеются, больше всех остальных. Почему это так – не знаю и не могу объяснить, но пусть так и будет. Они говорят, что я уж и теперь сбиваюсь, то есть коль уж и теперь сбился так, что ж дальше-то будет? Правда истинная: я сбиваюсь, и, может быть, дальше пойдет еще хуже. И, уж конечно, собьюсь несколько раз, пока отыщу, как проповедовать, то есть какими словами и какими делами, потому что это очень трудно исполнить. Я ведь и теперь все это как день вижу, но послушайте: кто же не сбивается! А между тем ведь все идут к одному и тому же, по крайней мере все стремятся к одному и тому же, от мудреца до последнего разбойника, только разными дорогами. Старая это истина, но вот что тут новое: я и сбиться-то очень не могу. Потому что я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются. Но как мне не веровать: я видел истину, – не то что изобрел умом, а видел, видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целости, что не могу поверить, чтоб ее не могло быть у людей. Итак, как же я собьюсь? Уклонюсь, конечно, даже несколько раз, и буду говорить даже, может быть, чужими словами, но ненадолго: живой образ того, что я видел, будет всегда со мной и всегда меня поправит и направит. О, я бодр, я свеж, я иду, иду, и хотя бы на тысячу лет».

Все это невольно заставляет вспомнить столь любимого Достоевским Данте с его поэтическим образом созерцания Бога в третьей части «Божественной комедии» – Рай. Важно, что заканчивает свою поэму Данте с тем же посылом, который мы нашли в приведенном выше фрагменте Достоевского: теперь именно опыт этого созерцания Бога и Божественной Любви станет источником движения героя по жизни, как сама эта Любовь движет весь мир.

Сикстинская мадонна Рафаэля. Репродукция этой картины висела в рабочем кабинете Достоевского

Вспоминая о дантовских образах мистического созерцания, стоит сказать и об образе сопряжения вечности и времени. В Боге сосредоточена вся вечность и вся полнота времен, поэтому момент приобщения к нему в созерцании равномощен вечности или по крайней мере – длительности времени, значительно превосходящей этот миг:

> Единый миг мне большей бездной стал,
> Чем двадцать пять веков – затее смелой,
> Когда Нептун тень Арго увидал.

Эту тему отношения вечности и времени мы можем встретить у Достоевского в двух аспектах. Первый – собственно в жизни вечной. Ее мы находим в «Легенде о рае», рассказанной чертом Ивану Карамазову» «Легенда-то эта об рае. Был, дескать, здесь у вас на земле один такой мыслитель и философ, «все отвергал, законы, совесть, веру», а главное – будущую жизнь. Помер, думал, что прямо во мрак и смерть, ан перед ним – будущая жизнь. Изумился и вознегодовал: «Это, говорит, противоречит моим убеждениям». Вот его за это и присудили… то есть, видишь, ты меня извини, я ведь передаю сам, что слышал, это только

легенда… присудили, видишь, его, чтобы прошел во мраке квадриллион километров (у нас ведь теперь на километры), и когда кончит этот квадриллион, то тогда ему отворят райские двери и все простят…

– А какие муки у вас на том свете, кроме-то квадриллиона? – с каким-то странным оживлением прервал Иван.

– Какие муки? Ах, и не спрашивай: прежде было и так и сяк, а ныне все больше нравственные пошли, «угрызения совести» и весь этот вздор. Это тоже от вас завелось, от «смягчения ваших нравов». Ну и кто же выиграл, выиграли одни бессовестные, потому что ж ему за угрызения совести, когда и совести-то нет вовсе. Зато пострадали люди порядочные, у которых еще оставалась совесть и честь… То-то вот реформы-то на неприготовленную-то почву, да еще списанные с чужих учреждений, – один только вред! Древний огонек-то лучше бы. Ну, так вот этот осужденный на квадриллион постоял, посмотрел и лег поперек дороги: «Не хочу идти, из принципа не пойду!» Возьми душу русского просвещенного атеиста и смешай с душой пророка Ионы, будировавшего во чреве китове три дня и три ночи, – вот тебе характер этого улегшегося на дороге мыслителя.

– На чем же он там улегся?

– Ну, там, верно, было на чем. Ты не смеешься?

– Молодец! – крикнул Иван, все в том же странном оживлении. Теперь он слушал с каким-то неожиданным любопытством. – Ну что ж, и теперь лежит?

– То-то и есть, что нет. Он пролежал почти тысячу лет, а потом встал и пошел.

– Вот осел-то! – воскликнул Иван, нервно захохотав, все как бы что-то усиленно соображая. – Не все ли равно, лежать ли вечно или идти квадриллион верст? Ведь это биллион лет ходу?

– Даже гораздо больше, вот только нет карандашика и бумажки, а то бы рассчитать можно. Да ведь он давно уже дошел, и тут-то и начинается анекдот.

– Как дошел! Да где ж он биллион лет взял?

– Да ведь ты думаешь все про нашу теперешнюю землю! Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля – ведь это развитие, может, уже

бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая…

– Ну-ну, что же вышло, когда дошел?

– А только что ему отворили в рай, и он вступил, то, не пробыв еще двух секунд – и это по часам, по часам (хотя часы его, по-моему, давно должны были бы разложиться на составные элементы у него в кармане дорогой), – не пробыв двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадриллион, но квадриллион квадриллионов пройти можно, да еще возвысив в квадриллионную степень! Словом, пропел «осанну», да и пересолил, так что иные там, с образом мыслей поблагороднее, так даже руки ему не хотели подать на первых порах: слишком-де уж стремительно в консерваторы перескочил. Русская натура».

А.Н. Павленко очень интересно и обстоятельно анализируя эту Легенду, обращает особое внимание на то, что две секунды в раю равны времени, за которое человек может пройти квадриллион квадриллионов километров, да ее возвысив все в квадриллионную степень. Само время в земном и «неземном» мире течет по-разному, резюмирует Павленко, объясняя из этого фрагмента смысл слов Альберта Эйнштейна «Достоевский дал мне больше, чем любой другой мыслитель, больше даже, чем Гаусс» и доказывая, что «идеи Достоевского оказали значительное влияние на окончательное формирование позиции Эйнштейна во вопросе понимания «непривилегированности» любой системы, выбранной в качестве системы отсчета».

Второй раз тема времени и вечности (следующий уровень эманации) раскрывается Достоевским в его феноменологии сознания приговоренного к смерти. О чем, как известно, Достоевский писал на основе собственного опыта, возвращаясь к этой теме неоднократно. Но особенно ярко и полно она оказалась воплощена в рассказе князя Мышкина в романе «Идиот»: «Этот человек был раз взведен, вместе с другими, на эшафот, и ему прочитан был приговор смертной казни расстрелянием, за политическое преступление. Минут через двадцать прочтено было и помилование и назначена другая степень наказания; но, однако же, в промежутке между двумя приговорами, двадцать минут или по крайней мере четверть часа, он прожил под несомненным убеждением, что через несколько минут он вдруг умрет. Мне ужасно хотелось слушать, когда он иногда припоминал свои тогдашние впечатления, и я несколько раз начинал его вновь расспрашивать. Он помнил

всё с необыкновенною ясностью и говорил, что никогда ничего из этих минут не забудет. Шагах в двадцати от эшафота, около которого стоял народ и солдаты, были врыты три столба, так как преступников было несколько человек. Троих первых повели к столбам, привязали, надели на них смертный костюм (белые длинные балахоны), а на глаза надвинули им белые колпаки, чтобы не видно было ружей; затем против каждого столба выстроилась команда из нескольких человек солдат. Мой знакомый стоял восьмым по очереди, стало быть, ему приходилось идти к столбам в третью очередь. Священник обошел всех с крестом. Выходило, что остается жить минут пять, не больше. Он говорил, что эти пять минут казались ему бесконечным сроком, огромным богатством; ему казалось, что в эти пять минут он проживет столько жизней, что еще сейчас нечего и думать о последнем мгновении, так что он еще распоряжения разные сделал: рассчитал время, чтобы проститься с товарищами, на это положил минуты две, потом две минуты еще положил, чтобы подумать в последний раз про себя, а потом, чтобы в последний раз кругом поглядеть. Он очень хорошо помнил, что сделал именно эти три распоряжения и именно так рассчитал. Он умирал двадцати семи лет, здоровый и сильный; прощаясь с товарищами, он помнил, что одному из них задал довольно посторонний вопрос и даже очень заинтересовался ответом. Потом, когда он простился с товарищами, настали те две минуты, которые он отсчитал, чтобы думать про себя; он знал заранее, о чем он будет думать: ему всё хотелось представить себе как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже нечто, кто-то или что-то, -- так кто же? где же? Всё это он думал в эти две минуты решить! Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченною крышей сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей; ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними... Неизвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас наступит, были ужасны; но он говорит, что ничего не было для него в это время тяжеле, как беспрерывная мысль: «Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь, -- какая бесконечность! И всё это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил!». Он говорил, что эта мысль у него наконец в такую злобу

переродилась, что ему уж хотелось, чтобы его поскорей застрелили».

Жизнь есть ценность для человека, превышающая любые его цели.: «О, будьте уверены, что Колумб был счастлив не тогда, когда открыл Америку, а когда открывал ее; будьте уверены, что самый высокий момент его счастья был, может быть, ровно за три дня до открытия Нового Света, когда бунтующий экипаж в отчаянии чуть не поворотил корабля в Европу, назад! Не в Новом Свете тут дело, хотя бы он провалился. Колумб помер, почти не видав его и, в сущности, не зная, что он открыл. Дело в жизни, в одной жизни, – в открывании ее, беспрерывном и вечном, а совсем не в открытии!»

Итак, никакая цель не может быть соразмерна самой жизни. Кроме одной-единственной, но об этом далее. Какова связь между жизнью и познанием? – ставит вопрос Лаут. И отвечает на него вслед за Достоевским: Для человека весьма существенно то, что он не только хочет жить. Он хочет знать, для чего он живет. Без четкого представления об этом он отвергает жизнь, даже если его материальное благополучие обеспечено. Его воля к познанию законна и оправданна. Стремление к познанию не отделено от жизненной воли, напротив, оно есть ее часть. Рассудочное мышление, приводящее к противоречию между жизнью и познанием, противостоит остальной части природной души лишь в силу противоестественного расщепления единого по своему виду познания. Человека отличает то, что он хочет не просто бессознательно жить, как люди в «райском сне», но познать смысл и сущность жизни…

Ошибка человека, продолжает Лаут свой комментарий философии Достоевского, состоит в том, что он приравнивает познание к ограниченной и неестественной форме рассудочной мысли, где разум противопоставляется жизни и оценивается выше, чем жизнь. Но истинное понимание познание, а именно: понимание познания его как духовного акта, как деятельность духа, не может противоречить жизни: «Дух и жизнь не должны быть враждебны друг другу. Жизнь не враждебна духовной сфере…»

Достоевский понимал жизнь как процесс развития воли, связанной с ней изначально и развивающейся вместе с ней. Куда стремится это развитие воли? – спрашивает далее Достоевского Лаут. Достоевский называл Бога целью этого воления (кстати, вполне в перипатетической традиции). Таким образом, отвергая все частные, особенные, цели человека как несоразмерные идее целостности и полноты его жизни,

Достоевский согласен признать лишь одну-единственную цель жизни, в которой, однако, выражена вся полнота ее сущности.

На всей земле есть только один человек, в котором воплотилась вся воля жизни. Это – Богочеловек. Каждый человек, в котором есть воля к жизни, в конечном итоге стремится к столь же совершенному воплощению идеи своего бытия, к такой же полноте самоосуществления как личности, какую мы находим в Богочеловеке. Лаут писал: «Конечно, можно оспаривать справедливость отождествления исторического Христа с полностью осуществившимся человеческим бытием. Однако нельзя указать никакой другой цели, в которой нашли бы покой все человеческие стремления… В этой связи примечательно, что Достоевский был убежден в том, что стремление воли к осуществлению возможно и что это последнее лежит в Боге. Он полагает сначала конечную цель воли к жизни и , рассматривая ее исторически, отождествляет с личностью Христа. Мы, следовательно, можем назвать цель воли к жизни, но мы не имеем адекватного опыта. Если бы мы имели такой опыт, мы сами уже были бы в конце нашего развития, ибо обладали бы совершенным знанием, связанным с совершенной любовью. Из опыта мы знаем, что человеческую волю к жизни всю целиком ничто не могло до сих пор удовлетворить, кроме одного, – того образа жизни, который осуществил Христос».

И здесь для живой воли человека и для насыщения ее нравственных оснований недостаточно рассуждений о бытии, о добре и даже о Богочеловеке и Его Правде. Здесь Достоевскому нужен уже сам Христос.

Совсем не случайно (у Достоевского, вообще, мало что бывает случайным) одну и ту же историю о девочке, замученной отцом-садистом, мы встречаем дважды. Но один раз в реалистическом контексте рассуждений о суде, законе и праве в «Дневнике писателя», а второй – в художественном контексте в «Братьях Карамазовых», где ответом, по замыслу автора, должны быть уже не наши человеческие рассуждения, а сам Богочеловек, и где образ Богочеловека может явиться силой творческого гения.

Лекция 9.
Проблема теодицеи: Легенда о Великом инквизиторе

Второй раз мы встречаем в романе Богочеловека в качестве героя «Легенды о Великом инквизиторе». Опять-таки, Достоевский вводит его не напрямую, а как бы через отражение в зеркале, в качестве персонажа в тексте, написанном в жанре «рассказа в рассказе»: «И вот он возжелал появиться хоть на мгновенье к народу, – к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему его народу. Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры и в великолепных автодафе сжигали злых еретиков.

О, это, конечно, было не то сошествие, в котором явится он, по обещанию своему, в конце времен во всей славе небесной и которое будет внезапно, «как молния, блистающая от востока до запада». Нет, он возжелал хоть на мгновенье посетить детей своих и именно там, где как раз затрещали костры еретиков. По безмерному милосердию своему он проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад. Он снисходит на «стогны жаркие» южного города, как раз в котором всего лишь накануне в «великолепном автодафе», в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков ad majorem gloriam Dei. Он появился тихо, незаметно, и вот все – странно это – узнают его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его. Народ непобедимой силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: «Господи, исцели меня, да и я тебя узрю», и вот как бы чешуя сходит с глаз его, и слепой его видит. Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: «Осанна!» «Это он, это сам он, – повторяют

все, – это должен быть он, это никто как он». Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. «Он воскресит твое дитя», – кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам его: «Если это ты, то воскреси дитя мое!» – восклицает она, простирая к нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на паперть к ногам его. Он глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: «Талифа куми» – «и восста девица». Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу. В народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера пред народом, когда сжигали врагов римской веры, – нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой монашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следуют мрачные помощники и рабы его и «священная» стража. Он останавливается пред толпой и наблюдает издали. Он все видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем. Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо. Стража приводит пленника в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании Святого судилища и запирает в нее. Проходит день, настает темная, горячая и «бездыханная» севильская ночь. Воздух «лавром и лимоном пахнет». Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит

в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему: «Это ты? ты? – Но, не получая ответа, быстро прибавляет: – Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь», – прибавил он в проникновенном раздумье, ни на мгновение не отрываясь взглядом от своего пленника.

– Я не совсем понимаю, Иван, что это такое? – улыбнулся все время молча слушавший Алеша, – прямо ли безбрежная фантазия или какая-нибудь ошибка старика, какое-нибудь невозможное qui pro quo?

– Прими хоть последнее, – рассмеялся Иван, – если уж тебя так разбаловал современный реализм и ты не можешь вынести ничего фантастического – хочешь qui pro quo, то пусть так и будет. Оно правда, – рассмеялся он опять, – старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. Пленник же мог поразить его своею наружностью. Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью, да еще разгоряченного вчерашним автодафе во сто сожженных еретиков. Но не все ли равно нам с тобою, что qui pro quo, что безбрежная фантазия? Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал.

– А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

– Да так и должно быть во всех даже случаях, – опять засмеялся Иван. – Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано. Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: «все, дескать, передано тобою папе и все, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере». В этом смысле они не только говорят, но и пишут, иезуиты по крайней мере. Это я сам читал у их богословов. «Имеешь

ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? – спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, – нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Все, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными«. Но вот ты теперь увидел этих „свободных« людей, – прибавляет вдруг старик со вдумчивою усмешкой. – Да, это дело нам дорого стоило, – продолжает он, строго смотря на него, – но мы докончили наконец это дело во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко. Ты не веришь, что кончено крепко? Ты смотришь на меня кротко и не удостоиваешь меня даже негодования? Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?».

«Легенда о Великом инквизиторе» обычно оценивается как современная вариация на тему трех искушений Христа в пустыне, описанных в Евангелии от Матфея. И это, конечно же, правильно. Эти искушения Достоевский фиксирует как искушение чудом, тайной и авторитетом. Искушения, которые предлагал диавол Христу, повторяет в своей интерпретации Великий инквизитор.

У евангелиста мы читаем: «И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Потом берет Его диавол в святый город и поставляет Его на крыле храма, и говорит: если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею». Иисус сказал ему: написано также: «не искушай Господа Бога твоего». Опять берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если падши поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана; ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи. Тогда оставляет Его диавол; и се, Ангелы приступили и служили Ему».

Инквизитор дает этим искушениям следующую интерпретацию:

Чудо: «Видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы твои. Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, но какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобою, и победит тебя... Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным?».

Тайна: «О, конечно, Ты поступил тут гордо и великолепно как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это – они-то боги-ли? О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы искусил Господа, и веру в Него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший Тебя. Но, повторяю, много ли таких, как ты? И неужели ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет по силам подобное искушение? Так ли создана природа человеческая, чтобы отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца?... Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, то насоздает себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником. ты не сошел со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это ты». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной веры, а не рабских восторгов невольника перед могуществом».

Авторитет: «Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию. Но

кто виноват? О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастии людей. А между тем ты бы мог еще и тогда взять меч кесаря. Зачем ты отверг этот последний дар?

Приняв этот третий совет могучего духа, ты выполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно…

Нет заботы беспрерывное и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков».

Но все же самое главное в художественном осмыслении того урока, который несет в себе евангельская история о трех искушениях, заключено в концентрации этих искушений на одном и самом главном моменте: на вопросе о свободе человека и его ответственности за выбор между добром и злом. Ведь для чего, по мысли инквизитора, нужны чуда, тайна и авторитет? Как средство власти над людьми? Вне сомнения, власть может быть самоцелью и сама по себе стать объектом желания. Но этим стремится прельстить инквизитор Христа. Власть должна послужить искоренению зла, насилия, чинимого людьми над своими ближними, и их конечному счастью, как понимал его искуситель. Но искушаем-то он, в конечном итоге, только этим: счастьем людей и искоренением зла из их жизни. А путь к этому видится один – власть, а значит подавление свободы человека. Но в этом случае человечество превращается в один «муравейник», прекрасно организованный, но лишенный главного, того, что делает человека собственно человеком.

По мысли Лаута, Достоевскому было созвучно то, что Христос не признавал насилия в осуществлении нравственности и отвергал материальные стимулы для нравственного поведения. Он стремился к тому, чтобы человек заметил в себе божественную любовь и божественную истину. Указывая на требования Христом бескорыстия в нравственности, Достоевский, по видимости, перекликается с Кантом, который в «Критике практического разума» также учил, что единственно моральный поступок – это тот, который человек совершает ради самого морального принципа, а не ради каких-либо иных стимулов. Но у Канта – это было лишь указание на форму, которой должен соответствовать моральный поступок. Достоевский же ищет содержательных оснований нравственности и совпадение с формальным требованием Канта оказывается здесь не случайным, а вполне закономерным результатом.

Ответ Христа на искушение – жест любви. Власть насилия и отъятие свободы человека – вот единственный (чисто негативный) путь, который виделся инквизитору к искоренению зла. Власть любви и свобода – вот путь, предлагаемый Христом (и власть права; право – это единственное слово, которое здесь может добавить от себя человек). Над этим путем не властна смерть, которой грозил инквизитор: «То, что я говорю тебе, сбудется, и царство наше созиждется. Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгребать горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя. Dixi».

Но смерть Спасителя сама стала лишь средством победы над злом и смертью. Это истинное чудо, перед которым меркнет все то, что называл чудом инквизитор. Смерть и Воскресение – высшее чудо. В «Легенде …» говорится о том, что до встречи с инквизитором Христос сотворил чудо, воскресив девицу. Он, таким образом, не отвергает чудо. Но вторит его лишь по своей милости, пожалев девицу. Он готов сотворить чудо ради человека, но, отнюдь, не ради власти.

Комментируя свои размышления о чуде и диаволовом искушении, Достоевский писал еще в 1876 году, предвосхищая в своем письме тот ответ, который он даст позже в поэтической форме: «В искушении диавола явились (1) три колоссальные мировые идеи, и вот прошло 18 веков, а труднее, то есть мудренее, (2) этих идей нет и их всё еще не могут решить.

«Камни и хлебы» значит теперешний социальный вопрос, среда. Это не пророчество, это всегда было. «Чем идти-то к разоренным нищим, похожим от голодухи и притеснений скорее на зверей, чем на людей – идти и начать проповедовать голодным воздержание от грехов, смирение, целомудрие – не лучше ли накормить их сначала? Это будет гуманнее. И до Тебя приходили проповедовать, но ведь Ты Сын божий, Тебя ожидал весь мир с нетерпением; поступи же так, как высший над всеми умом и справедливостью. Дай им всем пищу, обеспечь их, дай им такое устройство социальное, чтоб хлеб и порядок у них был всегда – и тогда уже спрашивай с них греха. Тогда, если согрешат, то будут неблагодарными, а теперь – с голоду грешат. Грешно с них и спрашивать.

Ты – Сын божий, стало быть, Ты всё можешь. Вот камни, видишь, как много. Тебе стоит только повелеть – и камни обратятся в хлеб.

Повели же и впредь, чтоб земля рождала без труда, научи людей такой науке или научи их такому порядку, чтоб жизнь их была впредь обеспечена. Неужто не веришь, что главнейшие пороки и беды человека произошли от голоду, холоду, нищеты и из всевозможной борьбы за существование».

Вот 1-я идея, которую задал злой дух Христу. Согласитесь, что с ней трудно справиться. Нынешний социализм в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно – нищета, борьба за существование, «среда заела».

На это Христос отвечал: «не одним хлебом бывает жив человек», – то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу.

Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего – одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И потому лучше возвестить один свет духовный.

Доказательство же, что дело в этом коротеньком отрывке из Евангелия шло именно об этой идее, а не о том только, что Христос был голоден и дьявол посоветовал ему взять камень и приказать ему стать хлебом, доказательство именно то, что Христос ответил разоблачением тайны природы: «Не одним хлебом (то есть как животные) жив человек».

Если б дело шло только об одном утолении голода Христу, то к чему было бы заводить речь о духовной природе человека вообще? И некстати, да и без дьяволова совета Он мог и прежде достать хлеба, если б захотел. Кстати: вспомните о нынешних теориях Дарвина и других о происхождении человека от обезьяны. Не вдаваясь ни в какие теории, Христос прямо объявляет о том, что в человеке, кроме мира животного, есть и духовный. Ну и что же – пусть откуда угодно произошел человек (в Библии вовсе не объяснено, как бог лепил его из глины, взял от земли), но зато бог вдунул в него дыхание жизни (но скверно, что грехами человек может обратиться опять в скота)» (из письма В.А. Алексееву 7 июня 1876 г.).

Впрочем, и здесь рассудок не хочет смириться и заставляет нас снова и снова вспомнить слова Ивана Карамазова: «Понимаешь ли ты это, когда маленькое существо, еще не умеющее даже осмыслить, что с ней делается, бьет себя в подлом месте, в темноте и в холоде, крошечным своим кулачком в надорванную грудку и плачет своими кровавыми, незлобивыми, кроткими слезками к «Боженьке», чтобы тот защитил его, – понимаешь ли ты эту ахинею, друг мой и брат мой, послушник ты мой Божий и смиренный, понимаешь ли ты, для чего эта ахинея так нужна и создана! Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «Боженьке».

Но здесь стоит подумать о том, не является ли ложно сама эта дилемма: с одной стороны – мир без знания о добре и зле, но и без страдания, а с другой стороны – знание, недостойное страдания ребенка (с последним и Алеша Карамазов также соглашается). По сути, ведь, сама эта дилемма предложена нам инквизитором и это именно он обещает нам построить идеальный человеческий муравейник, лишенный свободы, но и лишенный страдания. Но вот только, возможно ли это в самом деле? Или инквизитор обманывает нас и сам не верит в успех дела?

Здесь два вопроса, еще более актуальных сегодня, в эпоху информационного общества всеобщей манипуляции, чем даже в XIX веке. Первый: возможно ли в принципе человека так «заманипулировать», чтобы в конец лишить его свободы или же возможности манипулировать человеком имеют свои пределы и рано или поздно манипулятор наткнется на твердое непроницаемое ядро? И второй: если даже мы допустим возможность полностью «просчитать» человека, лишить его свободы и поставить под полный контроль, сможет ли тогда рассудок построить тот совершенный «муравейник», который начисто лишит людей страдания?

Думаем, что на первый вопрос можно вполне спокойно дать отрицательный ответ, опираясь либо на интеллектуальную интуицию, либо, если нужны выводы в дискурсивной форме, на философию Канта, Фихте и Гегеля. В последнем случае отрицательный вывод можно было бы доказать с математической точностью, что, впрочем, не входит сейчас в нашу задачу. Человек свободен абсолютно и в эту непроницаемую для гетерономной воли абсолютную свободу рано или поздно наткнутся те, кто взялся манипулировать человеком. Об этом, кстати, прямо говорит Достоевский в своем рассказе о: человек – фортепьянная клавиша, даст он на себе играть ни законам природы, ни хозяевам «законов общества».

Со вторым вопросом нужно разбираться, имея в виду цель построения муравейника. У Достоевского мы находим два возможных варианта. Первый – озвучен в «Бесах»: здесь не предполагается избавить людей от страданий и не ведется высокопарных разговоров о добре и зле. Речь идет просто о глобальной власти, которой хочет достичь «мошенник» Верховенский. Он не случайно именно так себя рекомендует: ему нужен лишь «высший приз» мошенничества – власть ради власти, о чем и заявляется с цинизмом сознательного мошенника. Вопрос о страданиях человека здесь не ставится, наоборот «мошенник» предполагает время от времени устраивать смуты и войны. Это своего рода предвосхищение «управляемого хаоса», на который еще недавно возлагали надежды как на совершенное «оргоружие». Но кажется, эти надежды оказались несостоятельны: устраивать хаос люди научились, а управлять им пока не очень.

Вариант инквизитора кажется более возвышенным. Он ведет речь об искоренении страдания людей и об искоренении зла посредством преодоления свободы. Во всяком случае именно в этом он стремится

уверить собеседника, но в тексте Достоевского ничто не намекает на то, что персонаж его неискренен. Но и в этом случае мы имеет дело только с обещаниями построить совершенный «муравейник» и не более того.

Впрочем, инквизитор вполне сознает тщетность этого замысла для рассудка. Поэтому он стремится взять в союзники самого Бога. Если земного «чуда, тайны и авторитета», которые может предложить рассудок, недостаточно, то можно понадеяться на «чудо, тайну и авторитет» Бога как на совершенное «оргоружие». Здесь, видимо заканчивается и аналогия с евангельским искушением. Диавол стремился использовать шанс возвыситься над Богом, воплотившимся в человека и потому открытого человеческим страстям. Его предложение осчастливить людей было лживым. Инквизитор же, кажется, вполне искренен в своем отеческом стремлении «исправить» людей. После рассказа Ивана Карамазова об отце-садисте, тоже по-своему воспитывавшего ребенка, об отеческой заботе старого инквизитора можно говорить без иронии и кавычек.

Но были ли его стремления создать общество, лишенное свободы и страдания, обоснованы, даже с учетом надежды заполучить в союзники Бога? Не получилось ли в результате его замысла уже общество тотального страдания, настоящий ад на земле, особенно, если вспомнить про первый заданный нами вопрос? В таком случае и вопрос, аз что мы заплатим такую цену, как «слезинка ребенка», лишается смысла сам собой. Платить-то не за что!

Здесь остается лишь поверить Великому инквизитору на слово. И выбор оказывается таков: либо верить инквизитору, либо Христу, отвергнувшему предложенный союз. В «Легенде о Великом инквизиторе» раскрывается полное содержание теодицеи Достоевского: не Бог – виновник зла, а человек, который свободен, а значит, волен делать выбор между добром и злом. А значит – бытие осмысленно, мир не абсурден, а человек, своим злом, разрушающий его единство, способен и должен это единство возродить. В этом для него состоит смысл его личного бытия, обусловленный осмысленностью бытия всеобщего. Но этот смысл ничего не стоил бы, если бы человек не верил в то, что он в состоянии это свое предназначение исполнить.

Лекция 10.
Богочеловек в метафизике Достоевского

Высший, конечный смысл всякого бытия, и всеобщего, и личного, для Достоевского сходится в Богочеловеке.

Нам не вполне понятно, как такой глубокий и беспристрастный исследователь философии Достоевского как проф. А.Н. Павленко, смог оставить в стороне все свидетельства о значении имени Христа в духовном мире Достоевского и все его многочисленные и всем известные высказывания о Христе и истине. После знакомства с ними очень трудно согласиться с той богостроительной концепцией, которую А.Н. Павленко пытается найти у писателя.

А.Н. Павленко пишет: «Очевидно, что Достоевский дает собственную интерпретацию сентенции апостола Павла (в свою очередь опиравшегося на слова пророка Исайи) о том, что «Церковь – это тело Христово». У Достоевского иное: «народ – это тело Божие». По существу – это новый богословский *теологумен*. А, если уж называть все вещи своими именами – это *новая (или возвращенная древняя) религия* и соответствующее ей и *новое богословие* или по-нашему, по-русски – *православие*. Как видим, в этой новой религии места Христу, по существу, уже не остается. Или, если и остается, то, из уважения к народу, чисто номинальное, ибо *Бог-то уже – русский*… Из этого определения Бога можно заключить, что «Бог» – *это культурно-историческая матрица* любого народа, т.е. *его основные ценности*, способы жизнедеятельности, его мечты, его чаяния и цели, наконец, его с*пособы оформления жизни и пространства.* Но тогда получается неожиданный вывод: сколько народов, столько и Богов! Совершенно точно: так и есть!»

В итоге получается какой-то симбиоз Фейербаха и Савиньи (и, возможно, Зазнобина). «Дух народа», о котором более всего говорил последний, становится богом, после того как прежде оказывается «метафизически переряженным» по рецептам немецкого материалиста. С той лишь оговоркой, что основатель исторической школы права Карл фон Савиньи понимал дух народа как иррациональную стихию, а у Павленко дается его вполне позитивистская и материалистическая интерпретация. «Его основные ценности, способы жизнедеятельности, его мечты, его чаяния и цели, наконец, его способы оформления жизни и пространства» – все это проще всего понять, если вспомнить старое марксистское

учение о способе производства (способы жизнедеятельности, способ оформления жизни), о базисе и надстройке (ценности, мечты, чаяния и цели) и сузить его от масштабов общественно-экономической формации до масштабов отдельного, входящего в эту формацию, народа.

Вывод, к которому, приходит А.Н. Павленко, основан на отождествлении речи Шатова из «Бесов» и мировоззрения самого Достоевского (А.Н. Павленко буквально пишет следующее: «Вот, что говорит по этому поводу сам Достоевский устами Шатова: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца»»). На этом тождестве А.Н. Павленко неоднократно настаивал. Но нам приводимых им аргументов представляется недостаточно, особенно с учетом той полемики, которая в свое время развернулась по этому вопросу прежде всего в немецкой философской литературе. Во всяком случае контраргументы Лаута, о которых речь пойдет ниже, видятся нам более убедительными.

Но даже если принять эту интерпретацию текста «Бесов» и согласиться с выводом о тождестве учения Шатова и Достоевского, можно ли на нескольких фразах построить концепцию, переворачивающую все сложившиеся представления о великом писателе, отрицающую все, что Достоевский писал о православии (которое он сам понимал как ортодоксальное христианство, а не как мимикрировавшее язычество), и, наконец, оставлявшую за скобками личное отношение Достоевского ко Христу и его богатую «христологию», если использовать терминологию современной западной теологии?

А.Н. Павленко неоднократно говорит об «универсальности» христианской религии. Сам термин «универсальность» вызывает вопросы. Универсальное – это то, что одинаково, без изменений, может быть применимо в различных условиях, к различным предметам. В словарях, хотя бы в Википедии, лексема «универсальное» связывается с двумя значениями: 1. охватывающий всё или многое; относящийся ко всему; всеобъемлющий; 2. пригодный для множества сильно отличающихся случаев, применений. Но в какой мере эти значения «универсального» могут быть отнесены к христианской религии?

Вера для христианина – это практика *личного* богообщения в таинстве причащения (которая становится возможным при соборной молитве) и сугубо *личной* ответственности за грехи. И может быть тогда лучше говорить о личностном, а не универсальном характере христианства?

Соотносить напрямую богословский термин «соборность» с научной «универсальностью» также вряд ли допустимо.

Спорить здесь бессмысленно. Ведь если мы только попытаемся абстрагировать из христианства его вероучение и отнестись к нему как к некой идеологии, сравнивая ее с другими идеологиями (марксизмом, либерализмом и т.п.), то мы сможем изучить это вероучение лишь по вторичным, а именно: по философским, источникам.

Само по себе это неплохо, особенно если взять хорошие источники, например, Лекции по философии религии Гегеля. Тогда, кстати, будет снят вопрос об «универсализме» христианства, которое автор «Феноменологии духа» понимал как духовную практику отношения человека и Бога: «Обе стороны духа – дух в его объективности (обычно именуемый Богом) и дух в его субъективности – создают реальность абсолютного понятия Бога, который в качестве абсолютного единства этих обоих моментов есть абсолютный дух. Определенность одной стороны соответствует определенности другой стороны...» Идеологии универсализма вообще чужда диалектика всеобщего и единичного, субъективного и абсолютного духа.

Однако обращаясь к философским источникам знаний о христианском вероучении, нужно понимать, что мы в любом случае будем иметь дело лишь с интерпретацией. Это все равно, что изучать историю философии по учебникам, а не по первоисточникам.

Если же мы решимся обратиться к первоисточникам христианства, для начала, скажем, к Символу веры, который является первичной матрицей всего православного богословия, то мы сразу столкнемся с тем, что Символ веры – это, вообще-то молитва. Молитва, которая произносится всем миром во время Божественной литургии, звучит во время Таинства Крещения и во время чтения домашнего утреннего правила. Будет ли адекватным отношение к содержанию текста, если мы оставим за скобками молитвенную сущность Символа веры?

Но далее: сами сакральные тексты Нового Завета, труды Отцов и Учителей Церкви, постановления Вселенских соборов – не в богослужебной ли практике, не в последовательности ли церковного календаря, не в молитве ли раскрывается их глубинный (и добавим: их адекватный) смысл? В таком случае изучать христианское вероучение правильнее было бы, начав с размышления о символах и смыслах Божественной литургии (как это делал, например, Гоголь) или же с аскетической

литературы. Ведь, не случайно же старокатолик Р. Лаут, обсуждая вопросы философии Достоевского, связанные с религиозной проблематикой, апеллирует к известной книге афонского старца «Невидимая брань»!

А.Н. Павленко «отлучает» Достоевского от христианства на основании того, что он называет «Дилеммой Достоевского». А.Н. Павленко сам говорит, что эта «Дилемма» является результатом его «аналитической реконструкции». Так что это – скорее дилемма для Павленко. Ее же отношение к самому Достоевскому еще нужно доказать: «аналитическая реконструкция» – это только метод исследования философии Достоевского, но сама по себе она не может служить доказательством идентичности выводов реконструктора и содержания объекта реконструкции.

Суть дилеммы в следующем: «Если Иисус Христос – бог *всех*, то он спасет всех, и тем самым снимается деление на грешников и праведников, но если нет деления на грешников и праведников, то нет и Спасителя, *ибо спасти всех, это и значит, по существу – не спасти никого*! Если Иисус Христос – бог только праведников, то все грешники – материал для Праведников, и, следовательно, Иисус Христос – *не благой бог,* ибо *не могут же одни люди* (грешники) для *благого бога быть материалом для других людей – праведников*?! Ибо, если так, то он не благой бог. Суть затруднения в следующем: Если Иисус Христос есть Спаситель, то неужели же *спасутся только сильные* (праведники), а *слабые* (грешники) – *погибнут*?».

Эту дилемму автор связывает со своей общей негативной оценкой христианства, данной им в более ранней работе «Возможность техники» и повторенной в «Лекциях о Достоевском». Им «было показано, что являясь авраамической религией (наряду с иудаизмом и исламом), христианство оказалось первым полигоном экстериоризации иудаизма, полностью сохраняя в себе его родовые черты… Однако, попав в эту ловушку, – оказавшись во власти этой зависимости – европейский человек неминуемо столкнулся с вопросом: *кто будет спасен*? И как уже было показано в «Легенде о Великом инквизиторе» – спасется лишь малая часть! Следовательно, делает вывод Достоевский – христианство бесчеловечно! Н наших глазах *универсализм христианства* – «Бог (Спаситель) предназначен для всех» – лопается как мыльный пузырь, на поверку оказывается формой перфекционизма для избранных, а

большинству (слабосильным и не святым) уготована роль *материала*. Здесь трудно не увидеть перекличку избранности «народа божия» в *иудаизме*, избранности «святых» в *христианстве* и, например, избранности «счастливчиков» в *марксистском коммунизме* – разновидности *авраамической философии*».

Затруднение здесь может быть только для человека, судящего о Христе со стороны, Достоевский же каждый раз слышал на литургии обращенные к нему слова Спасителя из Евангелия от Матфея: «Я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию». Сам Спаситель сказал, что Он Бог грешников, а не только праведных. Он приводит грешных к спасению, в таинстве покаяния делая бывшее небывшим.

Также христианину известно, что в земной жизни все люди грешны, кроме Христа. Без крестной муки и таинства покаяния спасение было бы вообще невозможно. Человек достигает обожения, становится святым, пройдя мытарства за порогом смерти и будучи очищен самим Богом. Поэтому само разделение, вводимое А.Н. Павленко, «спасутся только святые, а грешные нет», по сути, не имеет никакого смысла, как и вывод о какой-то «избранности «святых» в христианстве».

Вопрос же о том, почему одни спасаются (спасаются даже очень грешные люди, например, евангельский разбойник), а другие нет, заключает в себе тайну. Она сродни тайне о времени конца света, которую знает только Бог-Отец. Если бы здесь не было тайны, то, наверное, и мир, и человек не смогли бы существовать. Поэтому человеку не следует доискиваться причин, по каким основаниям Бог милует тех или других, а нужно лишь уповать на божественную милость.

Здесь также важна соборность молитвы, которая не имеет ничего общего с концепцией римской церкви об избыточности заслуг святых и о возможности эти заслуги «передать» другим (продавая индульгенции). Некоторые отцы Церкви учили, что после смерти многие люди за свои грехи попадут в ад, но в день Страшного Суда, по молитвам Церкви будут прощены. Бог свободно, по милости Своей, прощает грешных, внимая соборной молитве Церкви о живых и умерших. Но Он не обязан это делать, даже если Ему предъявят индульгенцию.

Если снова вернуться к контекстам философии Достоевского, то можно вспомнить, что нечто подобное говорил один из ярких представителей славянофильства А.С. Хомяков: если по-одиночке трудно

спастись, то всей деревней как Бог не помилует? («Чем более я всматриваюсь в крестьянский быт, тем более убеждаюсь, что мир для русского крестьянина есть как бы олицетворение его общественной совести, перед которою он выпрямляется духом; мир поддерживает в нем чувство свободы, сознание его нравственного достоинства и все высокие побуждения, от которых мы ожидаем его возрождения. Можно бы написать легенду на следующую тему: русский человек, порознь взятый, не попадет в рай, а целой деревни нельзя не пустить»).

Конечно, Достоевский видел всю глубину вопросов о спасении грешных, возникающих в контексте общих проблем бытия, свободы и теодицеи. Но он *знал* и ответы на них. Эти ответы должны были еще более утвердить мыслителя в вере в человеколюбие Христа и в знании о гуманистическом предназначении христианства, а вовсе не делать выводы типа: «христианство бесчеловечно!»

Своим знанием Достоевский делится с читателями «Братьев Карамазовых» в известной Легенде о луковке, играющей в его философии столь же концептуально значимую роль как и Легенда о Великом инквизиторе, неотъемлемым дополнением которой эта басня является. Нужно отметить, что по свидетельству самого писателя, эта история бытует в народе – он сам слышал ее в рассказе одной крестьянки. В письме своему издателю Н. А. Любимову 16 сентября 1879 г. Достоевский писал: «Многоуважаемый Николай Алексеевич, особенно прошу хорошенько прокорректировать легенду о луковке. Это драгоценность, записана мною со слов одной крестьянки и, уж конечно, записана в первый раз. Я по крайней мере до сих пор никогда не слыхал».

Вот эта история: «Жила-была одна баба злющая-презлющая и померла. И не осталось после нее ни одной добродетели. Схватили ее черти и кинули в огненное озеро. А ангел-хранитель ее стоит да и думает: какую бы мне такую добродетель ее припомнить, чтобы Богу сказать. Вспомнил и говорит Богу: она, говорит, в огороде луковку выдернула и нищенке подала. И отвечает ему Бог: возьми ж ты, говорит, эту самую луковку, протяни ей в озеро, пусть ухватится и тянется, и коли вытянешь ее вон из озера, то пусть в рай идет, а оборвется луковка, то там и оставаться бабе, где теперь. Побежал ангел к бабе, протянул ей луковку: на, говорит, баба, схватись и тянись. И стал он ее осторожно тянуть и уж всю было вытянул, да грешники прочие в озере, как увидали, что ее тянут вон, и стали все за нее хвататься, чтоб и их вместе с нею

вытянули. А баба-то была злющая-презлющая, и почала она их ногами брыкать: „Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша«. Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А ангел заплакал и отошел». Здесь важны два момента: возможность спастись даже «злющему-презлющему», пусть и одним самым малым делом – «луковкой»; и то, что спасаться надо всем вместе, не по-отдиночке.

Содержание Басни о луковке предвосхищают более ранние тексты. А именно: здесь можно указать на романы «Подросток» и «Преступление и наказания».

В «Подростке» герой слышит такие слова: «Христос, Аркаша, все простит: и хулу твою простит, и хуже твоего простит. Христос – отец, Христос не нуждается и сиять будет даже в самой глубокой тьме…» Но особенно ярко и развернуты эта мысль проводится Достоевским в «Преступлении и наказании». Здесь Мармеладов говорит о своей надежде на всепрощение Бога в день Страшного суда: «– Жалеть! зачем меня жалеть! – вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутою вперед рукой, в решительном вдохновении, как будто только и ждал этих слов. – Зачем жалеть, говоришь ты? Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его! И тогда я сам к тебе пойду на пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!.. Думаешь ли ты, продавец, что этот полуштоф твой мне в сласть пошел? Скорби, скорби искал я на дне его, скорби и слез, и вкусил и обрел; а пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, он единый, он и судия. Приидет в тот день и спросит: «А где дщерь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дщерь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?» И скажет: «Прииди! Я уже простил тебя раз… Простил тебя раз… Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много…» И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит… Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных… И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: «Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!» И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: «Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!» И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: «Господи!

почто сих приемлеши?» И скажет: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего…» И прострет к нам руце свои, и мы припадем… и заплачем… и всё поймем! Тогда всё поймем!.. и все поймут… и Катерина Ивановна… и она поймет… Господи, да приидет царствие твое!»

В древней Церкви можно было встретить учение о том, что в день Страшного Суда Богочеловек помилует всех обязательно. Оно было признано еретическим и в приверженности этой ереси современники подозревали также и Достоевского.

Но, во-первых, мы все-таки никогда не должны отождествлять взгляды писателя и взгляды его героев, а во-вторых, Мармеладов вовсе и не утверждал напрямую, что Христос непременно помилует всех. Проговаривая свой рассказ, он стремился в такой форме просто озвучить надежду не изверившегося окончательно человека, но не стремился изложить свое вероучительное кредо.

В день Страшного суда Бог, конечно же, не обязан миловать всех. Но Он может миловать. А мы можем лишь уповать на его милость. Этого достаточно для разрешения указанной выше дилеммы и в практическом, и в теоретическом отношении. Чтобы осознать свое бытие как осмысленное, нам вовсе не нужно *знать*, что Бог помилует. Для этого достаточно лишь знать, что мы можем на это *надеяться*.

Поэтому Басня о луковке играет в «Братьях Карамазовых» исключительно важную роль, без нее духовно-философский смысл Легенды о Великом инквизиторе будет не полон. Суду инквизитора, не знающего жалости, приговаривающего людей к сожжению на костре в земной жизни, в общем дискурсе романа противопоставляется Страшный Суд. Здесь судьей будет сам Богочеловек, который был открыт к личному общению с человеком в его земной жизни и Который обладает властью свободно и милостиво освобождать человека от вечного горения в геенне.

Для Достоевского, который всегда стремился селиться рядом с храмами и который исповедовался и причащался как православный христианин, Богочеловек был не отвлеченной идеей-концептом и не художественным персонажем текста, а живой Личностью. И именно в открытости нам Богочеловека как живой личности для Достоевского был заключен ответ на все «неразрешимые» вопросы и дилеммы философии: о смысле бытия и о границе смерти, о свободе и о предопределении, о греховности человека и о спасении избранных.

Николай Бердяев писал в этой связи: «Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное, единственное чувство Христа, какую-то исступленную любовь к лику Христа. Во имя Христа, из бесконечной любви к Христу, порвал Достоевский с тем гуманистическим миром, пророком которого был Белинский. Вера Достоевского во Христа прошла через горнило всех сомнений и закалена в огне. Он пишет в своей записной книжке: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую. Через большое горнило сомнений моя Осанна прошла». Достоевский потерял юношескую веру в «Шиллера» – этим именем символически обозначал он все «высокое и прекрасное», идеалистический гуманизм. Вера в «Шиллера» не выдержала испытания, вера в Христа выдержала все испытания. Он потерял гуманистическую веру в человека, но остался верен христианской вере в человека, углубил, укрепил и обогатил эту веру. И потому не мог быть Достоевский мрачным, безысходно-пессимистическим писателем. Освобождающий свет есть и в самом темном и мучительном у Достоевского. Это – свет Христов, который и во тьме светит».

Следует всегда иметь в виду исключительно личностное, идущее от сердца, отношение Достоевского к Богочеловеку, в котором он видел также воплощение нравственного и эстетического идеала. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, так что явление этого бесконечно прекрасного лица уже есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном проявлении прекрасного)», – писал Ф.М. Достоевский своей племяннице С.А. Ивановой в 1868 г.

Но прежде всех идеалов для Достоевского был важен сам Иисус Христос как живая личность. И в этом, повторим, *главная «тайна»* философии русского гения. Только относясь к Христу как к живой личности и никак иначе, можно было произнести следующие слова: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (из письма к Н.Д. Фонвизиной, 1854 г.). Без понимания этого содержания, формирующегося из «апелляции» Достоевского не к идее Богочеловека, а к Его живой Личности, невозможно адекватно интерпретировать образ мысли русского писателя. Лаут писал, что философию Достоевского нельзя понять только

как набор философем, без учета художественно-эстетического начала его творчества, стиля и т.п. Но еще менее его можно понять, выведя за скобки собственно религиозное – не философское! – содержание. Если мы будем приписывать Достоевскому «философское христианство» вместо исторического христианства (слово «историческое» мы здесь употребляем в точном гегелевском смысле как Geschichte), то мы рискуем вообще ничего в нем не понять. Тогда наша философская интерпретация Достоевского будет представлять собой «или вдохновенно-мечтательную философию, или романтическую поэзию, или утопические мечтания, или злонамеренный обман». Это как если бы в свое время советские философы последовали совету Ленина: выбросить из философии Гегеля Абсолют, «Боженьку» и прочитать его науку логики материалистически.

Прп. Иустин (Попович) до настоящего времени широко почитаемый в Сербии прежде всего как святой подвижник и лишь во вторую очередь как ученый также указывал, что «христоликость положительных героев Достоевского проистекает из того, что они в душах своих сохраняют чарующий Лик Христов. Этот лик – сердцевина их личностей. Они живут Им, мыслят Им, чувствуют Им, творят Им, все в себе устраивают и определяют по Нему и, таким образом через христодицею создают православную теодицею». Здесь вполне определенно указывается на нерасторжимое единство трех составляющих творчества Достоевского: художественного, религиозного и философского. Философская теодицея создается Достоевским на основе его религиозного чувства и представления через художественные образы положительных героев.

В другом месте своей книги святой подвижник свидетельствует нам об ортодоксальности веры Достоевского. Не выдуманный философский «Христос» гностицизма, а живой Богочеловек Церкви был объектом веры русского писателя: «Вера в Богочеловека Христа у Достоевского настолько исключительно велика, что она почти беспримерна в мировой истории. Для него Богочеловек Христос больше и выше Истины, Справедливости, Любви, более того, самого возвышенного, что люди могут представить… Христос больше, чем истина, ибо Он Отец истины, Он больше, чем жизнь, ибо Он Податель жизни, Он больше, чем космос, ибо Он Творец космоса… Для Достоевского, который пережил крах всех человеческих мерил, чудесный Лик Христов – единственное непогрешимое мерило всего видимого и невидимого».

Для Достоевского Богочеловек в полной мере воплотил в человеческой природе высшее нравственное начало мира. Именно поэтому Его проповедь любви и милосердия была столь действенна. Хотя всякий человек, несущий в себе образ Бога, причастен идее абсолютного добра, но лишь через Богочеловека, через Его смерть и Воскресение человек достигает уровня конкретного познания этой идеи. А потому само бытие человека переходит на новый уровень и раскрывает всю полноту своих смыслов.

Р. Лаут резюмирует «христологию» Достоевского следующими словами: «Бытие возникло только потому, что могло осуществиться это событие – жизнь и деяния Христовы. В нем сущее завершило и очистило себя искупающим страданием и преодолевающим время и смерть воскрешением к совершенному бытию в Боге и с Богом». И несколько иначе в другом месте: «Бог есть бесконечная красота, тождественная совершенному бытию».

Отметим также, что Лаут подчеркивает ортодоксальный характер религиозности и философии Достоевского, все снова и снова возвращаясь к своему тезису: «Итак, либо нечто иррациональное, либо развитие абсолютного духа являются для Достоевского главным в его образе мира. Его недоверие любой диалектической спекуляции, ко всем романтическим культам гения просто бросается в глаза. Его самобытные размышления о природе человека, о его месте во вселенной, об отношении к Богу привели его к философии, которая удивительным образом свободна от обычных школьных понятий и схем. В будущем будет доказано, что Достоевский занимает в христианской религиозной философии такое же место, как Августин, Фома Аквинский или Лютер… Увы, всё это никому не мешает считать религию и мировоззрение Достоевского «порождением больного духа» и приписывать ему преступление «в мыслях». Кто думает, что Достоевского можно понять лишь таким образом, тот, по-видимому, даже не достоин серьёзного разговора о его творчестве». Источником религиозности Достоевского выступают, таким образом, не философские основания, а канонически оправданное богомыслие православного человека.

Лекция 11.
Лаут о Достоевском и Соловьеве

В заключение темы рассмотрим относящееся к теме наших лекций исследование Р. Лаутом в связи с проблематикой «Легенды о Великом инквизиторе» вопроса о взаимовлиянии В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Общеизвестным фактом является взаимный интерес и, возможно, даже дружба между двумя выдающимися мыслителями XIX в. Соловьев и Достоевский совместно ездили на богомолье в Оптину Пустынь. Достоевский слушал в 1877 г. лекции Соловьева о богочеловечестве. В дальнейшем русский философ посвятил Достоевскому свои известные лекции составившие золотой фонд отечественного и мирового достоевсковедения.

Р. Лаут критически высказывается о распространенном в немецкой литературе суждении о радикальном влиянии В. Соловьева на идеи «Повести о Великом инквизиторе», которую даже называли «поэтическим расширением соловьевского мировоззрения». Издатель полного собрания сочинений философа, переведенных на немецкий язык, В. Шилкарский даже утверждал, что Соловьев, вследствие своих внушительных религиозно-философских и теологических знаний «постепенно стал вождем» Достоевского. Важнейшим доказательством в пользу своего тезиса Шилкарский считал тот факт, что Достоевский в своем

Оптина Пустынь

рассказе о Великом инквизиторе говорит об историческом развитии западного христианства как об истории трех искушений Христа. «Это предположение, – писал он, – создали и Соловьев, и Достоевский, только младший сделал это раньше старшего (в своих лекциях «Чтения о богочеловечестве») и если не где-нибудь, то именно тут вывод о дальнейшей зависимости по времени более раннего произведения от более позднего не только допустим, но и необходим». Опираясь на это доказательство, Шилкарский идет еще дальше: он утверждает, что мировоззрение Достоевского в последние годы жизни было почти идентично с мировоззрением Соловьева именно вследствие этой зависимости.

От себя заметим, что Лаут также видит в «Легенде о Великом инквизиторе» прежде всего критику католической церкви. С этим нельзя не согласиться, учитывая и место действия «Легенды», и ее основного персонажа – инквизитора. Но, все же, нельзя останавливаться только на этой параллели, поскольку и Инквизитор, и сама римская церковь для Достоевского также лишь одно из возможных лиц той силы, что желая добра, вечно творит зло. А потому в «Легенде…» для нас важен именно масштаб обобщения вечной проблемы добра, зла и ответственности за них человека и Бога. Но, конечно же, метафизическая перспектива истолкования текста нисколько не снимает возможности его более частных интерпретаций. И утверждение о том, что Достоевский, создавая свою «Легенде…», имел в виду критическое отношение к истории римско-католической церкви, также не будет неправильным.

Оспаривая этот тезис Шилкарского, Лаут приводит высказывания авторитетных специалистов, а также на известное признание Достоевского, которое он сделал в 1879 году в Берлине, что он «носил всю жизнь в душе своей мысль о «Великом инквизиторе». Лаут утверждает, что если мы поищем это признание в сохранившихся письмах, записных книжках, набросках и произведениях, то мы найдем, по крайней мере, пару мест, которые признание это подтверждают – и признание это относится к той эпохе, когда влияние Соловьева исключается.

Шилкарский утверждает, что знакомство Достоевского и Соловьева относится к 1873 году. В большом разговоре Ставрогина и Шатова, в котором последний хочет заронить в память первого собеседника идею, которой и сам воодушевлялся год назад, он, между прочим, говорит так: «Вы веровали тогда, что римский католицизм уже не есть христианство,

вы утверждали, что Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье диаволово искушение, и что возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и погубило западный мир». Это место – ясное указание, что у Достоевского самое позднее в 1871 году зародилась идея перенести искушения Христа на историю римской церкви. В набросках к роману «Бесы» находится еще одно доказательство. Среди записей под заголовком «Мысли князя», то есть Ставрогина, Достоевский пишет: «Римская блудница... ее Христос принял как земное царство, отвергнутое в пустыне». Можно также указать на место в «Дневнике писателя» за 1877 год, где говорится: «Ужаснейшая идея мировой истории, идея эта проистекает из того, когда черт в пустыне Христа искушал, идея, которая развертывается в мире уже 1000 лет... Эта мысль стала принята как несомненная истина».

Лаут также указывает на свидетельства о существовании неопубликованной статьи Г. Флоровского, в которой автор сообщает следующее: «Лекции... находятся сегодня перед нами во второй редакции. Лекции 11 и 12 опубликованы лишь в 1881 году и это единственное, что может подвергнуться здесь обсуждению, ибо перед нами находилось произведение. Созданное после «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского, причем лекции эти во второй редакции были существенно изменены и прежде всего – последняя. Соловьев и сам ссылается на эти изменения, и пишет в одном из писем: «Я решил того, что я читал три года назад о «последних вещах», более не касаться». Рукопись первой редакции «Лекций», к сожалению, не сохранилась, существует только план этих чтений, опубликованный в «Православном обозрении» за 1878 год в качестве печатного приглашения. Здесь прежде всего важна двенадцатая лекция под заголовком «Второе явление Христа и воскрешение из мертвых. Разрушение и восстановление естественного мира. Царство Духа Святаго и полное Откровение Богочеловечества».

Об искушениях нет и следа, так же, как об их историческом значении. Все свидетельствует в пользу того, что Соловьев лишь после «Легенды…» под влиянием Достоевского пришел к мысли о перенесении истории искушений на историческое развитие западного христианства.

Лаут не останавливается на этих свидетельствах, так как считает, что имеет место и существенное различие между Достоевским

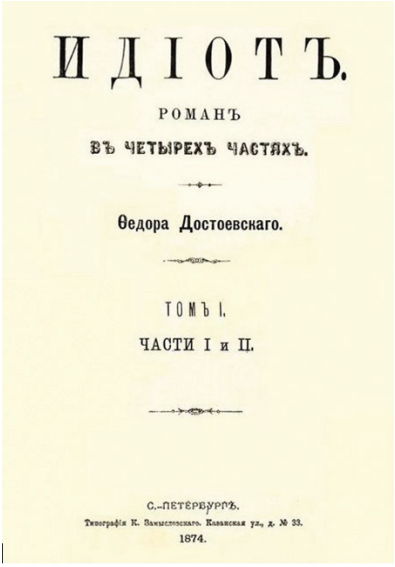
и Соловьевым по интерпретации трех искушений. У Соловьева, собственно, не сам римский католицизм, но все западное христианство подпадает под три искушения, где третье, в общем, и есть католицизм, второе – протестантизм, первое – эпоха Просвещения, то есть «просвещенные» люди Запада, «переформатированные» Французской революцией. Все соответствует учению Соловьева с его трехчленной схемой: власть над миром через силу; надменство разума; искушение плоти. Третье искушение – искушение духа, второе – ума, третье – плоти. Западное христианство сначала пало духовно, потом впало в надменство ума, а после того, как ум оказался бессилен, окончательно погибло в «материи».

Но с такими представлениями Соловьев, замечает Лаут, подпадает в зависимость от старших славянофилов, Хомякова и Киреевского. Ведь это были именно те, кто высказывал подобные упреки в адрес Запада, только не в художественной форме, как Соловьев, и не в связи с искушениями Христа. Подобные идеи высказаны, в частности, И. Киреевским в статье «О характере образования Европы и его отношении к образованию в России» и в работе Хомякова «Несколько слов православного христианина о западнои верованье».

Хомяков стремился показать, как материалистический принцип рационализма в католицизме уводит от христианского пути. «Земное царство заступило место христианской церкви... Рационализм развивается... Он приводит в святилище веры механизм банкирского дома! Потом он направляет церковное государство на светские дела, потом хватается за оружие... Божий дух стал для христианства запада внешней вещью, оракульским и материальным авторитетом». Короче говоря, материалистический рационализм – это и есть основание «римства». К этим пожеланиям у Киреевского присоединяется сильнейшее подчеркивание «светских удовольствий, роскоши, неестественности» последних десятилетий Европы.

Итак все идеи о западных отклонениях и заблуждениях, изложенные Соловьевым, происходят из этих двух источников, о которых Соловьев, однако, не говорит. Речь идет о более или менее неконтролируемом «перенимании» славянофильских идей. Впрочем, такое влияние Лаут находит и у Достоевского в шестидесятые годы, прежде всего в романе «Идиот», где можно обнаружить «бурный натиск» на римский католицизм: «Папство завоевало страну и земной трон и взяло меч Цезарей,

и это пойдет далее, и к мечу оно присоединит ложь и обман».


ИДІОТЪ.

РОМАНЪ

ВЪ ЧЕТЫРЕХЪ ЧАСТЯХЪ.

Ѳедора Достоевскаго.

ТОМЪ I.

ЧАСТИ I и II.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія К. Замысловскаго. Казанская ул., д. № 33.
1874.

Совершенно иное значение, по мысли Лаута, придает Достоевский трем искушениям в «Легенде о великом инквизиторе». В романе «Идиот» Лаут указывает на одно «примечательнейшее место», где Лебедев «полынь-звезду» Апокалипсиса «павшую на источники вод» идентифицирует с материализмом последних лет, воплощенном для него в сети железных дорог. «Нечистый дух» манит человечество соблазном веры в него как в бога и в обязательный нравственный обычай.

Это высказывание немецкий ученый соотносит с темой отношения человека к проблеме добра и зла, которое Достоевский сделал предметом «Преступления и наказания» в 1866 году. Все значительные произведения Достоевского с этого времени он считает возможным интерпретировать как «практические дедукции» из того положения, которое в абстрактной формулировке дано лишь в романе «Братья Карамазовы», которая гласит: «Нет Бога, стало быть, и нет нравственного закона, а стало быть, и все позволено, вплоть до убийства и человекоядения».

Этим суждением, утверждает Лаут, и должны объясняться все явления нового мира, лишенного веры. Человек, освобожденный от власти нравственного закона, если он силен, может возвысить себя, как Раскольников, до сверхчеловека, царящего над «блошками», могущего давить их «как угодно» и «разнести», если иначе он не может достигнуть своей цели. Или же, если он слаб, он может слиться с себе подобными в социалистический коллектив, чтобы уничтожать свободные личности. Уже в 1871 году Достоевский развивает ход этой мысли далее, и движимый собственным толкованием апокалипсиса, стремится показать в романе «Бесы», как могут соединиться в одно уже два искушения, потому что социалистический коллектив неизбежно попадает в руки сверхчеловеков, которые, со своей стороны, используют

социалистическую идеологию с помощью «мифа о вожде» в качестве удобной мысли, позволяющей властвовать, и на том и основывают свою неограниченную власть над людьми.

Исходя из полнейшей свободы, провозглашенной либералами (Степан Верховенский), казарменный социализм кончает полнейшей деспотией (Петр Верховенский). Одна десятая часть человечества будет царствовать, а девять десятых вернется в счастливое существование работающего, невинного, а потому и лишенного личностного начала скота. И только устами Раскольникова в романе «Преступление и наказание» Достоевский высказал иное мнение, что эта царствующая десятая часть в своем знании о святом обмане будет страдать из-за прочих и из-за необходимости человеческой жертвы.

В «Дневнике писателя» за 1873 год он возвращается к этой идее и полагает, что «злой дух» соблазняет через «мороку», «ложь» благих намерений. «Он приносит новую антихристианскую веру. То есть новые нравственные устои для общества, он уверяет, что явились обновить ее, сделать все одинаковым и полным счастья и навсегда покончить с вечным вавилонским столпотворением... Среди почитателей этого нового духа находятся люди высшего ума, чтобы верить в него, а также «униженные и оскорбленные, «скорбные главою» и «навьюченные», которые не перестают ждать царствия Христа. Социализм извлек из католицизма пользу в том смысле, что папа, словно он бос и наг, идет к народу и возвещает о том, что коммунизм и есть истинное учение Христа и что так под его уверенным руководством он принесет победу, и в довершение всего, что социализм будто бы дал веру и успокоил сердца, томящиеся по Богу».

В романе «Подросток» Лаут отмечает идею Версилова о том, что социализм не достигнет своей цели, потому что принимает во внимание лишь второстепенный интерес людей, интерес «хлеба насущного». При этом идея будущего Рима выдвигается на первый план и находит полное выражение в «Легенде о великом инквизиторе». Чтобы властвовать людьми, должно принять во внимание и овладеть всеми их интересами, к которым относится и интерес «хлеба насущного», и «объединения человечества», а также и религия. В социальном государстве отсутствуют многие моменты, но в государстве сверхчеловеков отсутствует один: удовлетворение неискоренимой тоски человечества по религии. С невероятной силой предвидения Достоевский описал в «Легенде» не только

сущность, но и формы явлений этой будущей системы, так что можно прямо мог говорить о «ключе к пониманию современности». Подгонка под заранее установленные схемы, сманивание комфортом, форматирование свободного от работы времени, всеобщий шпионаж, ложь и обман как средство достижение власти над массами, публичное оправдание распутства, использование сакральных ценностей в политических целях – все это Лаут увидел предсказанным в «Легенде о великом инквизиторе». И речь идет не о религиозных фантазиях, но о весьма реальном пророчестве, о чем свидетельствуют факты, которые мы можем видеть сегодня с большей отчетливостью, чем это было полстолетия назад, когда Лаут писал анализируемую статью.

Оспаривая мысль о влиянии Соловьева на Достоевского, Лаут говорит о несомненном художественном превосходстве Достоевского: «Повесть об антихристе» Соловьева подле кроваво-живой «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского выглядит просто ледяной аллегорией. В двенадцатой лекции Соловьева Лаут находит некритичное смешение тезисов славянофильства с идеей Достоевского об историческом толковании искушений Христа – а в «Легенде», напротив, он видит подлинный «синтез современного атеизма, за одну только жизнь свершившееся глубочайшее духовное проникновение в движущие силы нашего времени в форме истинного пророчества, подтвержденного последующим историческим развитием общества, пророчества о нашем времени в форме настоящей поэзии».

Итак, Достоевский не был обязан ничем своему молодому последователю, да и не мог и быть обязан, потому что в своем глубоком реализме пошел гораздо далее «идеалистических спекуляций шеллингианца» Соловьева. Прямая рецепция идей Достоевского в произведениях Соловьева доказывается Лаутом вполне убедительно. Кончено, Достоевский вполне поддавался влияниям с религиозной стороны и эти влияния безукоризненно подтверждаются. Но следов влияния идей Соловьева в произведениях невозможно обнаружить и немецкий философ доказывает это вполне убедительно.

Свою статью Лаут заканчивает словами Достоевского, которые он написал незадолго до смерти в «Дневнике писателя: «Ввиду этих глав вы могли бы отнестись ко мне хотя и научно, но не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как

мальчик же я верую во Христа и его исповедую. Через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же, в том же романе, черт. Вот, может быть, вы не читали «Карамазовых», – это дело другое, и тогда я прошу извинения».

Так может писать, заключает Лаут, только тот, кто осознает свое великое синтетическое свершение... Мог ли Соловьев нечто подобное сказать о своих «Лекциях»?

Концентрированным выражением метафизики Достоевского стала предельно емкая формулировка Лаута: «Бог есть бесконечная красота, тождественная совершенному бытию». Конечная мысль, которую высказывает Лаут как результат своего прочтения Достоевского, осмысления его учения о добре и зле, его теодицеи, звучит так: «Мы должны сами творить добро и через наше нравственное деяние привести мир к освобождению от греха и смерти души».

Тема III.
ДОСТОЕВСКИЙ: ПОИСК ПУТЕЙ ПРИМИРЕНИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ И ЗАПАДНИКОВ

Дом Ф.М. Достоевского в Старой Руссе
(Набережная Достоевского, дом 42/2)

Лекция 12.
Достоевский в противостоянии славянофилов и западников

Центральным вопросом социальной философии Достоевского является вопрос о смысле бытия России, ее историческом предназначении, и об осмысленности жизни русского народа. Ставить и решать этот вопрос великий мыслитель был вынужден с учетом тех условий, которые определила ему сама история. В плане истории идей – это было противоборство между славянофилами и западниками, захватившее два поколения россиян.

В плане социально-политической истории – это был прежде всего период Великих реформ Александра II, на которые пришелся расцвет творчества писателя. Из всего комплекса реформ (а реформы 1860-1870-х гг. носили комплексный и, чтобы там ни говорили, системный

характер), включавших в себя крестьянскую реформу, реформы местного самоуправления, военную, цензурную, образовательную реформы и т.д., наибольшее внимание Достоевского привлекло собственно освобождение крестьян от крепостной зависимости и судебная реформа. Две эти темы – тектонический социальный сдвиг и трансформация права, т.е. основного институционального элемента государства и гражданского общества, чаще всего поднимались в «Дневнике писателя». Во внешнеполитической сфере на первом плане для Достоевского был так называемый Восточный вопрос, т.е. вопрос о движении 1870-х гг. по освобождению южных славян и о перспективах всеславянского союза.

Но за всеми этими многообразными вопросами, заботами, интересами, делами для Достоевского стоял главный интерес – Россия и русский народ. Для него Россия и ее народ имели не только социальное значение, но и несли в себе всеобщий метафизический смысл и одновременно – всемирно-историческое значение, связанное с ролью России как «моста» между Востоком и Западом.

В споре между славянофилами и западниками Достоевский занимал вполне определенную, а именно: славянофильскую, позицию, говоря прямо: «Я – славянофил». Но его славянофильство имело ряд особенностей, устанавливающих существенную дистанцию между писателем и славянофилами как первого, так и второго поколения. Эти особенности определялись прежде всего настойчивым стремлением Достоевского найти точки примирения двух важнейших течений русской социальной мысли XIX столетия.

К первому поколению, к так называемым старшим славянофилам, относились, как известно, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков и Ю.Ф. Самарин. Наиболее заметными представителями второго поколения были А.А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Н.Я. Данилевский. Нередко второе поколение славянофилов называют «почвенниками». Почвенником и даже родоначальником почвенничества считают также Ф.М. Достоевского.

Исходной точкой развернувшегося на десятилетия противостояния между славянофилами и западниками было знаменитое первое из «Философических писем» Петра Яковлевича Чаадаева, явившееся настоящим символом западничества середины XIX столетия. Когда в 1836 году текст письма увидел свет, Ф.М. Достоевскому было почти 15 лет, его духовные пристрастия и литературные интересы в

значительной мере уже сложились. Великий писатель стал сознательным свидетелем, а потом и активным участником развернувшейся полемики с первых ее шагов.

Чаадаев, этот по-настоящему великий философ, придал русской мысли тот импульс и вектор движения, который в начале своего творческого пути ощутил на себе Достоевский и который не иссяк до самой смерти писателя. Заключительный аккорд его творчества, знаменитая «Пушкинская речь», полемически перекликается именно с первым письмом Чаадаева. Таким образом, многие нити, из которых была соткана ткань его творческой жизни, были завязаны на идеях Чаадаева. Уже по этому одному работы и сама его личность философа были исключительно важны и интересны для Достоевского.

Это отношение Ф.М. Достоевского к личности Чаадаева и к его идеям было специально рассмотрено Р. Лаутом в статье «Достоевский и Чаадаев». Выделим ее основные положения.

Р. Лаут, как нам представляется, справедливо показывает связь становления идей Чаадаева с атмосферой философских кружков, сложившихся в Москве и в меньшей степени в Санкт-Петербурге после Отечественной войны 1812 года, вызвавшей небывалый духовный подъем в России и одновременно враждебность к ней в Европе. Заняв ведущее положение в Европе первой половины XIX века, Россия могла

Достоевский в Европе. Веве. Швейцария

надеяться на то, что она будет призвана к ведущей роли в истории всего человечества, что она должна будет сказать миру свое особое слово. Надежды обретали ясные очертания при соприкосновении с философией Гегеля, который учил, что в истории человечества существовали как ведущие народы, так и те, что представляли только пассивный материал. Через римлян и греков ведущая роль в истории перешла к романским нациям, а в настоящее время она находится у германской группы народонаселения. Ведущие народы говорят миру новое слово, и тем самым мировой дух совершает диалектическое развитие далее. Эту теорию принимали в России по-разному, но прежде всего как передовое достижение научной мысли. Согласно этой теории ставился такой вопрос: являемся ли мы, русские, тем народом, который призван к руководству, или же мы лишь материал истории? Способны ли мы к гениальным свершениям или же обречены на бессилие?

Именно на такую постановку вопроса и было ответом первое «Философическое письмо», появившееся в конце 1836 года в московском журнале «Телескоп», и давшее несколько неожиданный для общественности ответ. «Это был выстрел, раздавшийся во мраке ночи» – писал позднее Герцен. «Письмо» содержало радикальную критику России, русских учреждений и нравственных обычаев. «Мы не относимся ни к одному из древних племён человеческого рода. Мы относимся либо к Востоку, либо к Западу, и мы имеем традицию либо того, либо другого. Но во-первых: величайшее варварство, потом грубое невежество, потом жестокости и унижения чужеземного ига, чей дух потом перешёл и на нашу национальную государственность. Охватить взглядом всё прожитое нами столетие, всё воспринятое нами пространство – и вы не найдёте ни одного привлекательного воспоминания, ни одного достойного внимания памятника, который сильно говорил бы о прошлом. Мы живём только лишь настоящим в его узких пределах, без прошлого и будущего, в каком-то мёртвом состоянии... Единственные в мире, мы не одарили этот мир ничем, ничему его не научили, мы не внесли ни одной идеи в массу идей человечества, ничего, чтобы содействовать продвижению человечества вперёд, и что бы мы не воспринимали от идеи продвижения вперёд – всё нами искажено».

Первое «Философическое письмо» органически соотносится с прочими, которые, однако, так и остались неизвестны русской общественной мысли прежде всего именно в их тесной взаимосвязанности,

потому что сразу же после публикации первого тотчас вмешалась цензура и запретила «Телескоп». Самого же Чаадаева объявили сумасшедшим. Но только лишь будучи взяты в своей совокупности, – утверждает Лаут, – письма эти дают картину историко-философских воззрений Чаадаева, из коих и следует общее суждение о России.

П.Я. Чаадаев (1794-1856)

От себя заметим, что любое государство и общество болеет разными болезнями, но они лечатся. Россия – это самостоятельный тип цивилизации, она отличается от других исторически возникавших типов. Но у нее есть свои болезни, надо их – преодолевать. Именно на это преодоление «болезней» своей страны был направлен талант выдающегося русского философа, считавшего вслед за Карамзиным, что нельзя наши российские слабые места превращать в наши достоинства. «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать», – писал П.Я. Чаадаев.

История для Чаадаева – это по существу развитие идей, возникших не только из человеческого духа, но из истории, направляемой Богом. Бог в христианстве дал человечеству наивысшую идею, которую только человечество было в состоянии найти самостоятельно. Всякое человеческое устремление до самого времени откровения шло к «эвдаймонии», к личному здоровью в широком смысле, и этому устремлению служили и философия, и искусство, и с этой идеей культурное развитие после определённого времени расцвета осуждено было на нравственный упадок. С откровением становился действенным высший принцип истории, так что христианство смогло преодолеть позднеантичный упадок и обеспечить последующее развитие общества. Но существенная и единственная форма, которую имеет христианство – социальная. Высшая христианская добродетель, согласно превратному мнению Чаадаева, состоит в отказе личности от собственного «я» в пользу всеобщего блага.

Христианство существенно едино, социально и универсально. Всеми этими качествами в полной мере обладает лишь одна конфессия:

римское католичество, которое в таком институте как папство обрело организационное начало своего единства. Только с христианской идеей в её католической форме человечество и способно к своему бесконечному движению вперёд. Запад только до той поры являлся цветущим и здоровым единством, пока объединялся в одной вере. 1500 лет католичества сделали возможным продвижение Запада вперёд. Единая католическая вера и своеобразные плоды культуры показали это со временем, плоды, которые Европа и явила миру.

Этому единству с началом Нового времени угрожали протестантизм и Просвещение. Первый разрушил принцип единства и ввёл разделённость язычества в христианский мир, последняя же, то есть эпоха Просвещения, объясняет историю серией случайных событий и первопричин и отрицает божественный промысел. Если Россия хочет принять участие в социальных, культурных и духовных достижениях христианского мира, то она должна оставить «схизму» и примкнуть к католической идее. Россия всего должна ожидать лишь от Европы и может принять участие в её жизни лишь тогда, когда под воспитательным воздействием Запада наверстает упущенное в соответствующем развитии. Таков общий результат рассуждений Чаадаева – первого русского интеллектуала, не просто вставшего на скользкий путь западничества, но и столь откровенно заявившего свою неприязнь к России.

Лаут отмечает, что в интеллектуальных кругах России первое «Философическое письмо» встретило упорное неприятие. Растущее русское осознание «призванности» было уязвлено. Только суждения Пушкина и Герцена выделяются в общем хоре. Герцен познакомился с содержанием письма в Вятке, куда он был сослан, и описал то большое впечатление, которое оно произвело на него. Здесь в первый раз высказывалось открыто глубокое разочарование и сомнение, которые должен был почувствовать русский, воспитанный на европейских идеалах и ими увлечённый, при виде бездушного состояния собственной страны, угнетённой деспотизмом. И действительно, с той поры Герцен рассматривал Чаадаева как основателя движения западничества в России.

Пушкин ответил Чаадаеву своим письмом от 19 октября 1836 г. , строки из которого стали с тех пор хрестоматийными и знакомы, наверное, каждому: «Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что схизма (разделение церквей) отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали

участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человека с предрассудками – я оскорблен,

– но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал».

Письмо Пушкина Чаадаеву от 19 октября 1836 г. при всей его краткости – один из наиболее глубоких памятников русской национальной мысли. В нем есть главное – признание величия русской истории и определенное смирение в ее приятии: «ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал». Взгляд на основное историческое значение России как защитницы католической Европы от монгольского нашествия, конечно, узок и отражает стереотипы своего времени. Почему-то нам кажется, что останься Пушкин жив, он, скорее всего, сам бы этот тезис скорректировал. Великий поэт в последние годы все более тяготел к научной работе историка и если бы мы смогли увидеть его в старости, в чем-то подобным старому Гете, то не исключено, что он далеко бы ушел от господствовавшего в то время европоцентризма.

Сама Россия, скорее всего, больше потеряла, чем выиграла от того, что Орда не стала покорять Западную Европу. Возможно, это навсегда избавило бы Россию от присутствия опасного соседа и его вековечной агрессивной экспансии. Возможно, это стало бы благом и для самой Европы, создав предпосылки для смены ее культурно-исторического кода еще в XIII, а не в XXI веке.

Письмо, продолжает Р. Лаут, привело к почти зримо видимому расколу общества на западников и славянофилов. Первые полагали, что Россия может стать ведущей культурной нацией только в том случае, если научится у Европы всему существенному и переймёт её достижения. Поэтому они позитивно оценивали реформы Петра Великого, первым «прорубившего окно в Европу». Славянофилы, напротив, придерживались того мнения, что в русском народе, в его религиозном и культурном своеобразии уже есть ростки блестящей будущности и следует только дать им распуститься. В копировании Запада они видели нечто отрицательное, не одобряли реформ Петра, ставших разрушительным фактором в развитии русского своеобразия, и следы этих реформ, конечно, должны быть стёрты.

Кстати, совсем неоднозначно оценивал реформы Петра и Достоевский, связывая их прежде всего с эпохой крепостничества в истории России. «Девятнадцатым февраля и закончился по-настоящему

петровский период русской истории, так что мы давно уже вступили в полнейшую неизвестность», – писал он в «Дневнике писателя». В наибольшую заслугу Петру он ставил, пожалуй, заимствование из Европы наук. Но и здесь видел прежде всего неизбежный результат развития России: «К тому же наука есть дело всеобщее, и не один какой-нибудь народ в Европе изобрел ее, а все народы, начиная с древнего мира, и это дело преемственное. С своей стороны русский народ никогда и не был врагом науки, мало того, она уже проникала к нам еще и до Петра. Царь Иван Васильевич употреблял все усилия, чтоб завоевать Балтийское прибрежье, лет сто тридцать раньше Петра. Если б завоевал его и завладел его гаванями и портами, то неминуемо стал бы строить свои корабли, как и Петр, а так как без науки их нельзя строить, то явилась бы неминуемо наука из Европы, как и при Петре».

Меры, предпринятые правительством против Чаадаева, оскорбили и до глубины души поразили последнего тем сильнее, что он под впечатлением от французской революции 1830 года одумался и во многом пересмотрел свои воззрения, отразив это в «Апологии сумасшедшего» (1837 г.), где писал: «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка… ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Под влиянием Пушкина он стал более осторожно оценивать реформы Петра. Пётр отверг прежние русские традиции, но в этом было и своеобразное преимущество: продвижение вперёд не тормозилось трудно преодолеваемыми обычаями и обыкновеньями. Началось «небывалое» развитие страны.

Изменился также взгляд Чаадаева и на Русскую церковь: Чаадаев признавался: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т.е. России)…, было преувеличением не воздать должного Православной Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». Только через православие, которое и после раскола с Римом сохранило особым способом чистоту и кротость веры, приняла Россия участие в истории, начиная с эпохи петровских реформ.

Однако Чаадаев не отказался от мысли о том, что Россия, чтобы идти дальше, должна отвратить свой лик от Востока и обратить его к Западу. «Это уже другое заблуждение – из всего, что сотворил Запад, извлекать пользу, не впадая в его ошибки и ложные мнения». Последние же таковы: протестантизм, социализм, национализм. Опасное действие этих сил в

1830 году потрясло Чаадаева. В докладной записке графу Бенкендорфу он пишет: «Я чувствую, как слёзы выступали у меня на глазах, когда я наблюдал разрушение этого старого доброго мира, эту всеобщую беду, обрушившуюся на мою Европу самым непредвиденным образом, и это удвоило мою болезнь. Европе грозит «катастрофа». Европе, где некогда властвовали идеи христианские, совершенно евангелические, идеи кротости и послушания детского». Россия ныне должна перенять урок Европы. «Не надо национальной политики, нужна политика человеческого рода! Россия стоит перед задачей разрешения всех проблем, какие только мучают человечество, и однажды слово «человеческой тайны» будет сказано. Ибо всё идёт к концу и этот конец – божие царство, и оно должно возникнуть самым естественным образом в России. Но Россия сможет исполнить свою задачу только тогда, когда все усвоят, что Европа стала великой, и идея, которую она восприняла, спонтанно развивалась далее после того как Европа провела её через своё самосознание». «Этот свет, из-за которого мы завидуем другим народам, есть ни что иное, как влияние, оказанное религиозными идеями. Россия должна стать наследством не политической Европы, так как это – всего лишь Европа Просвещения, Европа XVIII века, а Европы медитирующей, христианской, чьими представителями являются в веке XIX Шеллинг, де Мэстр, де Бональд, Ньюмен».

Католическое направление мысли Чаадаева (при том, что он никогда не переходил в римско-католическое исповедание, и принял, в день смерти, в страстную субботу 1856 года, причастие и отпущение грехов из рук православного священника), его западничество и своеобразные воззрения на историю, воззрения религиозно-социальные, сделали Чаадаева за последние двадцать лет его жизни особо одиноким человеком. Но не оттого он был одинок, что его отношения с ведущими умами современности прервались, напротив, несмотря на расхождения по философским вопросам, он оставался в личной дружбе и со славянофилами, и с Грановским, и с вернувшимся из Европы Тютчевым, который придерживался совершенного иного мнения, тем не менее, оставаясь европейцем.

«Весьма печально и весьма одиноко» проходили последние годы его жизни, чему способствовали и болезнь, и обеднение, ибо он растратил состояние и продал крепостных, чтобы «элегантно» пожить в Москве и за границей. Угнетала его и депрессия, вплоть до мыслей

о самоубийстве. И всё же Чаадаев оставался одним из достойным внимания представителей московского дворянства со своей безупречной, немного снобисткой элегантностью, рефлектирующей меланхолией, остроумными дискуссиями в английском клубе, где он находился в среде, равной ему по сословным предрассудкам и воспитанию, и где он в то же время оставался независимым европейцем среди русских, мужем всеохватной учёности. Не только славянофилы, западники тоже остались ему чужды. Уже само различие в сословном происхождении служило препятствием: Чаадаев был из дворян, а Белинский и его друзья в основном принадлежали к мещанскому сословию. Грановский причислял себя к гегельянцам, и все они, равно как и славянофилы недолюбливали римскую церковь.

Петр Яковлевич Чаадаев был, по мысли Лаута, фигурой интересной и важной для того идейно-художественного мира, который создавал Достоевский. Лично с Чаадаевым Достоевский не был знаком, так как жил в Петербурге , а Чаадаев – в Москве. Имя мыслителя упоминается в произведениях Достоевского не часто. В набросках к роману «Бесы» Достоевский говорит о Чацком, герое комедии Грибоедова, в котором видит типичного либерала декабристской эпохи. С 1823 года по Москве стали ходить многочисленные списки пьесы, и все полагали, что в образе Чацкого Грибоедов вывел Чаадаева. Пушкин в 1823 году писал Вяземскому: «Кто такой Грибоедов? Мне сказали, что он написал пьесу о Чаадаеве!» Сам же Чаадаев находился в то время за границей. Достоевский в упомянутых набросках к роману «Бесы» вкладывает в уста Шатова следующие слова: «Чацкий не был однажды способен, если б ему это и в голову пришло, иначе тратить время, чем «от карт к перу, потом опять к игре» – тем более в тогдашней Москве. Он являлся барином и помещиком, и для этого человека вне его круга вообще ничего не существовало, вот и причина, почему он впал в такое отчаяние от жизни в высшем московском обществе, ведь в России иного ему не было дано. На русский народ он смотрел просто, как все наши «передовые люди», и чем больше смотрел на него сквозь пальцы, тем более слыл «передовым...» И чем более он был барин и «передовой», тем сильнее ощущал ненависть, но не против русского государственного устройства, а против русского народа. О русском же народе как таковом, о его вере, исторических обычаях, значении, многомиллионной массе он думал не более, чем об арендной плате. И точно так же думали и декабристы, и

профессора, и поэты, и либералы и вообще все реформаторы, включая и царя-освободителя (Александра II). Чацкий разрешил платить своим крепостным оброк, чтобы на эти деньги жить в Париже, слушать Кузена, и чего доброго, покончить с чаадаевским и гагаринским католицизмом или же, если он вольнодумец, обрушиться с ненавистью на Россию как Белинский и «tutti quanti» (прочие в таком же роде). И в набросках к роману «Бесы» Достоевский относит Чаадаева к тому поколению отцов, которые считали своей личной виной нигилизм выродившихся сыновей и их спутников, семинаристов шестидесятых годов.

Уже в «Зимних заметках по поводу летних впечатлений» он упоминает Чаадаева и говорит, что только «Белинского (и в этом он так же дерзок, как и слеп) раздражало всё нам свойственное, и по-видимому, он даже всё русское презирал». Итак, до 1870 года Достоевский полностью отвергал идеи Чаадаева, видел в нём прежде всего автора первого «Философического письма» и относил его к крайним западникам, а также к тому высшему слою общества, который отделён от народа, не хочет видеть этот народ и знать о нём правду. Он утверждает также, что Чаадаев ненавидит не только социальные и политические установления русских, но и сам русский народ, и такую же точку зрения он прежде приписывал лишь Герцену, что он, как типичный идеалист, придерживается самых циничных воззрений на действительность, ибо он, боровшийся за освобождение крестьян, продаёт их, чтобы на вырученные деньги пожить в Париже!

Однако, Лаут доказывает, что вскоре после 1870 года Достоевский более близко «познакомился» с личностью Чаадаева. В качестве ознакомительного материала ему могли послужить статьи, опубликованные в различных журналах.8 Когда он составлял наброски к «Жизни великого грешника», он подумывал и о том, чтобы в образ главного героя внести черты личности и характера Чаадаева. Эскизы к этому произведению, по

А.И. Герцен (1812-1870)

мнению Лаута, относятся к тому величайшему наследию, что Достоевский оставил нам, так как именно там в зародыше содержатся идеи всех его последних романов. Эпопея должна была состоять из пяти больших повествований, и основной проблемой была бы там «проблема существования Бога».

В письме к Майкову от 25.03.1870 года он так излагает содержания этого замысла: «Герой в течение жизни становится то атеистом, то верующим, то фанатиком и сектантом, но потом снова возвращается к атеизму. Действие второй повести должно разворачиваться в монастыре. На вторую часть я возлагаю все мои надежды... Только вам, Аполлон Николаевич, я и доверюсь: во второй части я хочу сделать главной фигурой Тихона Задонского, конечно, под другим именем, но во всяком случае, он будет епископом, удалившимся на покой в монастырь. Тринадцатилетний мальчик, принимавший участие в страшном преступлении, духовно развит, но развращён (мне известен такой тип), и будущий герой целого романа отдан родителями в монастырь на воспитание. Волчонок и нигилист встречается с Тихоном. В тот же монастырь я привожу и Чаадаева (разумеется, тоже под другим именем). А почему бы Чаадаеву годик и не провести в монастыре? Представьте себе, что Чаадаев после той, первой статьи, после которой его стали еженедельно посещать врачи, не смог удержаться, и как мы говорим, «заграницей», опубликовал на французском языке брошюру. И вовсе не невозможно это, что его после такого самоуправства на год ссылают в монастырь. Но к Чаадаеву могут приезжать гости и друзья, например, Белинский, Грановский, да и Пушкин в том числе.»

Из этого письма следует, что Достоевский должен был к тому времени больше узнать о личности Чаадаева. Татищев, после публикации первого «Философического письма», писал Уварову в 1836 году: «Чаадаева должно передать церкви. Одиночество, пост и молитва поддержат увещевания священника, дабы заблудшая овца эта вернулась в лоно православной церкви». Достоевский заблуждается только лишь относительно одной детали: Чаадаева посещал один врач, но ежедневно, и во всяком случае, служебный врач городской управы из-за невозможного обращения с пациентом был заменён другим, дружественно настроенным к Чаадаеву. Тот, должно быть, смирился с посещениями. Правда и то, что Чаадаев дружил с Пушкиным, и то, что был знаком с Грановским. А вот отношения с Белинским придуманы. Вопрос в том,

какие основания имел Достоевский для ввода фигуры Чаадаева в свой роман и отказался ли он от этого плана позднее или же нет.

Для решения этого вопроса Лаут исследует, передал ли Достоевский что-нибудь от черт Чаадаева Верховенскому, персонажу романа «Бесы», или же помещику Миусову из романа «Братья Карамазовы» (согласно предположению Розанова). В целом он считает, что в Степане Трофимовиче есть что-то от Чаадаева. И прежде всего полное страха поведение во время изъятия бумаг (подобно поведению Чаадаева, вплоть до отдельных деталей, в 1836 году). Однако из набросков Достоевского ясно выходит, что в образе Степана Трофимовича он мыслил Грановского, или, что даже ещё вернее – пародию на Грановского. Там есть помета – Гр. (то есть Грановский). Миусов же кажется Лауту лишь весьма далёким подобием Чаадаева и даже его ненависть к «ультрамонтанам» говорит против такого предположения. Лаут отвергает и расхожее мнение о том, что Версилов из романа «Подросток» схож с Чаадаевым.

Вместе с тем Лаут считает возможным, что Достоевский в романе «Подросток» вновь использовал набросок к «Жизни великого грешника». Отношение «волчонка» к Чаадаеву воскресает в отношении Аркадия к Версилову. В качестве основания для такого рода умозаключений он указывает на то, что старый князь Сокольский рассказывает юноше о Версилове , что тот, будучи в Европе, принял католичество, и что это вовсе не петербургская сплетня. «Уверяю тебя всем, что есть свято!»17 Итак, Версилов – римский католик. И кто теперь знает, кого разумеет Достоевский – Чаадаева или Гагарина? Версилов – западник. В своём покаянии он признаётся Аркадию: «Европа так же была отечеством нашим как и Россия! О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю её я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их искусств и наук, вся история их – мне милей, чем Россия!» Лаут указывает на ещё одно совпадение: Версилова называли «бабьим пророком», а известно что ещё в 1838 году Денис Давыдов в одном из своих сатирических стихотворений называл Чаадаева «исповедником старых дев».

Лаут указывает также на сходство жизненных историй и характерных черт Версилова и Чаадаева. Оба – гвардейские офицеры, оба первые три года службы провели за границей, а потом на долгое время устроились на жительство в Москве, где принимали участие в жизни светского

общества. В любовных отношениях Версилова и Лидии Ахмаковой отразилась любовь Чаадаева к слабой и больной А.С. Норовой.

Даже имущественное положение философа и литературного персонажа похоже. «Скоро он остался совершенно без средств» – пишет Достоевский о Версилове, – но потом снова получил состояние и снова вознёсся». Чаадаев также с деньгами обращаться вовсе не умел и по характеру своему являлся мотом. Версилов в течение действия романа ведёт тяжбу за наследство. Чаадаев унаследовал состояние от тётки в 1852 году, но за наследство пришлось судиться и тяжба эта превратилась в долгую и обременительную обязанность. Оба любили всё изящное и одевались с замечательным вкусом.

Согласно своему характеру Версилов – высокомерный, неверующий человек, которого не то чтоб изгнали из общества, но который сам изгнал общество от себя, столь самоуверенным и дерзким было его поведение. Близким людям он виделся совершеннейшей загадкой, ибо он горд, независим, замкнут, равнодушен. Когда он разговаривает, то бросает слова небрежно, тоном язвительной насмешки и раздражённого отвращения. Но с другой стороны, он мог внезапно заговорить с очаровательным простодушием, которое, Бог знает, откуда брал в себе и речь его действительно могла кому-нибудь казаться милой. Выражение лица его представляло собой смесь печали и насмешки, общее его выражение говорило о том, что он является человеком с бесконечной любовью к самому себе – то же самое говорили о Чаадаеве А.Тургенев и П.Вяземский. Эти

Достоевский в Европе. Дрезден

черты с точностью подходят под описание Чаадаева, то есть под тот образ, который составили для себя современники Чаадаева.

Дальнейшая параллель к Чаадаеву – то, что Аркадий видит в первый раз отца в роли Чацкого в любимом театре. Совершенно очарованный ребёнок восклицает: «Как красиво, настоящий Чацкий!». Конечно, Версилов живёт в шестидесятые-семидесятые годы, и должен был представлять собою дальнейшее развитие типа Чаадаева.

Но дальше жизнь героя романа отличается от образца. Он вновь уезжает за границу и становится после реформы 1861 года мировым судьёй, то есть занимается улаживанием споров по разделу земли между помещиками и получившими волю крестьянами. Он знает также о политических устремлениях социалистов. И всё же сходство духовного строя поразительное. Это прежде всего совершенное равнодушие к иконам. Когда Версилов после катастрофы в романе готовится говеть и принять святое причастие, его поражает какой-то забавный контраст между видом и поведением священника и он прерывает пост со словами «Ах, я люблю Бога, но на это уже не способен».

Но тот же самый Версилов после возвращения из Европы проповедовал Бога, фантазировал и пугал общество тем, что под одеждой носит вериги и бичует себя, одновременно обедая при этом в клубе. »Что ж, ничего не хочу про это говорить, – замечает старый князь – если б это был отшельник или монах, но человек, появляющийся среди нас во фраке – и вдруг! – о мощах! Странные восторги для светского человека!».

Письма и поступки Версилова отдают сумасшедшим домом, это будет повторяться вновь и вновь, он сходит с ума и всё это кончается шизофренией. И всё же, когда он разбивает икону, то он не болен, а совершает глубоко символическое действо: он осуждает религию своего народа. Окончательный суд его над религиозным чувством таков: «У него нет религии, он готов оставить жизнь для чего-то неопределённого, чего он не в состоянии обозначить, но во что он страдальчески верит». Но Версилов – католик, знающий, что все остальные идеи Европы несостоятельны. Как и Чаадаев, он утверждает и любит не столько католическую веру, сколько её цивилизующие и социальные плоды». «Предположим, что моя вера была бы не очень сильна, – говорит он Аркадию, – из-за чего бы я и не смог удержаться опорочить идею. Не могу себе иногда представить, что человек без Бога живёт и может жить, моё же сердце

всегда приходило к заключению, что это невозможно. Но для определённого времени это возможно.» Версилов слышит «похоронный звон над Европой», он поехал туда, чтобы схоронить её, с глубокой печалью над чужими древними камнями, над этим чудом прежнего божьего мира, над разрушением святого чуда. «Они для нас дороже, чем даже для них! Они имеют теперь другие чувства и другие мысли, они больше не ценят старые камни!». «По Богу печалюсь я». И к чему же обращается Версилов после возвращения из Европы? К «женевским идеям», к добродетели без Христа, или, что будет правильней, к сегодняшней идее целой цивилизации» при национальном, социальном и религиозном расколе Европы.

«И были споры, и была логика, и француз оставался французом и более ничего, и немец оставался немцем – и всё это с величайшим напряжением сил во время всей их истории и француз никогда более вреда не приносил своей стране, чем в то время, равно как и немец. И тогда в Европе не осталось ни одного европейца». Но из этого-то раскола и вышел революционный социалист, для которого все чудовищные проблемы сегодняшнего мира свелись к второразрядной мысли о хлебе насущном. Для Версилова социализм ниже всякой критики. «Посмотри на семинаристов, – говорит он во фрагменте наброска к роману «Подросток», – там нет традиции, веры в форму. И их ведь всё больше становится, этих Тарасов Шевченко... Нет, нет у них традиций!».

Версилов же, напротив, именно представитель традиции, он, должно быть, воплощает то, что Толстой изобразил в семье Ростовых в романе «Война и мир». И вот в «Исповеди» он высказывает свои идеи о будущем русских носителей культуры, дворянском сословии, которые вполне смыкаются с поздними высказываниями Чаадаева. Он чувствует себя родственником тысячи умственно развитых людей России, единственным европейцем среди всех народов Запада, которые более не хотят видеть родственность и общность их культуры». Я и без того должен сознавать, что всё должно погибнуть, весь облик старого европейского мира, рано или поздно. Но я как русский европеец не могу пребывать к этому равнодушным.»

Вот уже сто лет Россия принимает участие в европейской истории, да и живёт только для Европы. Это создало там новый тип человека, страдающего за себя и остальное человечество, этот тип и заключает в себе «будущую» Россию. Россия существует для того, чтобы явить его

на свет. Европа же о том ничего не знает. «И это само собой разумеется: они не свободны, а мы – свободны» потому только, что мы русские», без сковывающих уз традиции. Но Россия сейчас – ещё ничто. «Только в будущей мысли, чей носитель ещё появится, я ставлю Россию выше, чем всех европейцев вместе взятых». Эта будущая мысль такова: усваивание всех позитивных идей вместе под знаком нового пришествия Христа.

И Версилов, целуя Макара Ивановича, православного паломника, с воодушевлением слушая его речи, думает о близком будущем, в котором русская нация станет «носителем всечеловеческой идеи. И всё кончится должно «царством божиим». Тут и становится видна переменчивая оценка Достоевским типа западника вроде Чаадаева. После исповеди отца Аркадий замечает: «Особенно я рад был потому, что теперь мне стало ясно, что он в действительности страдал и печалился, и вправду и без сомнения любил, и это оказалось самым ценным из всего».

Из всех многочисленных и поразительных черт сходства следует подобие идей и истории жизни Версилова и Чаадаева, и Лаут уверенно утверждает, что Достоевский создал образ своего героя прежде всего с оглядкой на отца западничества. Версилов должен был стать идеальным типом западника, вместе с его сомнительными ценностями, но также и вместе с его положительными сторонами. Не надо упускать при этом из виду, что Достоевский писал роман «Подросток» для журнала «Отечественные записки», руководимого в то время Некрасовым и Салтыковым-Щедриным. Из переписки с Некрасовым становится ясным, что в угоду Некрасову Достоевский даёт нечто, свидетельствующее о его умеренной левизне.

Одновременно с предельной четкостью писатель обозначил основной пункт разногласий между собой и западничеством – отношение к народу. Для Достоевского русский народ – хранитель вечной истины о Христе, предназначенный сказать это слово истины всему миру. Говоря же о мировоззрении западников, писатель характеризует его словами, заставляющими нас снова вспомнить о Чаадаеве: «В народе русском, так как уж пришло время высказаться вполне откровенно, мы по-прежнему видим лишь косную массу, у которой нам нечему учиться, тормозящую, напротив, развитие России к прогрессивному лучшему, и которую всю надо пересоздать и переделать, – если уж невозможно и нельзя органически, то, по крайней мере, механически, то есть попросту заставив ее раз навсегда нас слушаться, во веки веков. А чтобы достигнуть сего

послушания, вот и необходимо усвоить себе гражданское устройство точь-в-точь как в европейских землях, о котором именно теперь пошла речь. Собственно же народ наш нищ и смерд, каким он был всегда, и не может иметь ни лица, ни идеи. Вся история народа нашего есть абсурд, из которого вы до сих пор черт знает что выводили, а смотрели только мы трезво. Надобно, чтоб такой народ, как наш, – не имел истории, а то, что имел под видом истории, должно быть с отвращением забыто им, все целиком. Надобно, чтоб имело историю лишь одно наше интеллигентное общество, которому народ должен служить лишь своим трудом и своими силами».

Чуть раньше, в этой же статье из «Дневника писателя» Достоевский представляет позицию западника в еще более резкой форме: ««Этого народ не позволит», – сказал по одному поводу, года два назад, один собеседник одному ярому западнику. «Так уничтожить народ!» – ответил западник спокойно и величаво. И был он не кто-нибудь, а один из представителей нашей интеллигенции. Анекдот этот верен».

В вопросе о конфессиональных разногласиях Достоевский отвергал римский католицизм, к которому чаще всего тяготели западники. Для Лаута при этом важно то, что русский мыслитель не отрицал христианства многих святых Запада, многих его мыслителей и поэтов, многих простых людей. Об этом он думал, глядя на удивительные соборы западного мира, читая «Дон-Кихота», узнавая о жизни западных святых, например, некоего Иоанна из Гота, и даже читая об этом в произведениях Шиллера, Жорж Санд, Диккенса. Он полагал лишь, что источник отравлен, и что римские иерархи поддались на третье искушение Христа, мечту о власти, поэтому последнее слово в мировой истории должна произнести православная Россия. Это, разумеется, чисто славянофильский посыл.

Достоевский видел и опасность постепенного вырождения либерализма и западничества, склонного со временем уже полностью отрицать всякое историческое значение России и даже презирать ее. Особенно ярко это видел Достоевский на примере И.С. Тургенева, который, когда-то в молодые годы восхищал его своей образованностью и светскостью, но постепенно стал вызывать лишь презрение. Вот как описывает он свой визит к Тургеневу: «Он сам говорил мне, что главная мысль, основная точка его книги состоит в фразе: «Если б провалилась Россия, то не было бы никакого ни убытка, ни волнения в человечестве».

Он объявил мне, что это его основное убеждение о России. Нашел я его страшно раздраженным неудачею «Дыма»… Признаюсь Вам, что я никак не мог представить себе, что можно так наивно и неловко выказывать все раны своего самолюбия, как Тургенев. И эти люди тщеславятся, между прочим, тем, что они атеисты! Он объявил мне, что он окончательный атеист. Но боже мой: теизм нам дал Христа, то есть до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный! А что же они-то, Тургеневы, Герцены, Утины, Чернышевские, нам представили? Вместо высочайшей красоты божией, на которую они плюют, все они до того пакостно самолюбивы, до того (6) бесстыдно раздражительны, легкомысленно горды, что просто непонятно: на что они надеются и кто за ними пойдет? Ругал он Россию и русских безобразно, ужасно. Но вот что я заметил: все эти либералишки и прогрессисты, преимущественно школы еще Белинского, ругать Россию находят первым своим удовольствием и удовлетворением. Разница в том, что последователи Чернышевского просто ругают Россию и откровенно желают ей провалиться (преимущественно провалиться!). Эти же, отпрыски Белинского, прибавляют, что они любят Россию. А между тем не только всё, что есть в России чуть-чуть самобытного, им ненавистно, так что они его отрицают и тотчас же с наслаждением обращают в карикатуру, но что если б действительно представить им наконец факт, который бы уж нельзя опровергнуть или в карикатуре испортить, а с которым надо непременно согласиться, то, мне кажется, они бы были до муки, до боли, до отчаяния несчастны. 2-е). Заметил я, что Тургенев, например (равно как и все, долго не бывшие в России), решительно фактов не знают (хотя и читают газеты) и до того грубо потеряли всякое чутье России, таких обыкновенных фактов не понимают, которые даже наш русский нигилист уже не отрицает, а только карикатурит по-своему. Между прочим, Тургенев говорил, что мы должны ползать перед немцами, что есть одна общая всем дорога и неминуемая – это цивилизация и что все попытки русизма и самостоятельности – свинство и глупость. Он говорил, что пишет большую статью на всех русофилов и славянофилов. Я посоветовал ему, для удобства, выписать из Парижа телескоп. – Для чего? – спросил он. – Отсюда далеко, – отвечал я; – Вы наведите на Россию телескоп и рассматривайте нас, а то, право, разглядеть трудно. Он ужасно рассердился. Видя его так раздраженным, я действительно с чрезвычайно удавшеюся

наивностию сказал ему: «А ведь я не ожидал, что все эти критики на Вас и неуспех «Дыма» до такой степени раздражат Вас; ей-богу, не стоит того, плюньте на всё». «Да я вовсе не раздражен, что Вы!» – и покраснел. Я перебил разговор; заговорили о домашних и личных делах, я взял шапку и как-то, совсем без намерения, к слову, высказал, что накопилось в три месяца в душе от немцев: «Знаете ли, какие здесь плуты и мошенники встречаются. Право, черный народ здесь гораздо хуже и бесчестнее нашего, а что глупее, то в этом сомнения нет. Ну вот Вы говорите про цивилизацию; ну что сделала им цивилизация и чем они так очень-то могут перед нами похвастаться!». Он побледнел (буквально, ничего, ничего не преувеличиваю!) и сказал мне: «Говоря так, Вы меня лично обижаете. Знайте, что я здесь поселился окончательно, что я сам считаю себя за немца, а не за русского, и горжусь этим!» Я ответил: «Хоть я читал «Дым» и говорил с Вами теперь целый час, но все-таки я никак не мог ожидать, что Вы это скажете, а потому извините, что я Вас оскорбил». Затем мы распрощались весьма вежливо, и я дал себе слово более к Тургеневу ни ногой никогда».

Потому Достоевский сделает Тургенева прообразом своего Кармазинова в романе «Бесы». И даже визит к Кармазинову Пестра Верховенского, во время которой «классик» завтракает, и характерная для него манерная манера обниматься, подставляя щеку для поцелуя – все это, буквально, списано с натуры, чему свидетельство – письма Достоевского. Впрочем, глубокая личностная неприязнь к человеку, предавшему свой народ, никогда не перерастала у него в субъективное отрицание таланта Тургенева и значение его творчества. В своих поздних письмах Достоевский, составляя списки книг для чтения молодыми людьми, о чем его неоднократно просили, неизбежно включал в них и Тургенева.

Но как нам кажется, критикуя либерализм и западничество, Достоевский прежде всего обращался против доморощенного, дилетантского либерализма недоучившихся интеллигентов, но не видел китайской стены, которая бы отделила славянофилов от образованных западников уровня Чичерина и Градовского.

Гораздо более чем либеральные писатели, его раздражали именно такие доморощенные западники. Разговор за границей с одним таким собеседником Достоевский приводит в одном из своих писем А.Н. Майкову: «Между прочим, спросил его: «Для чего, собственно,

он экспатрировался?» Он буквально (и с раздраженною наглостию) отвечал: «Здесь цивилизация, а у нас варварство. Кроме того, здесь нет народностей; я ехал в вагоне вчера и разобрать не мог француза от англичанина и от немца.

- Так, стало быть, это прогресс, по-вашему?

- Как же, разумеется.

- Да знаете ли вы, что это совершенно неверно. Француз прежде всего француз, а англичанин – англичанин, и быть самими собою их высшая цель. Мало того: это-то и их сила.

- Совершенно неправда. Цивилизация должна сравнять всё, и мы тогда только будем счастливы, когда забудем, что мы русские, и всякий будет походить на всех». (16 августа 1867 г.)

Либерализм по-настоящему образованного сословия в этот период был совсем другим: не антипатриотическим, а наоборот, последовательно патриотическим. Глубоко исследовавший этот вопрос петербургский профессор И.Д. Осипов отмечал, что именно либерализм этого периода ставил своей целью борьбу с бюрократизмом в государственном аппарате, постепенную подготовку всего общества к новым принципам управления посредством просвещения и «культурничества». Важной особенностью либеральных социальных программ было стремление к «третьему» пути – «мирного» прогресса и реформ, способных предотвратить сползание России к революции и обеспечить модернизацию страны. С этой целью, по мнению либералов, правительство должно было обеспечить определенную гармонию интересов общества и, в частности, поддерживать рабочих, выступающих против несправедливых требований буржуазии. В журнале «Вестник Европы» были опубликованы следующие основные требования либералов к правительству в осуществлении реформы: свободы совести, слова и печати, свободы и неприкосновенности личности, свободного и повсеместного развития народной школы, демократизации среднего и высшего образования, реорганизации местного управления и самоуправления, реформы земской избирательной системы, повышения роли земства как основы парламентского строя, водворения правового (конституционного) порядка, поддержки общинного владения, принятия экономических гарантий против обезземеливания крестьян, правительственного и земского содействия переходу земли во владение малоимущим крестьянам, организации помощи кредитами и освобождении

крестьян от стеснений, наложенных на них паспортной системой, защиты мелких собственников от разорения, понижения и последующей отмены выкупных платежей. В аграрной области либералы призывали к уменьшению податей с .крестьян (отмену подушной подати) и освобождению их одновременно от произвола чиновников и правовых стеснений в общине. Либералы стремились научно-рационально ответить на «социальный вопрос», сосредоточиваясь на исследовании прежде всего внутренних проблем, и по-своему служили русской идее, будучи умеренными патриотами.

Наиболее емкую характеристику славянофильства в современной историко-философской литературе дала известный петербургский философ и педагог-новатор М.В. Захарченко в фундаментальном труде: «Типологическая интерпретация понятия традиции»: «На философской почве вопрос о различении двух начал русской культуры впервые поставили славянофилы. Эволюция проблематики от различения двух начал в сфере образованности к постановке вопроса о различии «начал» философствования отчетливо представлена в работах И.В. Киреевского. Иван Киреевский формулирует задание русской философии посредством оппозиции «западный рационализм» – «самобытная русская философия», – в категории, многократно воспроизводимые впоследствии. «Западный рационализм» исходит из оснований, порождаемых отвлеченным мышлением, и других оснований не принимает, «самобытная русская философия» должна найти способ выразить уникальный духовный опыт России, основания которого, очевидно, открываются никак не помимо веры и духовного опыта, приобретаемого в Церкви. Хомяков развивает подобную проблематику в русле богословия. Этот весьма примечательный опыт богословских опытов мирянина – не монаха и не священнослужителя, по-своему уникальный, – оказался очень удачным... Размышления Хомякова о природе Церкви оказали серьезное влияние на поворот русского богословия, тогда находившегося в состоянии «псевдоморфозы», т.е. в подчинении дискурсивному канону западного рационального богословия, к аутентичным православию формам, согласным с «духом св. Отцов», духом свидетельствования подлинного духовного опыта. Самарин особо акцентирует внимание на тезисе Хомякова о том, что западное богословие приняло форму одностороннего рационализма и потеряло связь с реальным живым опытом веры. Он указывает на подмену, произошедшую в понятии веры.

Понятие веры перешло в понятие знания, только безотчетного, смутного, в себе неоправданного и как бы вынужденного признания, в то время как Истина веры есть «свободное отношение к опознанной и усвоенной истине». Итак, славянофилы утвердили задание «самобытно-русской» философии: отыскание и логическое развитие ее «начал», укорененных в опыте Церкви, разумея под «логическим развитием» системотворчество в духе немецкой классической философии. Славянофилы, безусловно, очень сильно зависимы от немецкой школы – от Шеллинга, от Гегеля; эта зависимость проявляется и в характере постановки проблем и в формулировках заданий, и в типе дискурса, и в стиле мышления. Однако это зависимость в плане образованности, которая, однако, оставляет их свободными и независимыми в плане духовного опыта, опыта сознания. Они свободны судить о соответствии или несоответствии дискурсивных форм, которыми овладели по праву образования, опыту духовной жизни, который имеют по факту сознательного наследования русской культуры».

Как уже отмечалось, в столкновении западников и славянофилов Достоевский определял себя на стороне последних: «Я во многом убеждений чисто славянофильских, хотя, может быть, и не вполне славянофил. Славянофилы до сих пор понимаются различно. Для иных, даже и теперь, славянофильство, как в старину, например, для Белинского, означает лишь квас и редьку. Белинский действительно дальше не заходил в понимании славянофильства. Для других (и, заметим, для весьма многих, чуть не для большинства даже самих славянофилов) славянофильство означает стремление к освобождению и объединению всех славян под верховным началом России – началом, которое может быть даже и не строго политическим. И наконец, для третьих славянофильство, кроме этого объединения славян под началом России, означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединение всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, столь много веков обреченного на молчание, но всегда заключавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих

горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации. Вот к этому-то отделу убежденных и верующих принадлежу и я».

Р. Лаут обращает внимание на то, что Достоевский в последние годы жизни все более умеренно относился к западничеству, считая, что его ошибки могут быть в какой-то мере прощены из-за общей патриотической позиции лучших представителей этого течения. Мы также считаем, что Достоевский все более последовательно занимал центристскую позицию в споре между славянофильством и западничеством, стремился к их примирению, к поиску истины через выявление того вклада, который внесли в мировую культуру и Россия, и Европа. И эта общая истина сосредоточилась для него в идеале человека как высшей ценности бытия и как высшей социальной ценности.

Лекция 13.
Поиск путей сближения позднего славянофильства и западничества

Особое мировоззрение Достоевского как славянофила-почвенника находило формы своего выражения в процессе критического осмысления им идей либералов-западников, с одной стороны, и учения славянофилов, особенно Н.Я. Данилевского, с другой. Достоевский мучительно переживал раскол в русской интеллигенции, стремился найти пути примирения западничества и славянофильства на позициях патриотического и общегуманистического идеала, живой восприимчивости к мировым ценностям. Опыт размышлений над фундаментальными проблемами российского общества, сопоставление возможных точек зрения и подходов, конечно, в первую очередь нашло отражение в художественном творчестве писателя.

Из всех персонажей многочисленных произведений Достоевского наиболее близким к поздним славянофилам стал Иван Шатов. Мысли Шатова – несчастной жертвы Одно оказалось несомненным: он знал о близком изменении мира и говорил о том, что в этом мире русскому народу нельзя будет существовать, не задав миру свой «вектор цели», не заявив в нем о своих ценностях и идеалах. А в том, что идеалы эти истинны, Достоевский не сомневался.

Идеи, высказанные Шатовым, всегда привлекали внимание исследователей творчества Достоевского, которые зачастую приписывали их самому писателю. На прямом их отождествлении настаивает также А.Н. Павленко в своих «Лекциях о Достоевском», считая, что в романе «Бесы» «Шатов олицетворяет собою русский народ – от начала его и до его конца… Тио, что произошло в романе с Шатовым, почти в точности повторила в своей судьбе Россия».

С критикой столь прямолинейного отождествления, неоднократно встречавшегося и ранее, выступил в свое время Р. Лаут в статье «Значение идеологии Шатова для философского мировоззрения Достоевского», которое он относил к «упорнейшим заблуждениям при толковании философии Достоевского». Следствием такой идентификации является часто встречающееся в немецкой критической литературе мнение, что народная идеология Достоевского лишь «тонкой чертой отделена от шовинизма», что Достоевский «провёл христианство

по тёмным и грязным водам этнического страдания», что он никогда не покидал почвы «национального русского почвенного мессианизма». Все это неприемлемо для немецкого философа, который указывает на явные ошибки в такой идентификации.

Система взглядов Шатова изложена прежде всего в главе «Ночь» романа «Бесы», где Шатов беседует с вернувшимся из-за рубежа Ставрогиным и пытается вернуть его к новой народной идеологии, «страдальчески» углублённой Шатовым, к идеологии, которую первоначально развивал именно Ставрогин (но ко времени разговора с Шатовым он уже атеист). Для Шатова народ – высшая достоверность, именно русский народ, который в настоящее историческое время есть единственно и действительно живой народ. На европейском же Западе, напротив, «Рим не смог воспротивиться третьему искушению сатаны и привёл весь Запад к гибели». Русский народ, по мнению Шатова, избранный народ, «народ богоносец». Бог есть «синтетическая личина одного народа от его начала до его конца», и так во всё время его исторического и живого существования. Как конкретное временно-пространственное явление народ есть «тело Божие». Бог же, соответственно – душа, одухотворяющая это тело.

Сила духа, ободряющего народ, обозначена Шатовым как сила притесняющая и приказывающая, движущая телом народа в его историческом бытии. Её первоисток неизвестен, а появление неясно. Она проявляется в неутомимой воле, которую вдохнули в этот народ, в самом конце, дабы потребовать некоего свершения. Она есть сила воли к жизни и отрицания смерти. Она есть в основе своей религиозная сила, проявляющаяся затем вовне в различных моральных, эстетических и прочих соответственно устремлениях. Шатов называет эту силу «исканием Бога». По отношению к этой изначальной силе наука и разум всегда лишь исполняют «служебную роль второго разряда», на них не основывается ни один народ.

Каждый народ ищет, вследствие своего специфического божеского духа, своего особого свершения, он опьяняется в момент строения и придумывания оригинального бога, которого избирает в качестве единственного и считает затем истинным. И пока он чтит только этого особого бога, а «всех прочих гонит в мир сильно и свирепо», он жив и здоров. Но так как у разных народов разные боги, то народ-дух и является настоящим. Ибо если бы у них был один и тот же бог, то они

были бы единым народом и различались бы только внешне. Или же они просто погибли бы, стали народами, чьи боги растворились друг в друге, то есть отказались от своего бога.

Так что чем сильнее народ, тем исключительней его бог. Если собственный дух народа силён, то народ этот требует, чтобы другие приняли его веру и оставили своих богов. С этою целью народы раньше и вели войны. Представление о едином боге сплачивает народ в единстве религии. Исходя из такого рода религиозности, народ и создает свои этические ценности, понятия о добре и о зле. И у каждого народа своё добро и своё зло, не соотносимое с представлениями других народов о том же самом. И насколько некий народ убеждён, что он один владеет единственной истиной и что его бог так силён, что может низвергнуть других, он остаётся целостным.

Не надо обманываться тем, что другие народы тоже творили универсальные идеи и создавали мировые религии, при этом они всё равно и всегда приписывали себе первую роль и рассматривали себя как бы во главе некоего универсального объединения. Если же народ терял веру, что лишь в нём единственно пребывает истина, то он опускался вниз и становился просто этнографическим материалом. Развитие народной культуры, по Шатову, свершается отдельно и свободно, никак не соотносясь с потоком всеобщего развития человечества.

В свете этой «философии Шатова» Лаут стремится понять, отражаются ли в ней идеи Данилевского, чьё главное произведение «Россия и Европа», появилось в 1869 году, как раз тогда, когда Достоевский разрабатывал концепцию романа «Бесы». Достоевский не только хорошо знал это произведение, но и постоянно обращался к нему, размышлял над ним. В книге И.Л. Волгина «Последний год Достоевского» описывается один из его визитов к Штакеншнейдерам: «Однажды он явился на очередной вторник: «что-то покоробило его, едва он вошёл, и он тотчас же съёжился и насупился». Он одиноко сидел на стуле «и, съёженный, казался особенно жалким». Хозяйка дома шепнула, чтобы ему подали кресло, и один из гостей немедленно исполнил её желание. «Достоевский хоть бы кивнул ему, хоть бы глазом моргнул, и не пересел, конечно, а только сделал движение поставить на мягкое бархатное кресло стакан с чаем. «Это, – спрашивает, – для стаканов?» – «Нет, – говорю, – не для стаканов, а для вас поставил Иван Николаевич». Удовольствовавшись столь малым на этот раз, он тем не менее тотчас

словно очнулся, с улыбкой поблагодарил… и начал говорить про новую книгу Н.Я. Данилевского…»

В письмах Достоевского имя Данилевского также упоминается неоднократно с неизбежным уважением и выражением согласия с его учением. « Я от Страхова письмо тоже получил; много литературных новостей. Порадовало меня, между прочим, известие о статье Данилевского «Европа и Россия», о которой Ник<олай> Ник<олаеви>ч пишет как о капитальной статье. Признаюсь Вам, что о Данилевском я с самого 49-го года ничего не слыхал, но иногда думал о нем. Я припоминал, какой это был отчаянный фурьерист. И вот из фурьериста обратиться к России, стать опять русским и возлюбить свою почву и сущность! Вот по чему узнается широкий человек! Тургенев сделался немцем из русского писателя, – вот по чему познается дрянной человек» (Из письма А.Н. Майкову 11 декабря 1868 г.). Но наиболее полную оценку работе Данилевского писатель да в своем письме известному критику Н.Н. Страхову 18 марта 1869: «Статья же Данилевского, в моих глазах, становится всё более и более важною и капитальною. Да ведь это – будущая настольная книга всех русских надолго; и как много способствует тому язык и ясность его, популярность его, несмотря на строго научный прием. Как хотелось бы мне поговорить об этой статье с Вами, именно с Вами, Николай Николаевич; но слишком много надо говорить. Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь, на иных страницах, сходству выводов; многие из моих мыслей я давно-давно, уже два года, записываю, именно готовя тоже статью, и чуть не под тем же самым заглавием, с точно такою мыслию и выводами. Каково же радостное изумление мое, когда встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить в будущем, – уже осуществленным – стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики и с тою степенью научного приема, которую я, конечно, несмотря на все усилия мои, не мог бы осуществить никогда. Я до того жажду продолжения этой статьи, что каждый день бегаю на почту и высчитываю все вероятности скорейшего получения «Зари» (и хоть бы по три-то главы печатала редакция вместо двух! Прочтешь две главы и думаешь: целый месяц еще, а пожалуй и 40 дней! – так как «Заря» все-таки не отличается же аккуратностию выхода, не правда ли?). Потому еще жажду читать эту статью, что сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе; я всё еще не уверен,

что Данилевский укажет в полной силе окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия. Но в одном слове не выскажешься, и я напрасно даже заговорил. Но одно (еще выскажу: не может такое строгое, такое русское, такое охранительное и зиждительное направление журнала не иметь успеха и не отозваться радостно в читателях, после нашего жалкого, напускного, с раздраженными нервами, одностороннего и бесплодного отрицания».

Н.Я. Данилевский (1822-1885)

Р. Лаут связывал имя Н.Я. Данилевского со вторым поколением славянофилов: к 1860 году из старого поколения славянофилов, после смерти многих ведущих фигур этого направления (Киреевский скончался в 1856 году, Хомяков и К. Аксаков в 1860), в эпоху реформ Александра II, развилось новое славянофильское течение, в котором всё сильнее и сильнее становились тенденции панславизма. Значительнейшим теоретиком этого течения, после смерти И.Аксакова, и стал Данилевский, чьё прежде упомянутое сочинение считалось чем-то вроде программного документа. Панслависты подготовили между 1856 и 1860 годом такой журнал как «Русская беседа», под редакционным руководством Кошелева.

Панслависткие идеи выходили всё больше на первый план, особенно после «Славянского конгресса» 1867 года в Москве, но ещё раньше эти идеи нашли своё выражение в сочинениях Погодина (журнал «Москвитянин»), и они, эти идеи, совершенно замалчивались кругом эмигрантов западнического направления, а именно Бакуниным и Герценом. Во многих отношениях Данилевский зависит от идей вышеупомянутого мыслителя, построив с его помощью собственное учение о «культурно-исторических» силах.

Оригинальность идей Данилевского состоит, в отличие от других панславистов, в том, что он построил политическую концепцию в свете

органического учения о культурных типах, концепцию, которая во многом подобна шпенглеровской (есть свидетельства, что О. Шпенглер был знаком с книгой Данилевского). Согласно этой концепции, единого и связного культурно-исторического развития не существует, а есть лишь независимое друг от друга развитие определённых групп населения, образующих единую культуру. Данилевский называет пять основных законов культурно-исторического развития:

«Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, – для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу».

Все прочие народы, которые не относились и не относятся к ведущей культурной группе, стали соответственно только лишь пассивными культурными «агентами», как например, гунны, или же просто «этнографическим материалом», как например финны и кельты, или же, наконец, «историческим резервом сил», которых другие культуры мало касались

или вовсе не касались, чтобы потом вдруг появиться на исторической сцене с юными нерастраченными силами и основать новую культуру. Каждая культура обладает органической жизнью, расцветает, достигает относительно короткой зрелости, «исчерпывает свою жизненную силу за один раз и дряхлеет». Только рациональная наука, техника и искусство, погруженное в чисто техническую проблематику переживают в позднем расцвете культуру и могут быть перенесены и в новую культуру.

Для своего времени Данилевский отводит славянству естественную роль молодой и растущей культуры, в то время как романо-германскую культуру в свете славянофильства он мыслит как стареющую, погибающею на «гнилом Западе». Русскому народу он приписывает специфическую религиозную одарённость и полагает, что она в таком же качестве и с тою же степенью интенсивности была присуща и древним евреям, ибо речь идёт об «избранном народе». Этот народ превосходит прочие народу потому, что владеет способностью основывать новую культуру, так что этого от него и надо ожидать.

В этом смысле Данилевский утверждал, что Россия не относится к Европе, которую нужно трактовать не в географическом, а в культурно-историческом смысле: как культуру преимущественно романо-германских народов, связанных с наследием древней средиземноморской цивилизации. Приведем соответствующий фрагмент из его книги. «Неужели же, однако, громкое слово «Европа» – слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно, нет! Смысл его очень полновесен – только он не географический, а культурно-исторический, и в вопросе о принадлежности или непринадлежности к Европе география не имеет ни малейшего значения. Что же такое Европа в этом культурно-историческом смысле? Ответ на это – самый определенный и положительный. Европа есть поприще германо-романской цивилизации, ни более ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация. Оба эти слова – синонимы. Но германо-романская ли только цивилизация совпадает с значением слова Европа? Не переводится ли оно точнее «общечеловеческой цивилизацией» или, по крайней мере, ее цветом?

Не на той же ли европейской почве возрастали цивилизации греческая и римская? Нет, поприще этих цивилизаций было иное. То был бассейн Средиземного моря, совершенно независимо от того, где

лежали страны этой древней цивилизации – к северу ли, к югу или к востоку: на европейском, африканском или азиатском берегу этого моря. Гомер, в котором, как в зеркале, заключалась вся (имевшая впоследствии развиться) цивилизация Греции, родился, говорят, на малоазиатском берегу Эгейского моря. Этот малоазиатский берег с прилежащими островами был долго главным поприщем эллинской цивилизации. Здесь зародилась не только эпическая поэзия греков, но и лирика, философия (Фалес), скульптура, история (Геродот), медицина (Гиппократ), и отсюда они перешли на противоположный берег моря. Главным центром этой цивилизации сделались, правда, потом Афины, но закончилась она и, так сказать, дала плод свой опять не в европейской стране, а в Александрии, в Египте. Значит, древнеэллинская культура, совершая свое развитие, обошла все три так называемые части света Азию, Европу и Африку, а не составляла исключительной принадлежности Европы. Не в ней она началась, не в ней и закончилась.

Греки и римляне, противополагая свои образованные страны странам варварским, включали в первое понятие одинаково и европейские, азиатские и африканские прибрежья Средиземного моря, а ко второму причисляли весь остальной мир – точно так же, как германо-романы противополагают Европу, т. е. место своей деятельности, прочим странам. В культурно-историческом смысле то, что для германо-романской цивилизации – Европа, тем для цивилизации греческой и римской был весь бассейн Средиземного моря; и, хотя есть страны, которые общи им обеим, несправедливо было бы, однако же, думать, что Европа составляет поприще человеческой цивилизации вообще или, по крайней мере, всей лучшей части ее; она есть только поприще великой германо-романской цивилизации, ее синоним, и только со времени развития этой цивилизации слово «Европа» получило тот смысл и значение, в котором теперь употребляется.

Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью – нет, не принадлежит. Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного древнегомира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа. Не составляла она части возобновленной Римской империи Карла Великого, которая составляет как бы общий ствол, через разделение которого образовалось все

многоветвистое европейское дерево, не входила в состав той теократической федерации, которая заменила Карлову монархию, не связывалась в одно общее тело феодально-аристократической сетью, которая (как во время Карла, так и во время своего рыцарского цвета) не имела в себе почти ничего национального, а представляла собой учреждение общеевропейское – в полном смысле этого слова. Затем, когда настал новый век и зачался новый порядок вещей, Россия также не участвовала в борьбе с феодальным насилием, которое привело к обеспечениям той формы гражданской свободы, которую выработала эта борьба; не боролась и с гнетом ложной формы христианства (продуктом лжи, гордости и невежества, величающим себя католичеством) и не имеет нужды в той форме религиозной свободы, которая называется протестантством. Не знала Россия и гнета, а также и воспитательного действия схоластики и не вырабатывала той свободы мысли, которая создала новую науку, не жила теми идеалами, которые воплотились в германо-романской форме искусства. Одним словом, она не причастна ни европейскому добру, ни европейскому злу; как же может она принадлежать к Европе? Ни истинная скромность, ни истинная гордость не позволяют России считаться Европой. Она не заслужила этой чести и, если хочет заслужить иную, не должна изъявлять претензии на ту, которая ей не принадлежит. Только выскочки, не знающие ни скромности, ни благородной гордости, втираются в круг, который считается ими за высший; понимающие же свое достоинство люди остаются в своем кругу, не считая его (ни в каком случае) для себя унизительным, а стараются его облагородить так, чтобы некому и нечему было завидовать.

Но если Россия, скажут нам, не принадлежит к Европе по праву рождения, она принадлежит к ней по праву усыновления; она усвоила себе (или должна стараться усвоить) то, что выработала Европа; она сделалась (или, по крайней мере, должна сделаться) участницей в ее трудах, в ее триумфах. Кто же ее усыновил? Мы что-то не видим родительских чувств Европы в ее отношениях к России; но дело не в этом, а в том – возможно ли вообще такое усыновление? Возможно ли, чтобы организм, столько времени питавшийся своими соками, вытягиваемыми своими корнями из своей почвы, присосался сосальцами к другому организму, дал высохнуть своим корням и из самостоятельного растения сделался чужеядным? Если почва тоща, то есть если недостает ей каких-либо необходимых для полного роста составных частей, ее надо

удобрить, доставить эти недостающие части, разрыхлить глубокою пахотою те, которые уже в ней есть, чтобы они лучше и легче усвоялись, а не чужеядничать, оставляя высыхать свои корни. Но об этом после. Мы увидим, может быть, насколько и в какой форме возможно это усвоение чужого, а пока пусть будет так; если не по рождению, то по усыновлению Россия сделалась Европой; к дичку привит европейский черенок. Какую пользу приносит прививка, тоже увидим после, но на время признаем превращение. В таком случае, конечно, девизом нашим должно быть: Europaeus sum et nihil, europaei a me alienum esse puto. Все европейские интересы должны сделаться и русскими. Надо быть последовательным, надо признать европейские желания, европейские стремления – своими желаниями и стремлениями; надо жениться на них, il faut les epouser, как весьма выразительно говорят французы. Будучи Европой, можно, конечно, в том или другом быть не согласну в отдельности с Германией, Францией, Англией, Италией; но с Европой, то есть с самим собой, надо непременно быть согласным, надо отказаться от всего, что Европа – вся Европа единодушно считает несогласным со своими видами и интересами, надо быть добросовестным, последовательным принятому на себя званию».

Итак, согласно Данилевскому, Россия не является частью Европы. Она должна составлять свой собственный мир, опираться на культурные традиции населяющих ее народов, без оглядки на Европу. Будущее этого самодостаточного мира Данилевский видел во всемирном объединении славянства. Вот как он сам пересказывает ход своих рассуждений: «Частный случай – ход шлезвиг-голштинского вопроса сравнительно с ходом вопроса восточного перед Крымскою войною – дал мне повод выставить на вид враждебность Европы к России и Славянству. Затем старался я объяснить причины этой враждебности, которая только с особенною ясностью и общностью выразилась в этом деле, но проникает и обнимает собою все отношения Европы к Славянству, от самых частных до самых общих сфер. Это исследование привело к тому заключению, что враждебность эта кроется в глубокой розни, существующей между мирами славянским и германо-романским, – розни, которая проникает до самых оснований общего плана развития всемирной истории. Только ложное, несообразное с истинными началами научно-естественной систематизации явлений понимание общего хода истории, отношения национального к общечеловеческому и так

называемого прогресса могли привести к смешению понятий частной европейской, или германо-романской, цивилизации с цивилизацией обще- или, правильнее, всечеловеческою; оно породило пагубное заблуждение, известное под именем западничества, которое, не сознавая ни тесного общения между Россией и Славянством, ни исторического смысла этого последнего, отмеривает нам и братьям нашим жалкую, ничтожную историческую роль подражателей Европы, лишает нас надежды на самобытное культурное значение, т. е. на великую историческую будущность. После этого общего, так сказать, теоретического, взгляда я старался развить и дополнить его указаниями на главные стороны различия между славянским и германо-романским культурно-историческими типами и на гибельные следствия, к которым привело нас это западничество, или европейничанье, на практике, составив ту болезнь, которою страдает русское общественное тело, болезнь, под которую подводятся все наши общественные недуги. Лекарством от этой болезни может служить, по нашему мнению, только целебная сила самых исторических событий, которая одна только и может поднять дух нашего общества, страдающего именно упадком и принижением духа. Излечение возможно и вероятно потому, что болезнь, по счастью, не проникла еще далее поверхности общественного слоя. Это одаренное целебною силою событие, или, точнее, целый ряд событий, видим мы в последнем действии борьбы, известной под именем восточного вопроса, основания которого лежат глубоко в общем ходе всемирного исторического развития, – в борьбе, которая в непродолжительном времени должна наложить печать свою на целый исторический период. Важность этой неминуемо предстоящей борьбы заставила нас вникнуть как в те возражения, которые делаются против единственно полезного для славянства решения ее, заключающегося в полном политическом освобождении всех славянских народов и в образовании Всеславянского союза под гегемонией России, так и в залоги нашего успеха в этой борьбе».

Нужно сказать, что отчасти этот проект, действительно, был реализован после II мировой войны. Однако история показала, что Данилевский ошибался в перспективах общеславянского союза и переоценил значение славянского «братства», оставшегося, возможно, в глубокой древности, «во время Бусово». Возможно, что к тому времени история еще не раскрыла в полной мере характера этих народов.

Насколько прозорливее выглядит в этой связи Достоевский, который в «Дневнике писателя» прямо говорил о том, что никакой славянский союз невозможен, что при первой возможности западно-славянские народы предадут России и вольются в ряды ее самых сильных ненавистников! А для начала постараются максимально отмежеваться от России и забыть о помощи, оказанной ею славянским народам: «Но чтоб сказать прощальное слово об этой сербской войне, в которой мы, русские, чуть не все до единого, так участвовали нашим сердцем, то мне кажется, что сербы расстаются с нами и с помощью нашею еще с большею недоверчивостью, чем с какою встречали нас в начале войны. Заключить можно тоже, что недоверчивость эта к нам будет в них идти, увеличиваясь все время, пока они будут умственно расти и развиваться сами; стало быть, очень долго, и что нам, стало быть, прежде всего надо не обращать никакого внимания на их недоверчивость и делать свое дело, как сами знаем. Нам в Восточном вопросе необходимо иметь в виду неустанно одну истину: что славянская главная задача не в том только, чтоб освободиться от своих мучителей, а и в том, чтоб освобождение это совершить, хоть и с помощью русских (нельзя же иначе, и – если б только они могли обойтись без русских!), но по крайней мере оставаясь как можно меньше обязанными русским».

Заменим, что полстолетием позже из тех же теоретических источников развивается философско-культурологическое и геополитическое учение евразийства (Н.Н. Алексеев, Л.П. Карсавин, Н.С. Трубецкой Л.Н. Гумилев и др.). Ученые-«евразийцы», разделяя точку зрения Данилевского о том, что «Россия – не Европа», отказалась вместе с тем от идеи общеславянского союза. Кровной близости славян евразийцы противопоставили близость по исторической судьбе и общему культурно-историческому коду, которые задаются единством и цельностью географического пространства от Карпат на западе от Тихого океана на востоке и от Северного Ледовитого океана до Тибета. Эта относительно замкнутая материковая «чаша» была почти полностью объединена в единое государство татаро-монголами, наследником которых стало российское государство, созданное прежде всего союзом русского и тюркских народов.

Это геополитическое и историческое своеобразие России определило и характер взаимоотношения живущих в ней народов. Государство, созданное совместным историческим творчеством разных народов на

пространстве, предназначенном для их совместной жизни, не могло быть основано ни на каком ином принципе, кроме идеи межнациональной гармонии коренных этносов. За все время существования Московского царства, а затем Российской империи, ни один из населявших ее народов не прекратил своего существования. Российское государство никогда не знало геноцида народов, который сопровождал историю Европы и Америки. Напротив, народы двигались к своему культурному процветанию: создавалась национальная письменность там, где ее ранее не было, велось преподавание на национальных языках, поддерживались религиозные культы. Со времен Екатерины II не только православное, но и мусульманское духовенство получало материальную поддержку от государства.

Правовой основой для развития национальностей стало законодательство о местном самоуправлении, которое учитывало национальные традиции. Примером может служить принятое в 1867 году «Временное положение об управлении в Семиреченской и Сыр-Дарьинской областях» и в 1868 году «Временное положение об управлении в степных областях Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторств», там где когда-то жил в ссылке Достоевский. В 1891 году вместо «Временных положений…» императором было утверждено «Степное положение об управлении областей Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской». Само название этого документа отсылает к историческому Степному уложению 1640 г.

Именно об исторической судьбе многонационального российского государства думал Достоевский, предвидя то «слово», которая должна сказать Россия миру. Для того, чтобы сделать это, Россия должна была, во-первых, сохранить свою самобытность (к чему стремились славянофилы), и, во-вторых, быть открытой остальному миру, понять и принять его, быть восприимчивой к мировым ценностям, чтобы само это «слово» было услышано (эту тенденцию выражала позиция западников). Без примирения славянофилов и западников дальнейшее развитие России и ее вхождение в мир, представлялось если не полностью невозможным, то по крайней мере затруднительным.

К этому примирению прежде всего и стремился Достоевский. И, казалось, сумел достичь его своей Пушкинской речью 1880 года.

Лекция 14.
Лаут: сравнительный анализ идеологии Шатова и мировоззрения Достоевского

Но вернемся к сравнительному анализу теорий Шатова и Данилевского, предложенному Р. Лаутом. При единстве исходных посылок теория Шатова заходит намного дальше в своих выводах, чем теория Данилевского, считает Лаут. Несмотря на свой народный плюрализм, Шатов предполагает, что есть только одна абсолютная истина. Следовательно, лишь один народ и может быть носителем истинной идеи в истории, и этот народ – русский. Так как именно он несёт истину, открытую Богом, то и в нём самом скрыта неискажённая истина. Все же прочие народы суть носители идолов, и так как они зовутся христианскими, следовательно – они носители Христа, враждебного кумирам, так же, как и романо-германский католический народ средневековья. Русский же народ воодушевлён и приводится в движение самим Богом. Стало быть он, как и израильский народ древности, является народом-богоносцем, который в состоянии спасти мир и спасёт его. Должно верить и в то, что он сможет слить в себе все прочие народы, воодушевлённый собственной целью и верой. И мир обновится в русском Христе. Ему даны «истоки жизни». Тот же, кто не принадлежит к русскому народу, тот не может обладать верой в истинного Бога, а в России, кто не принадлежит к народу, тот и не знает Бога.

Если мы прочтём Данилевского, то найдём у него ту же непоследовательность, так как и у него, несмотря на убеждение, что каждый народ имеет своё собственное зло и добро, один только русский народ обладает «абсолютной религией в её единственной и чистой форме».

Именно против универсализма и идеи человечества протестует Данилевский: «Само учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности, что, впрочем, иначе и не могло быть, потому что оно также имело двоякий источник: германскую философию, к которой оно относилось только с большим пониманием и с большею свободой, чем его противники, и изучение начал русской и вообще славянской жизни – в религиозном, историческом, поэтическом и бытовом отношениях. Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, то отчасти потому, что, сознавая высокое достоинство славянских начал, а также видя успевшую уже высказаться, в течение долговременного

развития, односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако же, вовсе и не существует – по крайней мере, в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества. Задача человечества состоит не в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, in potentia) в идее человечества. Ежели бы, когда человечество совершит весь свой путь или, правильнее, все свои пути, нашелся кто-либо, могущий обозреть все пройденное, все разнообразные типы развития, во всех их фазисах, тот мог бы составить себе понятие об идее, осуществление которой составляло жизнь человечества, – решить задачу человечества; но это решение было бы только идеальное постижение ее, а не реальное осуществление». И всё же, несколько противореча самому себе, он считает русский народ «богоизбранным» и полагает, что его задача – «добиваться такой всемирно-исторической идеи, которая наложила бы печать на целый период во всеобщей жизни человечества». Вероятное создание Всеславянского союза «сообщит исторической жизни человечества полностью новое качество».

Лауту нетрудно было показать различие между этими воззрениями Данилевского и идеологией Шатова, исходя из их заведомой общности. Шатов говорит только лишь о русском народе, а вовсе не о распространяющейся славянской цивилизации, как Данилевский. Но всё-таки различия меж ними меньше, чем могло казаться ранее. Для Достоевского же русский народ – народ православный, т.е., по его мнению, к нему относятся все православные, славяне они этнически или нет, в то время как «русские», если они не православные, не относятся к русскому народу.

Шатов придаёт большое значение тому, что его идеология резко отличается от «старой дряхлой дребедени, перемолотой на всех старых московских славянофильских мельницах». Но всё же он считает себя не русским, а славянофилом в широком смысле этого слова. «Вы из убеждения славянофил?» – спрашивает его вернувшаяся жена. Шатов же отвечает: «Вследствие невозможности быть русским я и стал

славянофилом.» – «Так вы не русский?» – «Нет, я не русский.» Как же понимать этот своеобразный обмен словами? Только лишь по национальности Шатов является русским? Во всяком случае, в действительности он так не думает, как мы могли бы это предположить, просто он – не православный, а потому и не русский. Решающее для Шатова – религия. Для Данилевского, напротив, несмотря на его противоречивые уверения, существенным является этническое и культурно-биологическое начало, но в любом случае, не религия. Его славянская цивилизация «включает в себя не только славянское, не только православное, но частью также и другие народы». И это различие в конце концов перетекает из одной идеологии в другую. Для Шатова последней инстанцией является народ в его высшей реальности, он утверждает православие потому, что оно «народ до Бога возвысило». По Данилевскому же, напротив, цивилизации конструируются на основании их религии, так что он оставляет этническо-русский исходный пункт в пользу учения о культурных типах.

Это учение, по Данилевскому, у Шатова появляется метафорически преобразованным, как и учение о народе-богоносце, о народе как «теле Божием». Здесь Достоевский явно даёт проступить чертам атеистического фейербахианства, лежащего в основе такой идеологии. От этой атеистической нотки в рассуждениях Шатова, как утверждает Лаут, русский писатель как раз и отталкивается в своей критике шатовской идеологии. Достоевский снабжает шатовское русское христианство чертами, напоминающими черты иудейского мессианизма. И если русский народ должен гнать всех прочих богов «жестоко и свирепо», то он видит в религиозной войне выражение сильной стороны народного духа и ему представляется некое «низвержение», то есть духовное уничтожение прочих народов с помощью некоего идеала.

Основной вопрос, который поднимает Лаут – это вопрос о сходстве собственной мировоззренческой концепции Достоевского с идеологией Шатова. Этот вопрос после работы А.Н. Павленко, настаивающего на полном отождествлении этих позиций, снова становится актуальным. Лаут прежде всего замечает, что отдельные персонажи романов вовсе не обязательно являются выразителями определённой идеологии, хотя все же соглашается сс тем, что «грешники» в произведениях Достоевского понимаются как представители «скандальных» воззрений, которые сам Достоевский отрицает. Это ясно видно в «повторах», с помощью

которых можно реконструировать основной остов мировоззрения Достоевского, тем более, что они стоят в тесной связи друг с другом. Отчётливо выраженные в них идеи вкладываются в уста «праведников» так же часто, как и в уста «грешников». Следовательно, каждый раз надо выделять «общедостоевское» и нечто специфически присущее содержанию того или иного образа.

Отсюда следует второе: суждения литературных персонажей Достоевского даются в соответствии с глубиной их характеров в различных плоскостях, от поверхностных и глупых «человеческих нулей» до метафизических откровений в значительных образах. Различение по глубине и значительности суждения не является привилегией «праведников», но встречается равно как и в образах великих «грешников» (например. Ставрогина), и только лишь ничтожества не имеют никаких суждений именно в силу того, что они ничтожества. Персонаж со всеми своими поступками и идеями размещается в целостном пространстве произведения Достоевского. Н на какой плоскости и на какой глубине – это может решаться только в понимании всего произведения, который, по большей части, является определённым отражением великого космического порядка вселенной.

Конкретизируя это общее положение, Лаут добавляет еще несколько отдельных замечаний:

Прежде всего, некоторые образы Достоевского являются отражением современного писателю мира. Вот что он пишет в одном из набросков к роману «Братья Карамазовы»: «Соберите все эти четыре характера вместе и вы получите представление, хоть и тысячекратно уменьшенное, нашей современной действительности, нашей современной русской интеллигенции». Подобным образом мы имеем возможность проконтролировать и идеи Шатова с помощью набросков к роману «Бесы», которые дошли до нас, так что мы , привлекая эти вспомогательные средства, почти со стопроцентной точностью в состоянии вычислить их истинное место в мировоззрении как Шатова, так и самого Достоевского. В этом случае, как показал анализ Лаута, окажется, что идеология Шатова в существенных своих чертах не является идеологией Достоевского. Как наброски, так и окончательная редакция романа «Бесы» содержат весьма острую критику такой идеологии в соответственных местах романа.

Здесь основные критические замечания сводятся к следующим:

1) Идеология Шатова есть идеология преимущественно политическая, а не религиозная. «Мы берём веру из политики» – Достоевский влагает в уста князя Ставрогина такое суждение в набросках о современных ему русских славянофилах, «вот чем мы пользуемся: православными смирением и дисциплиной... христианства. Не в промышленности – в нравственном перерождении сила». Об отказе писателя от политического решения нравственно-религиозных вопросов свидетельствует и В.С. Соловьёв в своих «Трех речах о Достоевском»: «В том общественном идеале братства, соответствующего всечеловеческой солидарности, Достоевский верил в то, что было главным, что он понимал в нравственно-религиозном, а отнюдь не в национальном смысле. Уже в романе «Бесы» мы находим едкую насмешку над теми, кто только потому перед народом склоняется, что это народ, и только потому православие ценит, что это – атрибут русской народности.»

2) Следствием политического решения нравственно-религиозных вопросов является то, что никто не сознаёт, что единственным базисом «русской» народности является православие. «Видите ли, – так говорит у Достоевского Ставрогин (который, впрочем, по замыслу писателя, доложен был спастись через истинную веру), когда тот обращается к Шатову, – «в том и лежит различие меж нами и славянофилами, что мы вере в божественность Христа придаём такое значение, что это условие «sine qua non». Для Данилевского и его последователей православие есть выражение одного, а именно славянского культурного типа, а с ним и Бога как «атрибута народа», следовательно, его базис не религиозный, а этнический и культурный.

В этом пункте Достоевский дистанцируется, судя по тексту своего письма к Майкову, от всякого влияния Данилевского: «Всё назначение России заключается в православии, в свете с Востока, который потечёт к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа. Всё несчастие Европы, всё, всё без всяких исключений, произошло оттого, что с Римской церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся. Ну, представьте же вы себе теперь, дорогой мой, что даже в таких высоких русских людях, таких, как например, автор «России и Европы», – я не встретил этой мысли о России, то есть об исключительно православном назначении её для человечества. А коли так – то действительно ещё рано спрашивать от нас самостоятельности».

Отсюда Лаут делает категорический вывод: следствие такого

этнического превалирования – эксклюзивизм и ненависть. Мы имеем эксклюзивистические элементы теории Шатова, изложенные выше: преследование других мировоззрений, подавление других народов с помощью религиозных войн, духовное их уничтожение. В набросках вновь находится замечание Достоевского, ясно показывающее, что он такой эксклюзивизм отвергает. О православном князе это замечание гласит: «N.B. Он отклоняет у Шатова многое, даже в целом отвергает его воззрения, так как находит в его идеях много ненависти».

3) Все заблуждения и ошибки базируются на одной основной вещи: на атеизме, на отсутствии веры в Бога. Результат изучения славянофильства, в узком смысле этого слова, для Достоевского является следующим: «Славянофильство – требование времени для господ», «славянофильство – господская потеха». Шатов, чувствительный панславист, есть эманация, творение бездельного барского сынка Ставрогина. Но высший слой общества, к которому относится последний, вырван из почвы и отделён от народа. Следовательно, он и не может быть верующим. Исследование славянофильского движения показывает, что и для Достоевского это именно так. «Они не могут верить непосредственно». «Верит ли кто-нибудь среди панславистов и славянофилов?»

Своеобразное фейербахианство панславистов есть для всех лишь очевидность тайного и скрытого славянофильского неверия в божественность Иисуса Христа, на котором для Достоевского стоит христианство. Это неверие Шатова, его собственное неверие, из-за которого Ставрогин и принимает решительное и безжалостное решение. «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога, а скажите мне, ваш-то заяц пойман ли, аль ещё бегает?»... «... я хотел лишь узнать: веруете ли вы сами в Бога или нет?». Но на этот безжалостный вопрос Шатов бормочет страдальчески: «Я верую в Россию, я верую в её православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие свершится в России... Я верую... – «А в Бога? В Бога? « – «Я... я буду веровать в Бога.» В этом открывается основа панславизма: атеизм, не допускающий возможности существования самого себя. Поэтому Шатов должен узнать, что он «низводит Бога до простого атрибута народа», или же, что восходит к тому же, «возвышает народ до Бога», то есть «обожествляет» его. Следовательно, он не православный, он верит так же, как западные люди, в идолов, «вот истинно верующий народ».

В современной Лауту литературной критике высказывалось удивление тому, что Достоевский в романе «Бесы» позволяет Шатову, которого принято считать за образ нового человека, погибнуть «бесславно». Но при этом, замечает немецкий исследователь, критики всегда ложно думали, что Шатов является воплощением мировоззрения Достоевского. Шатов же, как явствует из структуры романа, – это не только какой-то позитивный или негативный образ, но некая своеобразная «середина». Он точно такая же эманация Ставрогина, как и Кириллов. Но уже потому только, что выглядит он «праведником», критикой он скорее может быть мировоззренчески идентифицирован, так же, как и Кириллов, с самим Достоевским.

Степан Трофимович Верховенский ясно выражает тайну этой «эманации» Шатова от Ставрогина, когда говорит, что «весь этот национализм и панславизм всего лишь выход из нашего любимого и высокообразованного безделья, и мог быть рождён только в феодальном клубе». Произносимые слова произносились в сущности «без веры». Достоевский замечает на это в набросках: «святой образ (Киреевский)» . При этом подразумевается, что Киреевский, один из основателей, а для Достоевского, быть может, и просто основатель славянофильства, был в состоянии верить в Бога лишь теоретически, абстрактно, но молиться на образа мог только после длительных и тяжких сомнений. Поэтому Достоевский пишет о князе в набросках к роману как о признаке его истинной веры: «Он молится на иконы и прочее».

В более поздней фазе набросков он позволяет Ставрогину задумать и исполнить чудовищный эксперимент: он одновременно вкладывает в души Шатова и Кириллова полностью противоречивые убеждения, полный веры атеизм и мессианское, но без веры, славянофильство. Поэтому и Кириллов, и Шатов, и Ставрогин кажутся дополнением друг друга. У Кириллова человек должен стать богом (человекобог), а у Шатова – народ. Но, в принципе, это одна и та же ересь, где тварь отождествляется с Тварцом.

Когда же Ставрогин и оба его адепта в окончательной редакции романа встречаются после трёхлетней разлуки, то посев уже взошёл: оба поглощены его «идеей» и бессильны сделать решающий шаг, как бы страстно они не желали верить в Бога. «Целое различие между князем (в набросках православным) и Шатовым лежит в их убеждениях» – снова замечает Достоевский в набросках, а именно в том, что «Шатов перед

запертой дверью ходит, в то время как князь уже принял все последствия на себя и положил в основание новой цивилизации идущую «ex oriente» ортодоксию».

Дополняющие друг друга отношения идеологий Шатова и Кириллова (чьи идеи отчасти возвращаются в романе «Братья Карамазовы») характеризуются Достоевским через совместное проживание этих людей в огромном и пустынном доме, где они существуют порознь, даже не разговаривая друг с другом. Они суть расколотые, замкнутые в себе системы мысли в абстрактном пространстве, меж которыми более нет никакой связи. И когда оба в своём осознанном или, соответственно, неосознанном движении к истинной вере, наконец, оказываются у порога признания Бога, Кириллов через свои «едва уловимые» ощущения, предшествующие припадку эпилепсии, а Шатов через переживание в ощущении «рождения сына» – то это почти приводит к новому контакту.

Шатов ищет Кириллова, просит его помочь. При этом он говорит: «Если только вы... отказываетесь от своих фантазий и смогли бы отказаться от своего атеистического безумия... ах, что бы вы стали за человек, Кириллов!» Оба могли надеяться на спасение, потому что жаждали веры, если бы не праздно-атеистическое барство Ставрогина с его безумными провокациями, жертвами которых они оба пали, и не нигилизм, воплощённый в образе Петра Верховенского. Этот нигилизм завладел русской землёй и мучит её народ (убийство Марьи Тимофеевны). В этом убийстве атеистический панславизм разорван на части и погибает во всеобщем хаосе. Панславизм не может спасти русского народа, хотя и стоит на пороге нового рождения и снова жаждет веры.

Резко отрицательное отношение писателя к нигилизму, питавшему либеральные и социалистические умонастроения в обществе, дополнялось глубоким сочувствием к молодежи увлекшейся «нигилистическими идеями»: «У наших же у русских, бедненьких, беззащитных мальчиков и девочек, есть еще свой, вечно пребывающий основной пункт, на котором еще долго будет зиждиться социализм, а именно, энтузиазм к добру и чистота их сердец. Мошенников и пакостников между ними бездна. Но все эти гимназистики, студентики, которых я так много видал, так чисто, так беззаветно обратились в нигилизм во имя чести, правды и истинной пользы! Ведь они беззащитны против этих нелепостей И принимают их как совершенство. Здравая наука, разумеется,

всё искоренит. Но когда еще она будет? Сколько жертв поглотит социализм до того времени? И наконец: здравая наука, хоть и укоренится, не так скоро истребит плевела, потому что здравая наука – все еще только наука, а не непосредственный вид гражданской и общественной деятельности. А ведь бедняжки убеждены, что нигилизм – дает им самое полное проявление их гражданской и общественной деятельности и свободы» (из письма М. Н. Каткову 25 апреля 1866).

Думаем, что приведенных Лаутом аргументов достаточно для доказательства того, что идеология Шатова не идентична личному мировоззрению Достоевского. То, что для Достоевского идея народа и Бога тесно связаны, имеет свои исторические и личные основания. Он ведь и сам вновь пришёл к вере через глубокое соприкосновение с народом, потому что именно в народе он соприкоснулся с живой религиозной субстанцией христианства. То, что в его мировоззрении, свободном от всякого формализма и юридических ухищрений, именно такой народ и должен представлять христианскую церковь, тоже ясно. В понимании Достоевского народ, не будучи искушен в богословских тонкостях, знает саму суть христианской веры, которой он веками научался в непосредственном контакте с православными святыми и подвижниками.

Именно в этом, живом, вырастающем из самой жизни и истории знании, Достоевский видел действительную альтернативу тем схемам, которые продуцировал просвещенческий ratio. В антитезу Просвещению русский мыслитель предлагает не «просвещать» народ, а учиться у него: «Знаете, господа, надо ставить дело прямо: я прямо полагаю, что нам вовсе и нечему учить такой народ. Это софизм, разумеется, но он иногда приходит на ум. О, конечно, мы образованнее его, но чему мы, однако, научим его – вот беда! Я, разумеется, не про ремесла говорю, не про технику, не про математические знания, – этому и немцы заезжие по найму научат, если мы не научим, нет, а мы-то чему? Мы ведь русские, братья этому народу, а стало быть, обязаны просветить его. Нравственное-то, высшее-то что ему передадим, что разъясним и чем осветим эти «темные» души? Просвещение народа – это, господа, наше право и наша обязанность, право это в высшем христианском смысле: кто знает доброе, кто знает истинное слово жизни, тот должен, обязан сообщить его незнающему, блуждающему во тьме брату своему, так по Евангелию. Ну и что же мы сообщим блуждающему, чего бы он сам не знал лучше нашего? Прежде всего, конечно, что учение полезно и что

надо учиться, так ли? Но народ еще прежде нашего сказал, что «ученье – свет, неученье – тьма». Уничтожению предрассудков, например, низвержению идолов? Но ведь в нас самих такая бездна предрассудков, а идолов мы столько себе наставили, что народ прямо скажет нам: «Врачу – исцелися сам». (А идолов наших он отлично умеет уже разглядывать!) Что же, самоуважению, собственному достоинству? Но народ наш, весь, в целом своем, гораздо более нашего уважает себя, гораздо глубже нашего чтит и понимает свое достоинство. В самом деле, мы самолюбивы ужасно, но ведь мы совсем не уважаем себя, и собственного достоинства в нас вовсе нет никакого и даже ни в чем. Ну нам ли, например, научить народ уважению к чужим убеждениям? Народ наш доказал еще с Петра Великого – уважение к чужим убеждениям, а мы и между собою не прощаем друг другу ни малейшего отклонения в убеждениях наших и чуть-чуть несогласных с нами считаем уже прямо за подлецов, забывая, что, кто так легко склонен терять уважение к другим, тот прежде всего не уважает себя. Ну нам ли учить народ вере в себя самого и в свои силы? У народа есть Фомы Даниловы, и их тысячи, а мы совсем и не верим в русские силы, да и неверие это считаем за высшее просвещение и чуть не за доблесть. Ну чему же, наконец, мы научить можем? Мы гнушаемся, до злобы почти, всем тем, что любит и чтит народ наш и к чему рвется его сердце. Ну какие же мы народолюбцы? Возразят, что тем больше, стало быть, любим народ, коли гнушаемся его невежеством, желая ему лучшего. О нет, господа, совсем нет: если б мы вправду и на деле любили народ, а не в статейках и книжках, то мы бы поближе подошли к нему и озаботились бы изучить то, что теперь совсем наобум, по европейским шаблонам, желаем в нем истребить: тогда, может, и сами научились бы столь многому, чего и представить теперь даже не можем».

Здесь, кстати, заключен и еще один аргумент против тезиса о гностической природе христианства Достоевского. Для Достоевского источник истинного знания – исторически формирующийся разум народа. Но, ведь, на самом деле народ не может являться носителем гностических мировоззрений! Гностицизм, по крайней мере, современный, не античный – плод чисто мыслительной деятельности, результат приобщения к одной из культурно-интеллектуальных традиций Западной Европы (древний восточный гностицизм также приходит к нам в европейской «обработке»). Эта традиция присутствовала в европейском

культурном пространстве преимущественно в форме ересей, следовательно, была маргинальной. Из состояния маргинальности она выходила лишь спорадически, например, в альбигойско-катарской ереси, захватившей в Средние века несколько стран, в «манихейской империи» III Рейха и, возможно, на современном Западе с его постмодернистским либерализмом.

Без сомнения, эту традицию хорошо знал и был приобщен к ней Владимир Соловьев (достаточно назвать хотя бы его блестящую статью «Манихейство» из словаря Брокгауза и Ефрона). Но Соловьев был профессиональным философом, выходцем из среды интеллектуальной элиты европейского уровня и тем, что называется рафинированным интеллектуалом. Про Достоевского же мы не можем сказать ни первого, ни второго, ни даже третьего.

Достоевский воспитывался в простой и близкой к народу семье московского практикующего врача, с ее вполне традиционной православной религиозностью. По образованию своему Достоевский был, как мы помним, военным инженером, а не философом и не историком. Свои знания в гуманитарной сфере он получил самостоятельно, по книгам, но без той системы, которую дает единственно базовое гуманитарное образование. В отличие от Соловьева он не проводил дни в Британской библиотеке, изучая малоизвестные источники по истории религии. Более того, в течение четырех каторжных лет читал исключительно один Новый Завет, глубоко вдумываясь в его смыслы. В этой духовной простоте (в том смысле, в каком Платон считал, что человеку лучше быть простым человеком, чем излишне рафинированным) состояла, на наш взгляд, не слабая, а сильная сторона мыслителя. Он знал необходимый минимум, самую квинтэссенцию того, что оставила нам в наследие философская мысль, отфильтрованная логикой историко-философского процесса, но знал это глубоко и твердо. Многознание, которое, как говорил Гераклит, «уму не научает», не заслоняло от него истину.

Думаем, что точнее всего могли бы охарактеризовать Достоевского как мыслителя перенесенные на него слова, сказанные Гегелем о Гете: «Великий ум делает великие наблюдения и усматривает в пестрой игре явлений то, что имеет значение. Идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений. Великий ум, например Гёте, всматривающийся в природу или в историю, делает

великие наблюдения, усматривает разумное и дает ему выражение». Истину «великий ум» Достоевский постигал, всматриваясь в саму жизнь, проникая своей мыслью тот разум, который заключен в «духе народа», осмысляя практику социальной действительности (а «все действительное – разумно», как учил нас классик). Но здесь он не смог бы «научиться» гностицизму, потому что действительный мир не создан по гностическому сценарию!

Что касается теоретических источников мировоззрения Достоевского, то это были, преимущественно классические произведения. Однако классическая философия, особенно Гегеля и Фихте, не является гностической философией и не может быть источником гностического знания и гностического мировоззрения, если только она правильно понята. И Гегель, и Фихте прежде всего стремились построить монистическую философию абсолютного синтеза, принципиально отвергая дуализм хоть в онтологии, хоть в гносеологии, хоть в philosophia prima («первой философии» – учении о «началах», по Аристотелю). В этом *главном* принципе своей философии они полностью расходились с главным *принципом* гностицизма.

В таком случае, никакое возможное влияние гностической традиции, рецепция тех или иных идей и подходов, ни даже личное увлечение масонством, ничего не могут изменить *принципиально*. Более того, именно философия Гегеля, как справедливо заметил проф. А.Л. Доброхотов в своей статье «Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля», содержит в себе «конкретное противоядие» от гностицизма (Свою статью А.Л. Доброхотов заключает следующими словами: «Но особенно важны те антигностические схемы мысли, которые инкорпорированы в сам спекулятивный метод. Прежде всего учение о конкретности духа и учение о тотальном самоопосредовании абсолюта, благодаря которым Гегель преодолел кризисные парадоксы новоевропейской рациональности»).

Поэтому с основным тезисом статьи проф. И.И. Евлампиева «Достоевский и Фихте» («После каторги Достоевский принимает христианство в качестве основы своего мировоззрения, однако принимает он не ортодоксальное, а философское христианство, выраженное в поздних произведениях И. Г. Фихте») мы не можем согласиться. Ни с тем, что Достоевский «принимает христианство» после каторги, как будто до каторги он был язычником! Ни с тем, что он принимает не

ортодоксальное, а какое-то фантастическое «философское христианство». Не похоже на Достоевского, чтобы он после чтения нескольких научных текстов мог бы отказаться и от своей идущей с детства постоянной и глубокой веры в живого Христа как в Богочеловека (а этого от него непременно потребовал бы гностицизм), и от исторической веры русского народа, того народа, который писатель, по своему собственному и неоднократному признанию, окончательно понял, принял и полюбил именно на каторге.

Более того, отказ Достоевского от ортодоксального христианства и переход в какое-то особое «философское христианство» совершенно не заметили ни жена писателя, ни дети, ни священники на исповеди, ни даже духоносные старцы святые Амвросий Оптинский и Николай Японский. Думаем, что последних обманщику никак нельзя было бы провести и они просто прогнали бы от себя еретика. Достоевский же сообщает о продолжительных беседах (со св. Амвросием – два раза), о словах поддержки и о благословении им его самого и супруги – А.Г. Достоевской. И с чего бы адепт «философского христианства» стал молиться перед иконой Иверской Божией Матери? Похоже, что о перерождении Достоевского «из Павла в Савла» известно только проф. Евлампиеву (и разве что еще некоторым писателям эпохи Серебряного века).

Да и суждения о гностицизме Фихте, к которым постоянно отсылает нас проф. И.И. Евлампиев, вовсе не представляются нам убедительными. Прежде всего это касается основного труда великого немецкого философа – Наукоучения, беспрерывное совершенствование которого составляло главный жизненный интерес Фихте и которое должно было (по самому названию своему) составлять основу всей его научной системы. И Наукоучение 1804 года, и варианты 1805, 1807 или 1813 гг. отмечены устойчивой тенденцией развития от субъективного к

Святой старец Амвросий Оптинский (1812-1891)

абсолютному идеализму. Но, ведь, сам смысл последнего составляет именно преодоление всякого дуализма: дуализма субъективного и объективного, относительного и абсолютного, единичного и всеобщего. Даже абсолютный монизм Наукоучения 1794 года, заключенный в принципе «Я есть Я», уже не удовлетворял позднего Фихте. Хотя, конечно, философия Фихте осталась незавершенной и вовсе не была «отлита из одного куска стали». Так что рецепции из различных дуалистических источников, в том числе и гностицизма, вполне могли иметь место, особенно в социальной доктрине и в философии религии автора Наукоучения (Гегель замечал, что широкая публика знакома с Фихте в основном по его популярным работам, которые автор «Науки логики» считал лишенными «спекулятивного интереса»). Конечно, и они могут быть интерпретированы нами различно, но при этом несомненна презумпция истолкования с позиций Наукоучения.

Возвращаясь к Достоевскому, можно сказать, что и его философия также является «конкретным противоядием» против гностицизма.

Тема IV.
УЧЕНИЕ ДОСТОЕВСКОГО ОБ ОБЩЕСТВЕ И ПРАВЕ

Ф.М. Достоевский. 1880.

Лекция 15.
Ребенок и народ – два субъекта истины

Несущий стержень мировоззрения Достоевского, который притягивал к себе, то что мыслитель считал добром и истиной, и отталкивал то, что было ему чуждо и неприемлемо, формировался не под влиянием книг, а в процессе отношения с теми, кого он считал субъектами истины: дети, народ, святые. Книжные знания и философские истины складывались

в систему в магнитном поле этого стержня.

Детей Достоевский считал существами с врожденным нравственным чувством, которое они сохраняют неискаженным вплоть до семилетнего возраста, когда им становится нужна исповедь. Дети являют собой неосознанный образ Христов и не случайно в России Христос чаще присутствует на иконах в образе младенца. Детская чистота напоминает нам об изначальном райском совершенстве человека и о бытии его до грехопадения.

Способность мышления детей, считал Достоевский, также не следует недооценивать, если только понимать под мышлением способность проникать в суть вещей, а не навыки логического рассуждения. Ребенок находится в *непосредственном* единстве с нравственной истиной, благодаря чему способен сделать правильный вывод в вопросах морали, отличить правду от лжи, почувствовать душу другого человека. И не случайно с детьми связано и наиболее известное высказывание Достоевского (о слезинке ребенка). В рассуждениях Достоевского именно «слезинка ребенка» становится своего рода эквивалентом всего мира. А в рассуждении его персонажа – и эквивалентом самого Бога, своего рода мерой стоимости «билета» в мир созданной им гармонии.

И дело даже не только в прямых издевательствах над ребенком, но само пренебрежением им, его ангельским обликом, не почитание ребенка, не любовь к нему больно ранят Достоевского. В заброшенности и нищете ребенка он видит отражение заброшенности веры, отчуждение человека от истин Христов: «Дети странный народ, они снятся и мерещатся. Перед елкой и в самую елку перед Рождеством я все встречал на улице, на известном углу, одного мальчишку, никак не более как лет семи. В страшный мороз он был одет почти по-летнему, но шея у него была обвязана каким-то старьем, – значит, его все же кто-то снаряжал, посылая. Он ходил «с ручкой»; это технический термин, значит – просить милостыню. Термин выдумали сами эти мальчики. Таких, как он, множество, они вертятся на вашей дороге и завывают что-то заученное; но этот не завывал и говорил как-то невинно и непривычно и доверчиво смотрел мне в глаза, – стало быть, лишь начинал профессию. На расспросы мои он сообщил, что у него сестра, сидит без работы, больная; может, и правда, но только я узнал потом, что этих мальчишек тьма-тьмущая: их высылают «с ручкой» хотя бы в самый страшный мороз, и если ничего не наберут, то наверно их

ждут побои. Набрав копеек, мальчик возвращается с красными, окоченевшими руками в какой-нибудь подвал, где пьянствует какая-нибудь шайка халатников, из тех самых, которые, «забастовав на фабрике под воскресенье в субботу, возвращаются вновь на работу не ранее как в среду вечером». Там, в подвалах, пьянствуют с ними их голодные и битые жены, тут же пищат голодные грудные их дети. Водка, и грязь, и разврат, а главное, водка. С набранными копейками мальчишку тотчас же посылают в кабак, и он приносит еще вина. В забаву и ему иногда нальют в рот косушку и хохочут, когда он, с пресекшимся дыханием, упадет чуть не без памяти на пол».

Описывая свое посещение колонии малолетних преступников в Петербурге, Достоевский видит сквозь образы этих детей их прошлое окружение и ужасается степени падения человека. Описываемый им случай крайней заброшенности ребенка «свидетельствует, что есть же, стало быть, до того мрачные и страшные особи людей, в которых исчезают даже всякие следы человечности и гражданственности». Пренебрежение ребенком оказывается худшей причиной потери человеком «человечности», чем даже уголовное преступление.

ГРАЖДАНИНЪ

ГАЗЕТА-ЖУРНАЛЪ ПОЛИТИЧЕСКІЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ.

№ 34 1872 25 Декабря.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА
НА
ЖУРНАЛЪ „ГРАЖДАНИНЪ“
НА 1873 ГОДЪ.

ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ.

ГОДЪ ЕЖЕМѢСЯЧНОЕ ИЗДАНІЕ. II-й.

1877.

МАРТЪ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА
на ежемѣсячное изданіе Ѳ. М. Достоевскаго
„ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ“
НА 1877 годъ.

(ДВѢНАДЦАТЬ ВЫПУСКОВЪ ВЪ ГОДЪ).

Невинное состояние детской непосредственности (непосредственности единения с истиной) не может продолжаться бесконечно в мире зла и обмана. Христос говорит нам: «Будьте как дети», но не говорит «Будьте детьми». Мир непосредственности ребенка разрушается, однако это не значит, что он непременно приходит в противоречие с собой, если только имеет перед собой ориентиры истины. Такими ориентирами является почва и народ, через своих святых обретающий и сохраняющий живое знание о Христе.

Поэтому для Достоевского столь важен был вопрос о воспитании ребенка, которое должно связать его с этими корневыми истинами, а не оторвать от них. «Я очень часто задумываюсь и спрашиваю себя теперь: какие впечатления, большею частию, выносит из своего детства уже теперешняя современная нам молодежь? И вот если даже и мне, который уже естественно не мог высокомерно пропустить мимо себя той новой роковой среды, в которую ввергло нас несчастие, не мог отнестись к явлению перед собой духа народного вскользь и свысока, – если и мне, говорю я, было так трудно убедиться наконец во лжи и неправде почти всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной, то каково же другим, еще глубже разорвавшим с народом, где разрыв преемствен и наследствен еще с отцов и дедов?». Воспитание, оторванное от почвы и от народной традиции, не сможет удержать человека в гармонии с собой и с миром. «Ведь иссякает народная сила, глохнет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие, – и что вынесут в уме и сердце своем современные дети народа, взросшие в скверне отцов своих?»

В «Дневнике писателя» Достоевский повторяет одну из основных мыслей романа «Бесы»: современные революционеры – дети либералов прошлого, несущие на себе их главный грех – отпадение от народа, от его дела, от всеобщей гармонии: «Они именно дети тех «либеральных» отцов, которые, в начале возрождения России, в нынешнее царствование, как бы отторгнулись всей массой от общего дела, вообразив, что в том-то и прогресс и либерализм. А между тем – так как все это отчасти прошедшее, – много ли было тогда воистину либералов, много ли было действительно страдающих, чистых и искренних людей, таких, как, например, недавний еще тогда покойник Белинский (не говоря уже об уме его)? Напротив, в большинстве это все-таки была лишь грубая масса мелких безбожников и крупных бесстыдников, в сущности тех же хапуг и «мелких тиранов», но фанфаронов либерализма, в котором

они ухитрились разглядеть лишь право на бесчестье. И чего тогда не говорилось и не утверждалось, какие нередко мерзости выставлялись за честь и доблесть».

Это отпадение от народа не является чем-то неизбежным. Подлинное воспитание, дающее надежные ориентиры, позволит выйти из того необходимого отчуждения от непосредственности детской нравственности и истины народной жизни. Это отчуждение необходимо, в нем-то и состоит суть всякого образования: отойти от непосредственности своего бытия в иное и взглянуть на свою почву со стороны. Но лишь подлинное воспитание не даст застрять в этом отчуждении и поможет вернуться к утраченной непосредственности, но уже с опытом отчуждения и его «снятия».

Здесь Достоевский снова и снова возвращается к евангельскому образу блудного сына: «как блудные дети, возвратясь домой, должны преклоняться перед правдой народной и ждать от нее лишь одной мысли и образа. Но что, с другой стороны, и народ должен взять у нас нечто из того, что мы принесли с собой, что это нечто существует действительно, не мираж, имеет образ, форму и вес, и что, в противном случае, если не согласимся, то пусть уже лучше разойдемся и погибнем врозь».

Здесь Достоевский ставит проблему соотношения культуры образования и народной правды. Содержание культура, еще не обязательно составляет то, что поистине есть. Культура соткана не только из «мыслей бытия» (вспомним наши первые лекции), но и из шлака пустых грамматических форм, из «миражей», как выражается писатель, не имеющих образа, формы и веса. Из нее следует еще выделить эти «мысли бытия», то что «существует действительно». И только их, идеи, которые «существуют действительно», должен взять от образованного класса народ. Без такой «фильтрации» ценность образования и культуры сомнительна, о чем прямо и говорит писатель в своей полемике с либералами (в данном случае – с неким г-не Авсеенко в «Дневнике писателя»): «Итак, не об науке и не о промышленности надо поставить вопрос, а собственно о том, чем мы, культурные люди, возвратясь из Европы, стали *нравственно, существенно* выше народа и какую такую недосягаемую драгоценность принесли мы ему в форме нашей европейской культуры? Почему мы люди чистые, а народ все еще человек черный, почему мы всё, а народ ничего? Я утверждаю, что в этом между нами, культурными людьми, чрезвычайная неясность и что мало кто

из «культурных» на это ответит правильно. Напротив, тут – кто в лес, кто по дрова, а насмешки над тем, зачем сосна не выросла в семь лет, а требует всемеро больше для росту лет, – еще до того обыденны и обыкновенны, что не редкость их услышать даже и не от одних Потугиных, а и от людей гораздо повыше их по развитию. О г-не Авсеенко уж и не упоминаю. А затем прямо обращаюсь к вопросу, поставленному вверху главы: точно ли мы так хороши собой и так безошибочно окультурены, что народную культуру побоку, а нашей поклон? И если мы и несем что с собой, то что именно? На это прямо отвечу, что мы гораздо хуже народа, и почти во всех отношениях».

Дело в том, что если истина образования еще только должно быть выделена из «миражей», которые плодят идеи, не существующие действительно, то истина, которую несет в себе народ, несомненна, поскольку она дается жизнью праведников и закрепляется традицией. Так именно Достоевский оценивает знания народа о христианстве, для подтверждения ссылаясь и на свой жизненный опыт, и на русскую литературу (в частности речь идет о рассказе ведущего славянофила Аксакова): «Мы о вере народа и о православии его имеем всего десятка два либеральных и блудных анекдотов и услаждаемся глумительными рассказами о том, как поп исповедует старуху или как мужик молится пятнице. Если б г-н Авсеенко действительно понимал то, что

Рабочий кабинет Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге
(Кузнечный переулок, дом 5/2)

он написал о вере народной, спасшей Россию, а не выписал бы у славянофилов, то не оскорбил бы народа тут же сейчас, обозвав его чуть не сплошь «кулаком и мироедом». Но в том и дело, что эти люди ровно ничего не понимают в православии, а потому ровно ничего не поймут никогда и в народе нашем. Знает же народ Христа Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, – потому что во много веков перенес много страданий и в горе своем всегда, с начала и до наших дней слыхивал об этом Боге-Христе своем от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится. Поверьте, что в этом смысле даже самые темные слои народа нашего образованны гораздо больше, чем вы в культурном вашем неведении об них предполагаете, а может быть, даже образованнее и вас самих, хоть вы и учились катехизису».

Это знание для Достоевского в высшей степени ценно. Оно истинно, поскольку открывает путь ко Христу. Достоевский повторяет те слова, которые он вложил в уста Шатова о том, что «Бог есть синтетическая личность всего народа». В своей прямой речи в «Дневнике писателя» он говорит не о знании народа о том, что он сам есть бог, а о знании народа о Боге-Христе. Это знание досталось ему от тех, кто имел реальный опыт богообщения, т.е. «от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится».

Так что истину нужно искать не в опытах визионерства, не в экстазе гнозиса и не в спиритизме (спиритизм – вещь грубая по сравнению с гнозисом, но на самом деле не далеко ушедшая от него; Достоевский немало страниц уделил разоблачению спиритизма в своем «Дневнике писателя»). Истина для Достоевского связана с живой, исторической личностью Бога-Христа. Знание о Нем может быть лишь результатом общения с Ним Самим, которое имели только святые. Этим-то о знанием и обладает народ, объединений со своими святыми в Единую Святую и Соборную Церковь – земную и небесную, в которой смерти нет и все живы.

Таком именно качестве народ дан в романе «Бесы» как антитеза и лишенной нравственного чувства пустой образованности старших либералов (Степана Верховенского и Кармазинова), и нигилизму молодых революционеров, и незрелости «прекрасной души» Лизы (здесь уместно

вспомнить о «прекрасной душе» из гегелевской «Феноменологии духа» или «Вильгельма Мейстера» Гете).

Здесь мы не разделяем точки зрения А.Н. Павленко о том, что народ представлен в романе в образе Шатова. Персонажи романов Достоевского, как это показал в изложенной нами выше статье о методе писателя Р. Лаут, выполняют назначение не символов действительных сущностей (например, народа), а воплощений идей. В данном случае – целого комплекса идей славянофилов, Данилевского и самого автора, с чем скрупулезно и разбирался Лаут. С образом народа мы встречаемся в кратком эпизоде поклонения поруганной либералами святыне. Этот эпизод исключительно важен для всей композиции романа и несет в себе самую значительную смысловую нагрузку.

«В одно утро пронеслась по всему городу весть об одном безобразном и возмутительном кощунстве. При входе на нашу огромную рыночную площадь находится ветхая церковь Рождества Богородицы, составляющая замечательную древность в нашем древнем городе. У врат ограды издавна помещалась большая икона Богоматери, вделанная за решеткой в стену. И вот икона была в одну ночь ограблена, стекло киота выбито, решетка изломана и из венца и ризы было вынуто несколько камней и жемчужин, не знаю, очень ли драгоценных. Но главное в том, что кроме кражи совершено было бессмысленное, глумительное

Церковь в Старой Руссе. Один из прообразов церкви в романе «Бесы»

кощунство: за разбитым стеклом иконы нашли, говорят, утром живую мышь. Положительно известно теперь, четыре месяца спустя, что преступление совершено было каторжным Федькой, но почему-то прибавляют тут и участие Лямшина. Тогда никто не говорил о Лямшине и совсем не подозревали его, а теперь все утверждают, что это он впустил тогда мышь. Помню, всё наше начальство немного потерялось. Народ толпился у места преступления с утра. Постоянно стояла толпа, хоть не бог знает какая, но все-таки человек во сто. Одни приходили, другие уходили. Подходившие крестились, прикладывались к иконе; стали подавать, и явилось церковное блюдо, а у блюда монах, и только к трем часам пополудни начальство догадалось, что можно народу приказать и не останавливаться толпой, а, помолившись, приложившись и пожертвовав, проходить мимо. На фон Лембке этот несчастный случай произвел самое мрачное впечатление. Юлия Михайловна, как передавали мне, выразилась потом, что с этого зловещего утра она стала замечать в своем супруге то странное уныние, которое не прекращалось у него потом вплоть до самого выезда, два месяца тому назад, по болезни, из нашего города и, кажется, сопровождает его теперь и в Швейцарии, где он продолжает отдыхать после краткого своего поприща в нашей губернии.

Помню, в первом часу пополудни я зашел тогда на площадь; толпа была молчалива и лица важно-угрюмые. Подъехал на дрожках купец, жирный и желтый, вылез из экипажа, отдал земной поклон, приложился, пожертвовал рубль, охая взобрался на дрожки и опять уехал. Подъехала и коляска с двумя нашими дамами в сопровождении двух наших шалунов. Молодые люди (из коих один был уже не совсем молодой) вышли тоже из экипажа и протеснились к иконе, довольно небрежно отстраняя народ. Оба шляп не скинули, а один надвинул на нос пенсне. В народе зароптали, правда глухо, но неприветливо. Молодец в пенсне вынул из портмоне, туго набитого кредитками, медную копейку и бросил на блюдо; оба, смеясь и громко говоря, повернулись к коляске. В эту минуту вдруг подскакала, в сопровождении Маврикия Николаевича, Лизавета Николаевна. Она соскочила с лошади, бросила повод своему спутнику, оставшемуся по ее приказанию на коне, и подошла к образу именно в то время, когда брошена была копейка. Румянец негодования залил ее щеки; она сняла свою круглую шляпу, перчатки, упала на колени пред образом, прямо на грязный тротуар, и благоговейно положила три

земных поклона. Затем вынула свой портмоне, но так как в нем оказалось только несколько гривенников, то мигом сняла свои бриллиантовые серьги и положила на блюдо.

– Можно, можно? На украшение ризы? – вся в волнении спросила она монаха.

– Позволительно, – отвечал тот, – всякое даяние благо.

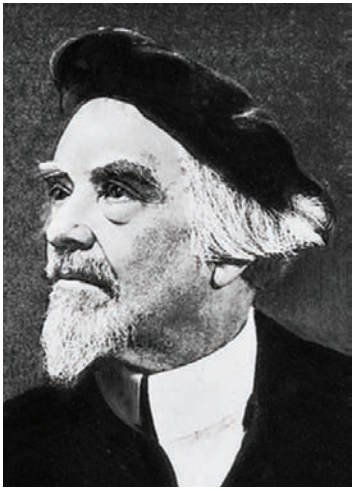
Народ молчал, не выказывая ни порицания, ни одобрения; Лизавета Николаевна села на коня в загрязненном своем платье и ускакала».

Молчание народа, о котором говорит Достоевский, сродни знаменитому пушкинскому: «народ безмолствует». Но у поэта народное молчание активно, оно заряжено действием, а именно – отказом от аккламации, от идущего еще с римских времен обычая криками поддерживать возведение на престол царя. Народ не устранился от избрания лже-царя, он не равнодушен к происходящему и не только не приемлет его – своим молчанием он разрушает неправедное воцарение. Говоря современным языком, лишая избранника аккламации, он делает его воцарение нелегитимным.

У Достоевского иное. В молчании народа заключена его самососредоточенность в момент объединения вокруг святыни, отчужденность и от глумливых действий бесов-либералов, и от благородного жеста Лизы. Последняя в силу исторических обстоятельств развития России и ее классов отчуждена от народа, его веры и его святынь. Здесь лежит та же проблема возвращения к народу «блудных детей», о которой писал Достоевский. (К слову, заметим, что о необходимости для живой веры святыни в ее материальной, чувственной форме, прекрасно писал выдающийся русский философ Семен Людвигович Франк).

Святости народа Достоевский противопоставляет бесовство революционеров, раскрытию «тайны» которых, собственно, и посвящен роман. Прекрасно сказал об этом Н.А. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма»: «Нечаев и нечаевское дело послужило поводом к написанию «Бесов» Достоевского. Дело об убийстве нечаевцами студента Иванова, заподозренного в провокаторстве, поразило воображение Достоевского и изображено им в убийстве Шатова. Петр Верховенский, конечно, мало походит на Нечаева и производит впечатление пасквиля, но психологически Достоевский раскрыл много верного. В «Катехизисе» Нечаева есть что-то мистическое. Для нас особенно интересно, что Нечаев во многом предвосхищает тип большевистской

организации партии, крайне централизованной и деспотической, в которой все идет сверху. Нечаев хотел покрыть всю Россию такими маленькими революционными ячейками с железной дисциплиной, для которых все, все дозволено для осуществления революционной цели. Нечаев презирает народные массы и хочет их сверху вести к революции, он отрицает демократию».


Н.А. Бердяев (1874-1948)

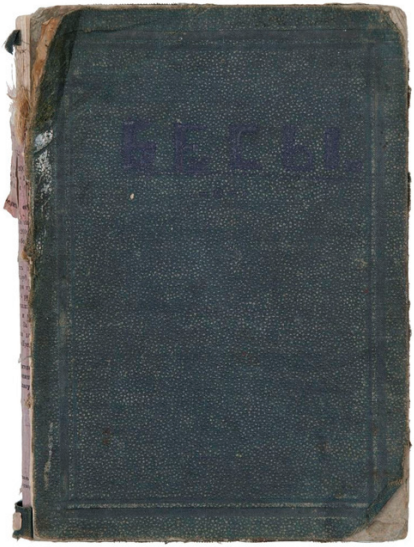
Интересно, что в этой же работе Бердяев связывает радикальный коммунизм с дуалистическим мировоззрением, возводя его к гностическим, манихейским, началам: «Психический тип коммуниста определяется прежде всего тем, что для него мир резко разделяется на два противоположных лагеря – Ормузда и Аримана, царство света и царство тьмы без всяких оттенков. Это почти манихейский дуализм, который при этом обыкновенно пользуется монистической доктриной. Царство пролетариата есть светлое царство Ормузда, царство же буржуазии – темное царство Аримана. Представителям светлого царства все дозволено для истребления темного царства. Фанатизм, нетерпимость, жестокость и насильничество коммуниста ярко выраженного типа определяется тем, что он чувствует себя поставленным перед царством сатаны и не может переносить этого царства. Но при этом он находится в отрицательной зависимости от царства сатаны, от зла, от капитализма и буржуазии. Он не может жить без врага, без отрицательных чувств к этому врагу, он теряет пафос, когда врага нет. И если врага нет, то врага нужно выдумать».

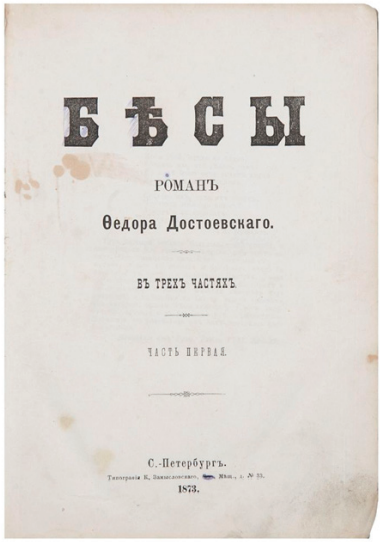
Достоевский в своем романе, в публицистике, в письмах предугадал радикальные формы русского коммунизма XX столетия и его представителей. Сегодня мы видим, как этот радикализм возвращается к нам снова: нарастает социальная напряженность в обществе, взаимная ненависть, агрессивность. Как и сто лет назад к власти рвутся люди, не имеющие опыта практической работы даже на низовом, муниципальном, не говоря уже о федеральном уровне. Их единственный аргумент

– бездоказательные обвинения и апелляция к агрессии масс, толпы. Поэтому снова становится актуальным урок Достоевского: в России экстремизм неприемлем в любой форме – от радикального коммунизма до воинствующего псевдолиберализма. Задача общества и государства состоит в том, чтобы не пусть экстремизм в Россию XXI века, вовремя распознать ее бесов.

Возвращаясь к вопросу об оценке Достоевским православного народа как коллективного носителя знания об истине, следует вспомнить и о его личном опыте. Как писал Р. Лаут, решающим для Достоевского было то, что он видел в народе непосредственное, живое и осуществившееся христианство, глубину которого он принимал. На каторге он слышал, как говорят в народе о жизни верующих. В нем пробуждались воспоминания об общении с народом в юные годы (рассказ о мужике Марее). В итоге долгих размышлений Достоевский противопоставил этих людей петербургской интеллигенции, придя к выводу, что в народе есть люди столь возвышенной нравственности, какой нельзя найти среди людей образованных. Непосредственная христианская жизнь народа привела Достоевского назад к Христу.

Обращенность народа к Церкви, знание истины народом, «ведущим все от Христа, воплощающим все будущее свое во Христе и во Христовой истине и не могущим и представить себя без Христа» для Достоевского




БѢСЫ

РОМАНЪ

Ѳедора Достоевскаго.

ВЪ ТРЕХЪ ЧАСТЯХЪ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

С.-Петербургъ.

1873.

заключала в себе не только путь образованного сословия к этой истине, но раскрывало ему саму будущность русского народа. Ее он видел в том, что миру будет явлена эта самая истина, которую знает и несет в себе народ. Так как этой истиной для русского народа является Христос, который пришел в мир ко всем людям, то и народная истина должна не остаться в рамках только одной нации, но каким-то образом явить себя всему миру. Этому всемирно-историческому предназначению русского человека соответствует его основное качество, каким его видел великий писатель, его «всемирная отзывчивость»: «русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия».

Лекция 16.
Русская идея в творчестве Достоевского

Центральная мысль всего творчества Достоевского – ожидание от России «слова истины», которое она должна высказать миру и донести до него. Путь к этому он видел прежде всего через ее глубокое самопознание и преодоление зияющих социальных расколов, прежде всего между народом и интеллигенцией, славянофилами и западниками.

Разрыв интеллигенции и народа Достоевский особенно трагически переживал, когда речь заходила о молодом поколении русской интеллигенции. Несмотря на увлечение молодежи нигилистическими и западническими идеями, Достоевский очень высоко ценил нравственные качества нового поколения. Он полагал, что для истинного примирения славянофилов и западников, народа и интеллигенции должны были сделаны встречные шаги не только со стороны интеллигенции (которые она стремилась сделать), но и со стороны народа. В письме студентам Московского университета 18 апреля 1878 г. он писал: «Народ уже увидел и заметил разрыв с ним интеллигентной молодежи русской, и худшее тут то, что уже назвал отмеченных им молодых людей студентами. Он давно их стал отмечать, еще в начале шестидесятых годов: затем все эти хождения в народ произвели в народе лишь отвращение. «Барчонки», говорит народ (это название я знаю. я гарантирую его вам, он так назвал). А между тем ведь в сущности тут есть ошибка и со стороны народа; потому что никогда еще не было у нас, в нашей русской жизни, такой эпохи, когда бы молодежь (как бы предчувствуя, что вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной) в большинстве своем огромном была более, как теперь, искреннею, более чистою сердцем, более жаждущею истины и правды, более готовою пожертвовать всем, даже жизнью, за правду и за слово правды. Подлинно великая надежда России! Я это давно уже чувствую, и давно уже стал писать об этом». В этом же письме он особо предостерегает от оскорблений народных святынь, чему сам был свидетелем во время студенческих манифестаций возле Казанского собора 6 декабря 1876 года.

Достоевский предвидел великое будущее народа, связанное с этим его качеством, но указывал, что говорить об этом можно, имея в виду не эмпирически данное, временное состояние народа, а воплощенную в нем вечную сущность: «чтоб судить о нравственной силе народа и о

том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и даже хотя бы и в большинстве своем может унизиться, а надо брать в соображение лишь ту высоту духа, на которую он может подняться, когда придет тому срок. Ибо безобразие есть несчастье временное, всегда почти зависящее от обстоятельств, предшествовавших и преходящих, от рабства, от векового гнета, от загрубелости, а дар великодушия есть дар вечный, стихийный, дар, родившийся вместе с народом, и тем более чтимый, если и в продолжение веков рабства, тяготы и нищеты он все-таки уцелеет, неповрежденный, в сердце этого народа».

«Всемирная отзывчивость» коренится в самой национальной сущности народа, которую Достоевский противопоставлял «общечеловечности» либералов. Здесь заключена своеобразная диалектика писателя: оторвавшись от конкретности национальной почвы ради абстрактной «общечеловеческой» идеи, либералы оказываются бесплодны что-либо сказать человечеству и вынуждены плестись в хвосте западных идей, стремясь и внешне мимикрировать под европейцев. Об этом также шла речь в «Дневнике писателя»: «Целое восемнадцатое столетие мы только и делали, что пока лишь вид перенимали. Мы нагоняли на себя европейские вкусы, мы даже ели всякую пакость, стараясь не морщиться: «Вот, дескать, какой я англичанин, ничего без кайенского перцу есть не могу»». Напротив, считал Достоевский,

Петербург эпохи Достоевского. Казанский собор

народ, сохранив в себе национальное начало, именно в самой сердцевине его имеет всечеловеческое содержание: «Есть у нас, впрочем, одно утешение, одна великая наша гордость перед народом нашим, а потому-то мы так и презираем его: это то, что он национален и стоит на том изо всей силы, а мы – общечеловеческих убеждений, да и цель свою поставили в общечеловечности, а стало быть, безмерно над ним возвысились. Ну вот в этом и весь раздор наш, весь и разрыв с народом, и я прямо провозглашаю: уладь мы этот пункт, найди мы точку примирения, и разом кончилась бы вся наша рознь с народом».

Цель образованного человека Достоевский видел в том, чтобы раскрыть в себе народное начало, «стать русским» и через это в полной мере показать свое общечеловеческое содержание: «Стать русскими во-первых, и прежде всего. Если общечеловечность есть идея национальная русская, то прежде всего надо каждому стать русским, то есть самим собой, и тогда с первого шагу все изменится. Стать русским значит перестать презирать народ свой. И как только европеец увидит, что мы начали уважать народ наш и национальность нашу, так тотчас же начнет и он нас самих уважать. И действительно: чем сильнее и самостоятельнее развились бы мы в национальном духе нашем, тем сильнее и ближе отозвались бы европейской душе и, породнившись с нею, стали бы тотчас ей понятнее. Тогда не отвертывались бы от нас высокомерно, а выслушивали бы нас. Мы и на вид тогда станем совсем другие. Став самими собой, мы получим наконец облик человеческий, а не обезьяний. Мы получим вид свободного существа, а не раба, не лакея, не Потугина; нас сочтут тогда за людей, а не за международную обшмыгу, не за стрюцких европеизма, либерализма и социализма. Мы и говорить будем с ними умнее теперешнего, потому что в народе нашем и в духе его отыщем новые слова, которые уж непременно станут европейцам понятнее. Да и сами мы поймем тогда, что многое из того, что мы презирали в народе нашем, есть не тьма, а именно свет, не глупость, а именно ум, а поняв это, мы непременно произнесем в Европе такое слово, которого там еще не слыхали. Мы убедимся тогда, что настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш, что в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, – единение

любви, *гарантированное* уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства, а не гильотиной, не миллионами отрубленных голов…».

Достоевский неоднократно возвращался к вопросу о «всемирной отзывчивости» русского человека. Но с особой силой это содержание было выражено Достоевским в знаменитой Пушкинской речи 1879 г., ставшей заключительным и высшим аккордом его творческой жизни.

Достоевский любил и ценил Европу Сервантеса, Шекспира, Гете, Диккенса… Но подобно Гельдерлину и позже Ницще он проклинал Европу филистера и обывателя, сытого самодовольного буржуа, особенно если «для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу» (последнее замечание вызвано его возмущением тем, как в Европе ради своих корыстных интересов замалчивали зверства турок против болгар)! Вот развернутая цитата из «Дневника писателя: «О цивилизация! О Европа, которая столь пострадает в своих интересах, если серьезно запретить туркам сдирать кожу с отцов в глазах их детей! Эти, столь высшие интересы европейской цивилизации, конечно, – торговля, мореплавание, рынки, фабрики, – что же может быть выше в глазах Европы? Это такие интересы, до которых и дотронуться даже не позволяется не только пальцем, но даже мыслью, но – но «да будут они прокляты, эти интересы европейской цивилизации!». Это восклицание не мое, это воскликнули «Московские ведомости», и я за честь считаю присоединиться к этому восклицанию: да, да будут прокляты эти интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если, для сохранения ее, необходимо сдирать с людей кожу. Но, однако же, это факт: для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу!».

Но вместе с тем речь не идет у Достоевского и каком-либо «безличном океане космополитизма», где русским, якобы, придется «утонуть и расплыться». Может быть великий мыслитель предчувствовал будущую глобализацию? Видел какой-то совсем новый этап межнациональных отношений, когда прежнему бытию русского народа и его государства, воплощающему «петербургскую идею», понадобятся новые формы? Возможно, Достоевский нащупывал эти формы, думая о всеславянском союзе, о новой столице в Константинополе? Достоевский отчетливо предвидел конец петербургского периода русской истории: «Вы вот думаете, что будет все один Петербург продолжаться. Уж и теперь начинается местами протест провинциальной печати против

Петербурга (да и не против Петербурга вовсе, а против вас же, усевшихся в Петербурге и в нем обособившихся) – и которая хочет что-то там сказать у себя новое). Этот конец Достоевский связывал с завершением петровской эпохи, когда Россия по-преимуществу видела свое историческое значение в подражании Европы и в служении ей, к чему страну вели «усевшиеся в Петербурге и в нем обособившееся». Это «фантастической» России соответствовала и ее столица «фантастический город» Санкт-Петербург.

В творчестве Достоевского Петербург – образ «фантастического» города, о котором русский мыслитель писал, как о «самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре. (Города бывают умышленные и неумышленные)». Фантастический, отвлеченный, умышленный, город-мираж. Этот город не возникает из жизни, из почвы, из движения истории. Он создан как воплощение вымученной рассудком идеи, как и вся петровская Россия. И эта, не связанная с почвой бытия идея, получив видимость образа и формы, отравляет действительную почву, вносит начала смерти и тления в живую жизнь. Дело в том, что для Достоевского смерть вовсе не является физиологическим актом, в известном смысле смерти вовсе нет (об этом мы будем говорить дальше). Смерть – это процесс тления, что очень образно передано в рассказе о петербургском кладбище «Бобок».

И вот, в фантастическом и умышленном городе люди селятся в комнаты, напоминающие гробы («Преступление и наказание»), в пустоте которых гаснут мысли и зарождаются мертвые, но оттого не менее активные, бесы. Сам «умышленный» Петербург для Достоевского – это только образ, образ петровской России, в которой от почвы были оторваны целые сословия, породившие из себя людей, не знающих веры и истины, презирающих свой народ. Место живых мыслей бытия, сознание этих людей занимают фантастические идеи. Когда сознание заполняется этими идеями до отказа, человек переходит в состояние тления. Он – бобок при жизни, убийца и самоубийца.

Достоевский видел в реформах Александра II, прежде всего в освобождении крестьян, начинание, которое завершает петровский период русской истории: «Во всяком случае наша несостоятельность как «птенцов гнезда Петрова» в настоящий момент несомненна. Да ведь девятнадцатым февралем и закончился по-настоящему петровский период русской истории, так что мы давно уже вступили в полнейшую

неизвестность».

Вторая ипостась того же социального процесса – освобождение славян (русское решение «Восточного вопроса», о котором так много писал автор «Дневника писателя). Для него это был – единый процесс освобождения, возвращения России к своей почве, возрождение к жизни. Примечательно, что в числе отдельных результатов этого процесса он ожидал утрату Петербургом столичного статуса («Не Петербург же разрешит окончательную судьбу русскую», – риторически спрашивал писатель) и изменение Россией своего геополитического положения в мире. Речь здесь шла не просто о возможной будущей роли России как лидера всеславянского союза, в возможности которого Достоевский, как раз, сомневался, хотя и не исключал такую возможность совсем. Речь для писателя шла прежде всего о том, что Россия выполнит свое предназначение в мире: скажет ему свое «нравственное слово», слово об истине Христа-Бога. Таким образом, мы опять приходим к тому, что для Достоевского идея бытия, жизни и путь избавления от бесовских миражей и от состояния «Бобка» был связан с именем Христа.

Новый этап мыслитель видел в том, что Россия должна стать поистине субъектом мировой истории и прежде всего через то, чтобы сказать миру новое нравственное слово, ведущее к единению Востока и Запада. Этому новому всемирно-историческому явлению России должно соответствовать ее возвращение в древнюю вселенскую столицу – Константинополь. «Идея о Константинополе и о будущем Восточного вопроса так, как я ее изложил, – есть идея старая, и вовсе не славянофилами сочиненная. И не старая даже, а древняя русская историческая идея, а потому реальная, а не фантастическая, и началась она с Ивана III. Кто ж виноват, что у вас теперь везде и во всем Баден-Баден. Я ведь не про вас одного говорю; если б шло дело про вас одного, я бы и не заговорил, но в Петербурге и мимо вас много завелось баден-баденства. Я понимаю, что вас так шокировало: это будущее предназначение России в семье народов, об котором я заключил словами: «вот как я понимаю русское предназначение в его идеале». Вас это раздражило. Будущее, близкое будущее человечества полно страшных вопросов. Самые передовые умы, наши и в Европе, согласились давно уже, что мы стоим накануне «последней развязки». И вот вы стыдитесь того, что и Россия может принять участие в этой развязке, стыдитесь даже и предположения, что Россия осмелится сказать свое новое слово в общечеловеческом деле.

Но вам это стыд, а для нас это вера».

Взятия Константинополя, как мы знаем, все же не произошло. Но конец петербургского периода, который предчувствовал Достоевский, однако, осуществился. И, как и думал великий мыслитель, он был связан с новым всемирно-историческим явлением нашей страны в XX веке, когда она, действительно, попыталась сказать миру новое нравственное слово. Столицей нового государства мирового масштаба не стал «второй Рим», но им стала исконная столица самой России, ее подлинная душа и родной город Достоевского – Москва.

И еще один важный штрих. Россия, призванная сказать миру это новое нравственное слово, может и обязана руководствоваться нравственными началами также и в международной политике. Начиная с Макса Вебера, общим местом западной политологии стал тезис о том, что в международных отношениях не может быть нравственности. Современная западная политика, основанная на приоритетах материальной выгоды и абстрактной идеологии, в полной мере соответствует этому тезису. Наиболее наглядно это выражается в политике двойных стандартов, которая вызывает у нас удивление, но которая в полной мере соответствует западным представлениям о международной политике.

Однако подобный подход сложился задолго до М. Вебера. Указанием на двойные стандарты западных политиков и прессы относительно политики Пруссии и политики России открывает свое исследование «Россия и Европа» Данилевский. И Достоевский писал о том, что присутствие нравственного начала в российской политике совершенно не понятно в Европе и более того: именно оно-то Европу более всего и пугает, напоминая ей о неизбежной ответственности за забвение нравственных начал и морального долга: ««Великий восточный орел взлетел над миром, сверкая двумя крылами на вершинах христианства» не покорять, не приобретать, не расширять границы он хочет, а освободить, восстановить угнетенных и забитых, дать им новую жизнь для блага их и человечества. Ведь как ни считай, каким скептическим взглядом ни смотри на это дело, а в сущности цель ведь эта, эта самая, и вот этому-то и не хочет поверить Европа! И поверьте, что не столько пугает ее предполагаемое усиление России, как именно то, что Россия способна предпринимать такие задачи и цели. Заметьте это особенно. Предпринимать что-нибудь не для прямой своей выгоды кажется Европе столь непривычным, столь вышедшим из международных обычаев, что поступок

России естественно принимается Европой не только как за варварство «отставшей, зверской и непросвещенной» нации, способной на *низость и глупость* затеять в наш век что-то вроде прежде бывших в темные века крестовых походов, но даже и за безнравственный факт, опасный Европе и угрожающий будто бы ее великой цивилизации. Взгляните, кто нас любит в Европе теперь особенно? Даже *друзья* наши, отъявленные, форменные, так сказать, друзья, и те откровенно объявляют, что *рады нашим неудачам*. Поражение русских милее им собственных ихних побед, веселит их, льстит им. В случае же удач наших эти друзья давно уже согласились между собой употребить все силы, чтоб из удач России извлечь себе выгод еще больше, чем извлечет их для себя сама Россия…»

Европа не изменится и не отступит от своих стандартов в политике. Россия же, считал Достоевский, должна здесь поступать в соответствии со своим предназначением, т.е. вести политику нравственно и честно, и именно в этом и будет состоять ее главный интерес, превосходящий сиюминутную материальную выгоду: «Для всякого русского это не может и не должно составлять вопроса. Россия поступит *честно* – вот и весь ответ на вопрос. Пусть в Англии первый министр извращает правду пред парламентом из политики и сообщает ему официально, что истребление шестидесяти тысяч болгар произошло не турками, не башибузуками, а славянскими выходцами, – и пусть весь парламент из политики верит ему и безмолвно одобряет его ложь: в России ничего подобного быть не может и не должно. Скажут иные: не может же Россия идти во всяком случае навстречу явной своей невыгоде? Но, однако, в чем выгода России? Выгода России именно, коли надо, пойти даже и на явную невыгоду, на явную жертву, лишь бы не нарушить справедливости. Не может Россия изменить великой идее, завещанной ей рядом веков и которой следовала она до сих пор неуклонно. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян; но всеединение это – не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству. Да и когда, часто ли Россия действовала в политике из прямой своей выгоды? Не служила ли она, напротив, в продолжение всей петербургской своей истории всего чаще чужим интересам с бескорыстием, которое могло бы удивить Европу, если б та могла глядеть ясно, а не глядела бы, напротив, на нас всегда недоверчиво, подозрительно и ненавистно. Да бескорыстию в Европе и вообще никто и ни в чем не поверит, не только русскому бескорыстию, – поверят

скорее плутовству или глупости. Но нам нечего бояться их приговоров: в этом самоотверженном бескорыстии России – вся ее сила, так сказать, вся ее личность и все будущее русского назначения. Жаль только, что сила эта иногда довольно-таки ошибочно направлялась».

Несомненно, Достоевский знал о близком изменении мира и говорил о том, что в этом мире русскому народу нельзя будет существовать, не задав миру свой «вектор цели», не заявив в нем о своих ценностях и идеалах. А в том, что идеалы эти истинны, Достоевский не сомневался.

Лекция 17.
Право и справедливость в наследии Достоевского

Идея справедливости играла ключевую роль в мировоззрении Достоевского. В ней он усматривал одну из ипостасей высшей гармонии бытия. Отсюда и его интерес к праву, к проблемам преступления и наказания, к институту суда. Суд великий писатель хотел видеть исполнителем воли самой справедливости. Суд должен быть, пускай и несовершенным, но все же действенным орудием отделения зла от добра.

Нужно сказать, что в России вопросы связи права и справедливости относятся к числу традиционных тем философии права, начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. «Чисто формальное, рассудочное отношение к правовым законам, столь свойственное народам протестантской и католической ветвей христианства, чуждо исторической культуре русского народа. Еще в XI в. митрополит Киевский Иларион в ««Слове о Законе и Благодати» с величайшей психологической точностью раскрыл пропасть между формальным законом (тенью) и благодатью (истиной), данной отзывчивой и просветленной душе. В русской литературе издревле писали о душе, о воспитании сердца; православие определяло весь ритм жизни человека, направляло его от рождения до смерти. Идеалы сближались в России с принципами реальной жизни, поэтому правовую норму у нас определяли нередко как образец, оптимум», – писал акад. А.А. Корольков.

Митрополит Иларион, автор «Слова о Законе и Благодати» XI в., говорил о внутренней взаимосвязи нравственного начала Истины и Благодати с началом правовым, которое для него суммировалось в понятии Закона, объединяющего в себе как юридические, так и богословские нормы. В его трактовке Истина, несущая в себе начала справедливости, первична по отношению к Закону и является его источником: «Закон бо предтеча, бо и слуга Благодати и Истине». Закон подобен свету луны, а Истина – лучам солнца. Истина, по Илариону, постепенно раскрывается через Благодать веры. Она наполняется новым, живым, содержанием. Закон развивался в недрах ветхозаветной традиции, но «озеро закона пересохло, евангельский же источник, исполнившись водой и покрыв всю землю, разлился и до пределов наших». Автор «Слова о Законе и Благодати» не противопоставляет Закон и Истину, а

наоборот, связывает их друг с другом.

Закон составляет первую ступень Истины. Но только вся Истина, познанная человеком, освященным Благодатью, делает его свободным. Думаем, что подобный подход не противоречил, а наоборот, находился во внутреннем согласии с представлениями о нравственности и чувством справедливости других народов Евразии, которым было суждено составить с Русью общее государство – Россию.

Традиционные религии народов, включенных в политическое, социальное и духовное пространство Святой Руси – христианство, ислам, буддизм, иудаизм – объединяла общая позитивная ориентация, отношение к миру как к единому и гармоническому целому, стремление к справедливому устройству сообщества людей. Единственно, чего не было на российской земле – это культа сатаны, за исключением совсем уж маргинальных явлений, вроде тех, о которых упоминает автор «Повести временных лет». Но целых дьяволопоклоннических государств, которые порой возникали в средневековой Европе, народы России никогда не знали.

Российское государство вовлекало в свой ареал народы с разной культурой и традициями, но для всех них, без исключений, было характерно позитивное миросозерцание, ведущее к идеалам истины и справедливости. Потому оно и развивалось как государство межнациональной гармонии, умевшее «по справедливости» гасить неизбежные конфликты и тем самым привлекавшее к себе различные народы Евразии, по большей части добровольно входившие в «империю Добра».

Российская государственность складывалась из различных элементов, составивших исходный материал государственного строительства: традиционное самоуправление славянских племен, скандинавская военная организация, формы имперского управления и имперского мышления, унаследованные от Восточной римской империи, в XIX веке названной историками Византией. В XIII веке Русь стала вассалом гигантской империи чингизидов, подчинившей себе половину Евразии. Государство монголов опиралось на опыт наиболее древней и наиболее совершенной в тогдашнем мире административной машины – китайского государства. Чиновничество в улусах чингизидов было в основном китайского происхождения.

Из этого удивительного и многостороннего сплава государственных традиций и сформировалось российское государство. Казалось бы, эти

традиции должны были исключать друг друга. Но синергия взаимодействия проявила их всеобщее содержание – идеал справедливости.

По мере того как слабела и распадалась Золотая Орда, усиливался ее вассал – Московское княжество. Обычная практика средневекового государственного строительства: усилившийся вассал принимает на себя наследие сюзерена. Суверенитет империи чингизидов сохранялся в форме «факта сознания» народов, населявших пространство, объединенное потомками Чингис-хана в его естественных границах (от Тихого океана до Карпат и от Ледовитого океана до Гималаев). С той лишь разницей, что теперь носителем этого суверенитета стал московский царь. Для новой татаро-монгольской знати было естественно присягать на верность царю (при том, что от нее не требовалось изменить вере). Правящий слой Московского царства – боярство и усиливавшееся дворянство – составили потомки древних скандинавов-рюриковичей, служилые люди Владимирского великого княжества, но не в меньшей мере также выходцы из Орды, из Казанского и Астраханского ханств, а также из Литовского княжества.

Московское государство имело в себе две опоры: административные традиции империй Запада и Востока, носителями которого стал монарх и боярско-дворянское правящее сословие, и традиционное земское самоуправление восточных славян. Цицерон писал, что сила и справедливость римского государства состоит в сочетании монархической власти (воплощенной во власти консулов), аристократической (власть сената) и демократической (власть народного собрания и трибунов). Та же форма, по сути, сложилась и в Российском государстве, сочетавшем власть монарха – царя, аристократии – наследственных князей и бояр, и институтов демократического народного самоуправления.

В управлении Московским государством Иван IV переносит центр тяжести на местное самоуправление, закрепляя его институциональные формы. Склоняясь на «докуку великую» местных миров, царь в 1555 году повсеместно отменил институт кормленщиков, выполнявших функции царской администрации на местах, заменив их земскими старостами и при них целовальниками, составлявшими постоянно действующие органы местного самоуправления. Они должны были раскладывать, собирать и доставлять в Москву все государственные доходы, а также выполнять важнейшие административные, полицейские и судебные функции. Выборы в органы земского самоуправления имели

детально проработанную нормативно-правовую базу и носили всесословный характер. Важно отметить, что без решения этих коллегиальных местных органов ни один человек не мог быть задержан и не мог понести наказания. По сути, задолго до судебных реформ в большинстве стран Европы в России действовал всесословный суд присяжных и существовал правовой институт неприкосновенности личности, который переставал действовать лишь в чрезвычайных условиях (война, особый режим опричнины и др.).

В московскую эпоху русского государства действовали и всероссийские съезды органов самоуправления. Земские соборы, осуществлявшие стоместно с монархом, высшую законосовещательную, распорядительную и судебную власть, сыграли исключительно важную роль в сохранении и развитии государства. В условиях кризиса Смутного времени земство было единственным институтом, способным взять на себя ответственность за управление государством и организовать народное ополчение, изгнавшее интервентов. Новая царская династия, избранная Земским собором 1613 года, вообще смогла удержаться лишь благодаря тому, что земские соборы в последующие несколько десятилетий заседали чуть ли не постоянно.

Упадок демократических институтов и традиций осуществлялся, однако, на протяжении всего XVII века, что было связано с усилением социально-классовых различий, правовым и фактическим закреплением сословных перегородок. Реформы Петра I завершают эти процессы, закрепляя форму «регулярного», а по сути полицейского, государства, осуществлявшего диктатуру дворянского сословия, к которому оно шло целое столетие. В.О. Ключевский писал по этому поводу: «В 1611 г., в Смутное время, в дворянском ополчении, собравшемся под Москвой под предводительством князя Трубецкого, Заруцкого и Ляпунова, чтобы выручить столицу от засевших в ней ляхов, какой-то инстинктивной похотью сказалась мысль завоевать Россию под предлогом ее обороны от внешних врагов. Новая династия установлением крепостной неволи начала это дело; Петр созданием регулярной армии и особенно гвардии дал ему вооруженную опору, не подозревая, какое употребление сделают из нее его преемники и преемницы и какое употребление она сделает из его преемников и преемниц».

После Петра попытки введение системы самоуправления имели значение только сословного самоуправления. Только великие реформы

Александра II возрождают древние демократические институты России – самоуправление и суд присяжных, что стало возможно лишь после отмены крепостного права. Манифест 19 февраля 1861 г., Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости, Положение о губернских и уездных земских учреждениях 1 января 1864 г., Городовое положение 16 июня 1870 г. – важнейшие правовые документы той эпохи. «В твоих новизнах слышится старина», – писали крестьяне-старообрядцы императору Александру II.

Отношение Достоевского к реформам правовых институтов, к местному самоуправлению, к суду присяжных определялось именно тем, что он видел в них преемственность с историческими традициями демократии, сохраненными народом, а потому видел в них и будущее России. Идея глубокой внутренней связи права, познания и свободы, ставшая и исторически, и логически исходным пунктом правовой культуры, философско-правовой и этической мысли народов России, была глубокого созвучна всему строю мысли Достоевского. Ведь, по сути, уже в трактате Илариона получила свое дискурсивное выражение идея свободы и ее правового и нравственного обоснования, осознанная в дальнейшем как фундаментальная ценностная основа России. Для отечественной философско-правовой мысли всегда были важны те тенденции в правоведении, которые акцентировали внутреннее единство права и справедливости.

Именно эту традицию продолжал в рационалистическом XIX веке Ф.М. Достоевский. Казалось бы, русский писатель не был юристом и не писал научных работ по теории права. Однако это не помешало наиболее влиятельному в начале XX столетия правоведу П.И. Новгородцеву увидеть в Достоевском родоначальника «своеобразных элементов русской философии права». Приведем соответствующий фрагмент из его статьи: «В произведениях Достоевского мы находим отчетливейшее выражение русского мировоззрения, у него мы находим и глубочайшие основы русской философии права. Если попытаться высказать в немногих словах эти основы, то их, по-моему, можно сформулировать следующим образом:

1. Высший идеал общественных отношений есть внутреннее свободное единство всех людей, единство, достигаемое не принуждением и внешним авторитетом, а только Законом Христовым, когда он станет внутренней природой человека.

2. Единственный, подлинный и совершенный путь к идеалу – свободное внутреннее обновление людей и внутреннее осознание их общей друг за друга ответственности и их всепронизывающей солидарности. Поскольку это обновление может быть достигнуто лишь милостью Божией как следствие веры и любви, возникающих в человеке Божией благодатью, – осуществление общественного идеала без Бога невозможно. Обустройство без Бога, без Христа – это попытка, обреченная на слабость и бесплодность. Всюду и всегда, где является действительный нравственный прогресс, имеется также и осуществление дела Божия, которое может состояться и без воли человека и воззвания его к Богу, силой высшей Воли и божественного провидения.

3. В процессе общественного строительства право и государство представляют собой лишь известные вспомогательные ступени этого развития, которые сами по себе слишком слабы для преобразования жизни. Их задача – возможно ближе подняться к действительному идеалу общественной жизни, воплощенному в Церкви в ее идеальном смысле, как месте внутреннего свободного сожития людей, освященном и поддерживаемом божественной благодатью. Это – не путь к теократии, которая стремится силой и принуждением установить совершенную гармонию при еще не созревших для нее исторических предпосылках.

4. Поскольку Закон Божий, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных отношений, право и государство должны черпать свой дух

из этой высшей заповеди. Не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с другой, как то провозгласила новая философия права, а новая, непосредственная связность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образуют норму социальной жизни.

5. Процесс общественного строительства, развитие права и государства, их стремление к воцерковлению общественной жизни мы не вправе рассматривать с точки зрения земного, человеческого совершенства и земной, человеческой гармонии. Мы не вправе ожидать, что когда-либо на земле настанет такое совершенство и такая гармония, которая преодолела бы все жизненные противоречия в совершенной общественной форме. Для человеческих сил эти противоречия непримиримы и непреодолимы. Личность и общность, равенство и свобода, право и нравственность, – поскольку они движутся в рамках исторического развития и человеческих возможностей, – находятся в вечном антагонизме и не допускают окончательного примирения. Лишь будучи пронизаны высшим светом божественной благодати, лишь в последние дни мира, как всеобщей гармонии, какой требует евангельски-христианский закон, лишь в конце мира может быть мыслимо подобное примирение. Не естественным развитием человеческих отношений, а их чудесным перерывом, катастрофой и спасением мира мыслится в русских религиозно-философских инспирациях разрешение социальных противоречий.

6. Если противоречащие друг другу элементы социальной жизни по существу своему непримиримы, то это означает, что никакими усилиями человеческой воли невозможно достичь абсолютной рационализации социальных отношений. «Еще ни один народ в устроении своей жизни не опирался на ум и науку, – говорит Достоевский, – еще не было ни единого такого примера, может быть, по глупости только и лишь на мгновение могло бы это случиться». Ум и наука всегда, от начала и до сего дня, играли в жизни народов лишь вторичную и служебную роль и не будут играть никакой роли до конца света.

7. Точка зрения, с которой рассматривается общественный прогресс, характеризуется не ожиданием грядущего рая на земле, не стремлением достичь беззаботной спокойной жизни и не верой в бесконечный прогресс человечества, а руководится сознанием неизбежного конца света и особенно убеждением в упадке всех дел человеческих,

опирающихся на желание добиться земного рая и обустроиться без Бога, только силой человеческого ума».

Право возникает из потребности преодолеть последствия преступления и покарать преступника. Однако полагающееся ему наказание должно быть справедливым. Любая несправедливость в решении суда, будь то в назначении несоразмерного наказания, а в некоторых случаях и в освобождении от него, только порождает новую несправедливость, а потому искажает изначальный замысел права.

Источником преступления человека в общефилософском смысле Достоевский считал грехопадение. Здесь точное следование православной точке зрения было адекватным теодицее Достоевского, которую он представил в «Братьях Карамазовых», прежде всего в «Легенде о Великом инквизиторе»: Бог не является источником зла, созданный Им мир – это мир гармонического единства и позитивного смысла. Сам человек, используя дарованную ему свободу, не признает благо, заключенное в мире, и тем сподвигается к тому, чтобы творить зло.

Но для того, чтобы преступно отвергнуть благо, отрицать абсолютное добро, нужно прежде уже обладать способностью познания добра и зла. Зло, как мы видели, связывалось христианскими авторами не с первосубстанцией, а исключительно со свободой воли разумных существ, которую они могут реализовать, следуя познанному ими началу Добра или в противоположность ему, что и составляет зло. В христианском понимании свободы синтезируется, фокусируется одновременно и античное представление о всеобщей гармонии мира, и идея личности, которой не заняла античность. Но, отрицая субстанциальность зла, христиане тем не менее подчеркивали субъектность зла, которое действует активно и целенаправленно. И мы все чувствуем на себе действия этого субъекта и догадываемся о его присутствии в мире как важного актора последнего.

Суть проблемы состоит в том, что с одной стороны мы ясно видим: зло присутствует в мире и известны его носители. С другой стороны, зло не включено в бытие, поскольку является его отрицанием. Как совместить единство бытия (и немыслимость не-бытия) с фактом присутствия зла в мире? «Два следующих обстоятельства мучают человека, бьющегося над смыслом бытия: существование зла и непостижимость смысла бытия», – писал Р. Лаут.

Согласно библейскому преданию, именно способность различения

добра и зла стояла у истоков грехопадения. В философии Достоевского мы видим четко проведенную мыслительную линию, соединяющую грехопадение с преступлением. И именно в этом контексте мыслитель решает вопрос о преодолении преступления. Идея грехопадения была в художественной форме детально осмыслена в рассказе «Сон смешного человека». К этому вопросу Р. Лаут обращается в своей статье «Сон смешного человека» в его сопоставлении с Руссо и Фихте». Рассмотрим ее основные положения, связанные с проблематикой грехопадения.

У Руссо, говорит Лаут, остается непонятным, является ли история культурного упадка только какой-то мысленной конструкцией, объясняющей нынешнее положение дел, или же неким историческим фактом в собственном смысле. Для Достоевского такого вопроса нет. Во сне или в действительности произошло грехопадение – не имеет значения. В подтверждение этих слов Лаут приводит несколько цитат из рассказа Достоевского: «Ведь если раз узнал истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она истина и другой нет и не может быть, спите вы или живете». «Ибо тут случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне». «Но ощущение любви этих невинных и прекрасных людей осталось во мне навеки, и я чувствую, что их любовь изливается на меня и теперь оттуда». «…я видел истину, – не то, что изобрел умом, а видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтобы ее не было у людей».

Грехопадение, таким образом, состоит в первую очередь в отпадении от истины, в искажении ее, и в это воронку начинают втягиваться все новые и новые люди. Все это и не зависит от того, через кого и как свершилось грехопадение, ибо не первочеловек, отведавший от древа познания виновен в нашем «нечестии», но именно – так, как и в рассказе «Сон смешного человека» – каждый из нас и сгубил человечество. Это следует прямо из выведенной Достоевским аксиомы: «каждый из каждого и за всех виновен». Старец же Зосима выражает эту мысль так: «если человек осознает, но не то, что он хуже всех в мире, а то, что он виновен за всех людей, за всех и за всё; виновен за все грехи, столь обременяющие мир и исходящие от прочих, и вот когда он это все поймет, то цель единения нашего и будет достигнута. Знайте же, милые, каждый из нас несомненно несет вину за всех и за всё на земле, и дело не только в том, что на нем часть вины мира, нет, каждый несет

непосредственно на своей личности грех за всех людей и за каждого человека на всей земле. Только в таком знании сердца ваши соприкоснутся любви, которая безгранична, охватывает весь мир и не знает пресыщения».

Исходя из таких предпосылок, можно понять, что «смешной человек» при повторении этого нашего земного происшествия, «все погубил сам». Первый шаг грехопадения, по Достоевскому, это – ложь. «Этот атом лжи проник в их сердца и нравился им: затем быстро родилось сладострастие, породило ревность, ревность – жестокость».

В таком понимании причины грехопадения вновь восстанавливается религиозно-этическое понимание проблемы. Ложь ставит призрак на место действительности, но исходит она из сердца, а не из разума. Соответственно этому «смешной человек» в своем сновидческом самоубийстве целит в сердце, но не в голову. Достоевский объясняет, в чем состояло удовольствие первоначальной лжи, ибо тут ревность эгоистическая противопоставлена ревности божественной: а именно то, что существует повторение единственной в своем роде земли во вселенной. Каким образом возможно такое повторение и для чего? «Я люблю, я могу любить лишь ту землю, которую оставил, на которой остались брызги крови моей…». Стало быть, человек в своем прегрешении отказался от этой безусловной исключительной любви к своему единственному «Ты». Но ведь «Люби других как себя, вот что главное, и это все, и больше ничего не надо: найдешь тотчас как устроиться», – делает заключение «смешной человек». Не абстрактной любовью издалека ко всему человечеству кончает он, а тем, чтобы отыскать ту девочку, которая молила его в темной ночи перед его самоубийством во сне и в беспричинном страхе.

Этапы грехопадения в рассказе «Сон смешного человека» параллельны этапам грехопадения в трактате Руссо: «Речь идет в первую очередь о заботе о необходимом, а лишь потом и об излишке, затем приходят удовольствия, потом и безмерные богатства, потом и подданные, потом и рабы». «Если мы проследим за поступательным развитием неравенства во время этих разнообразных переворотов, то обнаружим, что установление Закона и Права собственности было здесь первой ступенью, установления магистратуры – второю, третьей и последней ступенью было превращение власти, основанной на законах, во власть неограниченную».

И у Достоевского находим сладострастие распри и распределение на «твое» и «мое». «Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе исполнение целых кодексов». «Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унизить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал. Явилось рабство…».

Достоевский, так же как и Руссо, видит, что люди мечтают о введении высшего порядка. С очевидным намеком на теорию общественного договора он пишет: «Зато стали появляться люди, которые начали придумывать: как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому при этом не переставая себя любить больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе». Естественно такое решение вопроса обречено на крушение.

Однако Достоевский указывает на возможность, о которой Руссо не подумал и которая является столь актуальной в наши дни: «Явились религии с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве». Дальше последовало искоренение людей, отставaвших в развитии, возведение в ранг вождей интеллигенции, воображающей себя «всемудрой», требование «всего или ничего» от гордецов, более не признававших уз нравственности, и, наконец, пришло признание «преступности» всех искусств, за которым, если ничего из этого не следует, оказывается самоубийство.

Источником грехопадения стало различение человеком добра и зла. Но и преодоление его последствий также связано со знанием добра и зла. Хотя самого по себе этого знания человеком еще недостаточно, в нем не заключено с необходимостью уклонение от пути зла. Истинное знание человеком добра и зла может быть только знанием их различия на онтологическом уровне. А именно: как различия бытия и небытия, как понимание того, что зло есть ничто. Свобода обязывает человека сделать выбор между добром и злом. Но только знание делает этот выбор осмысленным, т.е. наполненным смыслом, а не случайным. Свобода, таким образом, – это шанс человека наполнить свой выбор, а значит и само бытие, смыслом. Но она вовсе не дает права на выбор зла.

Поэтому свобода человека, реализованная в объективности, т.е. право, как раз и определяет для него внешние условия, при которых он не сделает ложный выбор. Хотя оно и не может принуждать его делать выбор в пользу добра. В этом состоит отрицательная природа права. Думаем, что поэтому оправданно проф. Д.В. Масленников в своих

статьях «Право как форма различения добра и зла», «Богочеловек и идея права», «Церковь и духовный смысл права» трактует смерть и Воскресение Богочеловека, раскрывающего для людей смысл различия добра и зла, бытия и небытия, в качестве непосредственного онтологического основания права.

Как мы отмечали выше, вопрос о справедливости (с выходом на проблему теодицеи) наиболее остро поставлен Достоевским в «Братьях Карамазовых», в знаменитом фрагменте о «слезинке ребенка»: «когда маленькое существо, еще не умеющее даже осмыслить, что с ней делается, бьет себя в подлом месте, в темноте и в холоде, крошечным своим кулачком в надорванную грудку и плачет своими кровавыми, незлобивыми, кроткими слезками к «Боженьке», чтобы тот защитил его».

Заметим, что эта защита к ребенку все-таки приходит. Об этом мы, правда, узнаем из «Дневника писателя», а не из речи Ивана Карамазова. И приходит эта защита именно в той форме, за онтологическую действительность которой Бог заплатил собственной мукой, тем самым сделав эту форму, т.е. форму права, «священной». То есть сделав право действительным правом, повторим еще раз: если право не заключает в себе непосредственно священное и вечное начало, то это не право, а простой

Дом, где расположена последняя квартира Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге (Кузнечный переулок, 5/2)

договор. Не случайно Кант говорил, что право – это самое святое, что есть у Бога на земле. И для Достоевского, получается, именно посредством права получают практическое решение те вопросы, решение которых в чисто теоретической форме опирается на теодицею.

В действительности, за ребенка все-таки вступились верующие бабы, стремящиеся творить правду в соответствии со своим религиозным идеалом. То, что муки ребенка не смогли стерпеть именно простые люди из народа и именно они сообщили об этом в полицию, для Достоевского очень важно! Виновных родителей привлекли к суду. Насколько же сам закон и сам суд оказались соразмерны правде веры и правде права, для Достоевского это вопрос открытый и именно его-то он обсуждает.

Лекция 18.
Философское наследие Достоевского и традиции русской правовой мысли

Философское учение Достоевского о праве дало толчок развитию русской философско-правовой мысли, причем не только в лагере близких к Достоевскому славянофилов (Ю.Ф. Самарин, В.Н. Лешков, К.П. Победоносцев и др.), но и последовательных западников: В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.И. Новгородцева и др.

Из числа крупных юристов наиболее близким Достоевскому человеком был, конечно же, Константин Петрович Победоносцев. С ним Достоевский неоднократно встречался, консультировался по вопросам юриспруденции, отраженным в его литературных трудах, вел активную переписку, подробно комментируя свои последние работы. Без сомнения, Победоносцев был одним из самых замечательных людей своего времени: крупнейший теоретик и историк права, признанный авторитет в области гражданского права, он был, как известно, крупным государственным деятелем России, вносившим в ее политическую жизнь начала разумности и основательности.

Достоевский внимательно следил за научной деятельностью своего друга. О сборнике «Исторические исследования и статьи К.П. Победоносцева» он отзывался следующими словами: «нечто чрезвычайно серьезное, прекрасное и любопытное очень».

К.П. Победоносцев (1827-1907)

Прежде всего сближали Достоевского с Победоносцевым монархические идеалы, надежда на единение народа с царем, которая возникла в годы правления Александра II – глубоко любимого писателем монарха. Близкое Достоевскому учение о православной монархии Победоносцев дополнял систематической критикой западноевропейских норм государственной и общественной жизни, прежде всего

направленной против принципа парламентаризма, который он называл «великой ложью нашего времени». В многочисленных научных работах Победоносцев детально исследовал ключевые вопросы западноевропейской и российской истории права, прежде всего истории крепостного права, истории судопроизводства, истории отношения церкви и государства.

Согласно Победоносцеву, в основе политико-правовых отношений должна лежать всеобщая нравственная идея или, как он ее называет, «нравственная правда». Но эта «нравственная правда» может сохранять только в Церкви, поскольку «отвергая как рационалистическое, так и утилитарное обоснование нравственности, К.П. Победоносцев видит ее высшую духовную санкцию «только в религии, то есть в сознании бытия Божия и будущей жизни». Законы, устанавливаемые государством, прежде всего должны служить внешним оформлением тех нравственных отношений, которые заложены в самой сущности бытия общества. Но и правовые нормы, и само государство не может иметь нравственного измерения без существования высшей нравственной инстанции, которая, согласно Победоносцеву, по-разному существует, сохраняется, воспроизводится институтом церкви и институтом монархической власти.

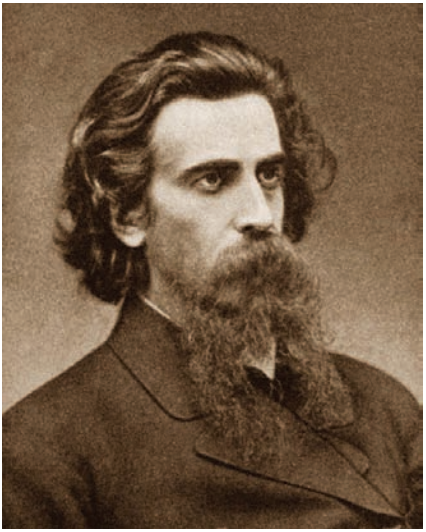
При этом монарх должен быть ограничен от влияния аристократической и олигархической элиты, ничто не должно потягать на полноту его государственной власти. В работе «Великая ложь нашего времени» Победоносцев учил, что император – это глава нации, первый человек в государстве по рангу и власти, который пользуется этой властью пожизненно и не ответствен лично за свои действия ни перед кем в государстве. Он восходит на престол путем религиозного обряда, что придает ему святость и достоинство. Коронованный и помазанный на царство, он резко отличается от всех остальных граждан государства, какие бы высокие посты они ни занимали. Российский император, в представлении Победоносцева, олицетворяет собой не только Российское государство, но и верховную власть. Поскольку всякая власть от Бога, то она священна и существует не для себя, а «… ради Бога, и есть служение, на которое обречен человек».

Полностью отвечало политико-правовым идеалам Достоевского и учение Победоносцева о роли веры в строительстве народной монархии: «Государство безверное есть не что иное, как утопия, невозможная

к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства. Религия, и именно христианство, есть духовная основа всякого нрава в государственном и гражданском быту и всякой истинной культуры». Поддержка государствам православия не противоречит интересам других народов, которые связаны с русским народом единой историей, а значит, и общей культурной традицией. Но даже человек другого вероисповедания, однако «долго проживший в России, бессознательно привыкает веровать по-русски, и в русской церкви чувствует себя дома».

С этими словами великого русского правоведа перекликаются строки из письма Достоевского А.Н. Майкову 21-22 марта 1868, где он развивает сходные идеи «народной монархии»: «Друг мой, Вы решительно точно так же смотрите, как и я, и выговорили наконец-то, что я три года назад, еще в то время, когда журнал издавал, говорил даже вслух и меня не понимали, именно: что наша конституция есть взаимная любовь монарха к народу и народа к монарху. Да, любовное, а не завоевательное начало государства нашего (которое открыли, кажется, первые славянофилы) есть величайшая мысль, на которой много созиждется. Эту мысль мы скажем Европе, которая в ней ничего ровно не понимает. Наше несчастное, оторванное от почвы сословие умников, увы! – тем и должно было кончить. Они с тем и умрут, их не переделаешь. (Тургенев-то!) На новейшее поколение – вот куда надо смотреть. (Классическое образование могло бы очень помочь. Что такое лицей Каткова?) Здесь я за границей окончательно стал для России – совершенным монархистом. У нас если сделал кто что-нибудь, то, конечно, один только он (да и не за это одно, а просто потому, что он царь, излюбленный народом русским, и лично потому что царь. У нас народ всякому царю нашему отдавал и отдает любовь свою и в него единственно окончательно верит. Для народа – это таинство, священство, миропомазание). Западники ничего в этом не понимают, и они, хвалящиеся основанностию на фактах, главный и величайший факт нашей истории просмотрели».

Отвечая Победоносцеву на его сетования по поводу кризисных явлений в русской жизни, по поводу распространения нигилизма и социализма, Достоевский указывал как на их основную причину на недостаток развития национальной культуры. «Культуры нет у нас (что есть везде), дорогой Константин Петрович, а нет – через нигилиста Петра Великого, – писал он в письме Победоносцеву 19 мая 1879 г. – Вырвана она с корнем. А так как не единым хлебом живет человек, то и



В.С. Соловьев (1853-1900)

выдумывает бедный наш бескультурный поневоле что-нибудь пофантастичнее, да понелепее, да чтоб ни на что не похоже (потому что, хоть всё целиком у европейского социализма взял, а ведь и тут переделал так, что ни на что не похоже)».

Наиболее крупным представителем западников (впрочем, не вполне последовательным), обратившихся к вопросам философии права под влиянием Ф.М. Достоевского, был В.С. Соловьев.

Соловьева можно назвать младшим другом Достоевского. Вместе они ездили на богомолье в Оптину Пустынь. Впрочем, судя по письмам, Достоевский относился к философским опытам Соловьева достаточно, хотя и с интересом: посещал его лекции, знакомился с работами. На мысль Соловьева о том, что человечество еще не высказало всего того знания о мире, которым оно обладает, Достоевский обратил особое внимание, отметив при этом, что он и сам также думал: «На недавнем здесь диспуте молодого философа Влад<имира> Соловьева (сына историка) на доктора философии я услышал от него одну глубокую фразу: «Человечество, по моему глубокому убеждению (сказал он), знает гораздо более, чем до сих пор успело высказать в своей науке и в своем искусстве». Ну вот так и со мною: я чувствую, что во мне гораздо более сокрыто, чем сколько я мог до сих пор выразить как писатель. Но всё же, без лишней скромности говоря, я ведь чувствую же, что и в выраженном уже мною было нечто сказанное от сердца и правдиво» (Из письма Е. Ф. Юнге 11 апреля 1880).

Не без влияния Достоевского Соловьев неоднократно обращался к вопросам отношения права и справедливости, нравственных оснований права. Говоря о внутренней связи между правом и справедливостью, он утверждал, что в понятиях правды и закона в равной мере воплощается единство юридического и этического начала. Вместе с тем он признавал

и различие между этими понятиями, которое сводил к трем основным пунктам: во-первых, нравственное требование по существу является неограниченным и всеобъемлющим, оно предполагает нравственное совершенство и безусловное стремление к нравственному совершенству. Напротив, юридический закон по существу ограничен и вместо совершенства требует низшей, минимальной степени нравственного состояния, требует лишь ограничение проявления злой воли. Поэтому в соотношении с нравственностью «право есть низший предел, или некоторый минимум, нравственности, равно для всех обязательный». Эта характеристика содержится и в одной из важнейших работ Соловьева – в «Оправдании добра»: «Право есть низший предел или определенный минимум нравственности». Соловьев при этом подчеркивает, что между нравственным и юридическим законом нет противоречия: второй предполагается первым,- хотя юридический закон и не требует высшего нравственного совершенства, но он и не отрицает его.

Единство права и справедливости не исключает, а наоборот – предполагает их различие. Другой критерий, по которому сфера нравственности отличается от права, состоит в том, что высшие нравственные требования не предписывают заранее никаких внешних определений действий, а представляют самому идеальному настроению выразится в соответствующих действиях применительно к данному положению, причем «эти действия сами по себе нравственный цены не имеют»

Оптина Пустынь

и никак не исчерпывают бесконечного нравственного требования. Юридический же закон имеет своим предметом реально определенные внешние действия, совершением или несовершением которых исчерпывается соблюдение требований этого закона. Это – другой существенны признак права, и если оно первоначально определялось как некоторый минимум нравственности, то дополняя это определение, можно сказать, что право есть требование реализации этого минимума, т.е. осуществления определенного минимума добра, или устранения известной доли зла. В этом также, подчеркивает Соловьев, нет противоречия между нравственным и юридическим законом.

В-третьих, нравственный закон предполагает свободное и добровольное исполнение нравственных требований, и любое принуждение не только не желательно, но и невозможно. Напротив, внешнее осуществление требований юридического закона допускает прямое или косвенное принуждение, так что принудительный характер такого закона является необходимостью.

По Соловьеву, взаимосвязь справедливости и права, одинаково необходима для определения обоих этих понятий: «Принцип права может рассматриваться отвлеченно; и тогда он есть лишь прямое выражение справедливости: я утверждаю мою свободу как право, поскольку признаю свободу других, как их право. Но в понятии права непременно заключается, как мы видели, элемент объективный, или требование реализации: необходимо, чтобы право имело силу всегда осуществляться, т. е. чтобы свобода других, независимо от моего субъективного ее признания, т. е. от моей личной справедливости, всегда могла на деле ограничивать мою свободу в равных пределах со всеми. Это требование справедливости принудительной привносится из идеи общего блага или общественного интереса, или – что то же – интереса реализации добра, для чего непременно нужно, чтобы справедливость была действительным фактом, а не идеей только Степень и способы этой реализации зависят, конечно, от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий». Без права нравственная проповедь, лишенная объективной опоры в реальном мире, осталась бы только пустословием, а само право, при полном отделении его формальных понятий и учреждений от их принципов справедливости и целей нравственных, потеряло бы свое «беззвучное нравственное основание», ничем не отличаясь от произвола.

Положение о праве как о принудительной реализации определенного минимума добра было выдвинуто Соловьевым в противовес «нравственному субъективизму» Льва Толстого, отстаивавшего прежде всего идею морального совершенствования личности и отрицавшего все другие формы реализации добра. Но в действительности это означало также разрыв с классическим либерализмом, который сводил роль права к определению границ индивидуальной свободы. Согласно Соловьеву, требуемый правом минимум добра включает обеспечение всем людям «достойного существования».

Крупнейшим правоведом XIX века, принадлежавшим к лагерю западников и либералов, был Б.Н. Чичерин. Один из основных постулатов философии права Чичерина гласит: «Разумное существо есть вместе свободное существо». Свободу человека Чичерин объяснял присутствием в нем двух противоположных начал, а именно бесконечного и конечного, и их взаимодействием. Идея внутренней свободы разумного существа основана на присущей разуму идее абсолютного. Абсолютные начала, проявляющиеся в человеческом познании, составляют основание нравственности, поскольку они руководят практической деятельностью человека.

Будучи по образованию юристом, Чичерин вместе с тем постоянно занимался философскими изысканиями. Он был склонен к «систематизму», как о нем отозвался С. Трубецкой. Сфера интересов Чичерина была достаточно обширна и глубока во всех областях знания , в том числе и в естественных науках – в математике, физике, астрономии. В молодости Чичерин пережил глубокий религиозный кризис, из которого далеко не сразу вышел. В своем философском развитии Б.Н.Чичерин проделал значительную эволюцию, хотя всегда имел своими научными ориентирами труды классиков немецкой философии: Канта, Шеллинга, но прежде всего – Гегеля. Чичерина традиционно относят к числу русских гегельянцев. Действительно, Чичерин очень рано познакомился с сочинениями Гегеля и находился под большим влиянием его идей. « Я убежден, что кто не усвоил вполне Логики Гегеля, тот никогда не будет философом», – писал он. Однако вполне «правоверным» гегельянцем русский философ никогда не был, на что, в частности, обращал внимание С. Трубецкой, говоря, что Чичерин « больше расходится с Гегелем , чем сам это предпопагает». Так, под влиянием идей трансцендентального идеализма в духе Канта и Фихте Чичерин отказался от одной из

коренных идей Гегеля – об Абсолюте в процессе его развития. К которой он, правда, вернулся после пережитого духовного перелома, но уже трактовал ее по-своему: «Я понял, -пишет Чичерин, – что если дух есть конечная форма абсолютного, то он есть и форма начальная – никогда не оскудевающая, всемогущая сила, источник всего сущего». Эта мысль была вполне созвучна идеям философии права Достоевского.

Для Чичерина, как и для Достоевского, «полнота» бытия абсолюта – есть не конечный, а начальный момент философствования: « нельзя начинать с крайнего отвлечения чистого бытия». Первоначальное единство становится основой всего сущего или производящей причиной, – оно есть «субстанция». Чичерин, таким образом, возвращается к признанию трансцендентальности Абсолюта, – и в этом решительно расходится с Гегелем и сближается с Кантом и даже с докантовской метафизикой. Чичерин, подобно Достоевскому, без колебаний отождествляет метафизическое понятие Абсолюта с религиозным понятием Божества. «Абсолютные начала бытия,- утверждает Чичерин,- не могут быть поняты только, как отвлеченная категория». Таким образом учение об Абсолюте у него переходит в религиозное учение, в учение о Творце мира и Промыслителе. Там где в мире господствует верховный разум, там « вся видимая вселенная представляется осененной Божественной сущностью, которая проникает в нее со всех сторон и связывает ее высшими, невидимыми узами».

В этике Чичерин также ближе к Канту, чем к Гегелю, поскольку так как признает абсолютное значение личности и учит о « метафизической сущности» человека. Поэтому и учение о свободе связано у него с понятием личности. Смысл свободы человека – реальность которой категорически утверждается непосредственным чувством – заключается в возможности для человека « возвышаться к сознанию безусловной своей сущности и тем самым – к сознанию своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя. Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что от носит в себе абсолютное начало».

Но поскольку все абсолютное, по Чичерину, разумно, то источник свободы все же коренится не в самом абсолютном начале непосредственно, так как «свобода предполагает возможность уклоняться от закона», т.е. разума. Вследствие этого Чичерин приходит к объяснению свободы из того, что в человеке присутствует два противоположных начала – бесконечное и конечное. « Последовательный спиртуализм,

– говорит Чичерин,- неизбежно ведет к детерминизму, к отрицанию свободы». Лишь присутствие «низшей» природы дает возможность проявления свободы, лишь наличность чувственной стороны в человеке раскрывает тайну свободы в сверхчувственном начале в человеке. Но то же самое начало свободы, которое вытекает из противоположности сверхчувственного и чувственного начала в человеке, защищает личность от поглощения ее обществом и государством. И здесь момент персонализма совершенно отчетливо отличает Чичерина от Гегеля.

Исходя из этих посылок, Чичерин развивает учение о свободной воле, которое важно для понимания как права, так и самой личности. Основная идея этого учения сводится к тому, что разумный субъект способен отвлечь себя от всех относительных определений, т.е. способен к полной неопределенности, он способен «полагать определения, то есть от безусловной неопределенности переходить к самоопределению»; разумное существо способно в то же время « оставаться сами собою, то есть сохранять всегда возможность от всякого определения снова перейти к безусловной неопределенности».

Основной заслугой Чичерина в истории русской философии права была защита свободы личности. Учение Чичерина о личности определялось преимущественно его этическими взглядами: «Личность не только мимолетное явление, а известная, пребывающая сущность, которая признает своими вытекающие из нее действия – в прошедшем и будущем. Но этим самым личность определяется, как метафизическое начало. Права и обязанности личности превращаются в чистейшую бессмыслицу, если мы не признаем единства личности, если она сводится для нас к ряду меняющихся состояний. Личность есть сущность единичная. Это не общая сущность, разлитая во многих особах, а сущность, сосредоточенная в себе и отдельная от других, как самостоятельный центр силы и деятельности».

В основе всех теоретических построений Чичерина о сущности личности лежит признание того, что в человеке есть «абсолютное начало» – и из метафизики человека вытекает для него абсолютное значение нравственного начала в человеке: «... человек, по природе своей, есть существо сверхчувственное, или метафизическое, и, как таковое, имеет цену само по себе и не должно быть обращено в простое орудие. Именно это сознание служит движущей пружиной всего развития человеческих обществ. Из него рождается идея права,

которая, расширяясь более и более, приобретает, наконец, неоспоримое господство над умами». Вместе с тем твердо защищая права личности, Чичерин связывал с этим идею «порядка» – и сознательно отстаивал твердую власть, решительно и резко осуждая все проявления революционных и русофобских настроений.

Следуя традиции классической философии, Чичерин связывает понятие личности понятием свободы воли: «Свободная воля составляет таким образом основное определение человека как разумного существа. Именно вследствие этого он признается лицом и ему присваиваются прва. Личность... есть корень и определяющее начало всех общественных отношений...»

Человеку как личности присуще неотъемлемое стремление к общения с другими людьми при непрерывном расширении своей свободы. Из этого вырастает принцип права, которое Чичерин определят как взаимное ограничение свободы под общим законом.

Чичерин в своих работах выступает против смешения права и нравственности, за их трактовку в качестве самостоятельных начал, хотя юридический закон и нравственный закон имеют общий источник – признание человеческой личности. «Право, – подчеркивает он, – не есть только низшая ступень нравственности, как утверждают морализирующие юристы и философы, а самостоятельное начало, имеющее свои собственные корни в духовной природе человека. Эти корни лежат в потребностях человеческого общежития». Нравственность, по Чичерину, служит иногда дополнением праву, и где норм юридического закона оказывается недостаточно, «нравственность может требовать совершения действий по внутреннему побуждению, например, при исполнении обязательств, не имеющих юридической силы.» Думаем, что эта мысль вполне могла быть навеяна Чичерину «Дневником писателя» Достоевского.

Поскольку в обоих случаях речь идет не о внутренней свободе воли, а только о внешней свободе, проявляющаяся в действия, постольку уточняет Чичерин «право есть внешняя свобода человека, определяемая общим законом». Таким образом под правом в данном определении он понимал прежде всего позитивное право, юридический закон – действующие нормы права.

Чичерин различает положительное право (позитивный закон) и естественное право, которое оказывает влияние на первое. « положительное

право развивается по влиянием теоретических норм, которые не имеют принудительного значения, но служат руководящим началом для законодателей и юристов. Отсюда рождается понятие о праве естественном, в противоположность положительному. Это – не действующий, а потому принудительный закон. а система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилом и руководством для положительного законодательства. Она и составляет содержание философии права».

В отношении прирожденных, неотчуждаемых прав человека чичерин идет вслед за Кантом, который утверждал, что прирожденное человеку право только одно, а именно – свобода: все остальное заключено в ней и из нее вытекает; правда Чичерин рассматривает человеческую свободу как явление историческое, а не природное, т.е. это гражданская свобода, подчиненная общему закону. Признание человека свободным лицом Чичерин характеризует как величайший шаг в историческом движении гражданской жизни и достижение той ступени, когда гражданский порядок становится истинно человеческим. Права личности может обеспечить лишь сильная государственная власть. Отсюда – важнейший вывод философии права Чичерина: «Либеральные меры и сильная власть».

К творчеству Достоевского напрямую возводил истоки «своеобразных элементов русской философии права» наиболее влиятельный в начале XX столетия юрист-западник П.И. Новгородцев, о чем нам уже приходилось говорить. Созданная Новгородцевым школа «возрожденного естественного права» развивала традиции философско-правовой мысли, заложенные Достоевским, прежде всего апеллируя к началам справедливости в праве. Сторонники естественного права всегда подчеркивали этические начала права, необходимость оценки законодательства с точки зрения принципов нравственности, справедливости, ссылаясь в том числе и на авторитет автора «Братьев Карамазовых».

Возрожденное естественное право явилось важной составной частью теоретического обоснования в России политико-правовых реформ на началах законности и справедливости. Проблему соотношения права и нравственности, справедливости и законности Новгородцев рассматривал в контексте своей теории естественного права, которое он истолковывал в качестве вечного неотъемлемого права человеческой личности, имеющего нравственную природу и характер абсолютной

ценности и определял его как «совокупность моральных (нравственных) представлений о праве (не положительном, а долженствующем быть)», как идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующей независимо от фактических условий правообразования. Таким образом, вопрос о естественном праве неизбежно должен был привести к вопросу о «самостоятельности этического начала». Вследствие этого сущность естественного права, согласно точке зрения Новгородцева, состоит в своеобразном «этическом критицизме», и ему «свойственно стремление оценивать факт существующего с этической точки зрения. Но именно в этом и состоит задача философии права».

П.И. Новгородцев (1866-1924)

Признание необходимости идеи справедливости и требование возвыситься над несовершенной реальностью, критически оценить повседневность, согласно Новгородцеву, является непременным принципом нравственного сознания. «Ложной абсолютизации летаргического факта Новгородцев противопоставил самоочевидную абсолютность нравственного сознания, безусловность категорического долженствования. Это не было отвлеченным морализмом. Нравственное сознание не строит воображаемого идеального мира, и не ради этого мечтательного призрака судит существующей порядок. Проблема нравственного действия состоит в том, что жизнь должна определяться вдохновением Добра и если этого нет, она подлежит суду и осуждению».

Новгородцев специально рассматривает вопрос о месте представлений о справедливости в синтетическом комплексе «русской идеи», трактуя это понятие в духе В.С. Соловьева: национальная идея – это не то, что нация думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности.

«Что же самое важное и существенное в этой идее? В чем ее живая суть? – задается вопросом Новгородцев и отвечает на него:

Существенное состоит в новой оценке задач жизни и культуры. Западный взгляд пришел при строительстве внешних форм к обожествлению этих форм, признал их божественными и верил в их чудесную всемогущую силу. Это воззрение и эта вера переживают сегодня крах. Русское мировоззрение и русская вера уже с давних времен противопоставляют западному идеалу другой: высшая цель культуры состоит, по русскому воззрению, не в строительстве внешних форм жизни, но в их духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры. Значит ли это, что русская идея отрицает западноевропейскую культуру, западные правовые и государственные образования? Нет, в самой чистой, совершенной и исчерпывающей ее форме – у Достоевского и последующего ему Владимира Соловьева – она не только признает право и государство, но и обосновывает эти образования, как и внешние формы культуры вообще, но в своих учениях и пророчествах она придает этим формам лишь второстепенное значение. Русская идея утверждает, во-первых, что не эти формы суть высший цвет культуры, и далее, что, предоставленные сами себе, они не освещены высшим светом религиозной идеи, а, скорее, обречены на вырождение и упадок».

Согласно общему выводу П.И. Новгородцева, принципы справедливости никогда не могут быть полностью воплощены в систему законности, однако это единство должно быть одним из необходимых элементов общественного идеала, руководствуясь которым можно прийти к построению реального правового государства. И именно в акцентировке нравственных начал в деле практического строительства государства и права в России Новгородцев видел основную заслугу Достоевского. В этой связи он писал: «Мысль Достоевского, устремляясь на неизбежный конец света, не отворачивается от современного исторического процесса, но признает его и обосновывает. Хотя ему чуждо всякое превознесение внешней культуры, культуры права и государства, он не отвергает ее, но всецело признает ее условное значение. Но именно здесь открывается возможность размежевания русской мысли на два направления: на «философию конца», с одной стороны, и анархизм – с другой. Уже у величайшего последователя Достоевского, Владимира Соловьева, в конце его жизни, и позже у ряда выдающихся

русских писателей, последовавших Соловьеву, особенно у князя Евгения Трубецкого и С. Булгакова, апокалиптические предчувствия преобладают настолько, что совершенно затемняют их мысли о практическом земном устроении жизни».

Анализируя влияние Ф.М. Достоевского на развитие философско-правовой мысли юристов-западников, можно отметить, что все-таки стремление русского мыслителя к примирению западников и славянофилов не прошло даром. Пусть после краткой вспышки, вызванной импульсом к единению, заданным Пушкинской речью писателя, добиться полного примирения не удалось. Все же воздействие этого импульса на русскую духовную жизнь и науку сохранилось. Достоевский-мыслитель навсегда стал авторитетом и для славянофилов, и для западников. Пусть они могли не соглашаться с ним в частностях и даже не соглашаться в целом – его значение как духовного и нравственного авторитета было неоспоримо, а значит на ценностном уровне было уже нечто, объединяющее две ветви российской жизни. И это уже было немаловажным.

Лекция 19.
Преступление и покаяние

Несовершенство закона и суда для Достоевского означает необходимость их совершенствовать. Достоевский вовсе не призывает отвергнуть закон и суд только потому, что творимое ими добро (в данном случае – защита ребенка) несовершенно, непоследовательно и половинчато. Разум мирится с половинчатостью добра, зная о его совершенствовании, возрастании и развитии, как и всего живого. Но он не готов примириться даже с частичкой зла, зная о ее небытии и смерти. Здесь также проявляется своего рода онтологическая асимметрия добра и зла, о которой мы вели речь выше.

И все равно человек, сопереживающий детским «слезкам к «Боженьке», не может до конца удовлетвориться всеми этими рассуждениями. И мы не случайно назвали ссылку на право как на решение проблемы «плоской». Ребенок, ведь, все же обращается к «Боженьке» и от него ждет защиты! Мы можем и обязаны помочь ему, опираясь на дар «священного права». Но мы не можем брать на себя смелось выступать прямыми проводниками воли Божией, не превращаясь в самозванцев и лицемеров.

Для Достоевского как христианина вопрос искупления греховности ставится в целостной его неотложности, и в чисто моральной, и в правовой плоскости. Зло не является нормальным состоянием человечества – он исходит из такой предпосылки при решении этой проблемы. И надо сказать, ввиду неразрешимости проблемы, что падшие люди, хоть и знают о недопустимости их чувств и мыслей, вовсе не желают возвращаться в состояние невинности. Но это уже что-то другое, когда в жуткой и страшной тьме их бытия появляется вдруг просвет. Бессмысленность собственных усилий может их ослабить и в своем поражении они узнают о страдании, о смысле которого они и не догадывались. «Смешной человек», переживший именно такое развитие, узнает о себе самом: «Но я любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем за то лишь, что на ней явилось горе».

Именно страдание открывает глаза души на осознание собственной вины. Личные страдания можно еще вынести стоически, но сочувствие

к иному, первопричинному страданию дает возможность познать свою вину и понять неотменимость прошлого. «Я говорил им, что все это сделал я один». Здесь мы вновь сталкиваемся с познанием общей вины и возможностью взять ее на себя. И с гениальной находчивостью рассказ вновь возвращается к первоначальному положению, с которого он и начинался, возвращается к невыносимости создавшейся ситуации, однако теперь уже сознание подготовлено к образу рая и грехопадения, к познанию собственной вины.

Тогда «смешной человек» хотел покончить с собой из-за невыносимости равнодушия, теперь же его убивает страдание оттого, что он не может спасти человечества посредством осознания собственной вины, даже пролитием собственной крови. «Тогда скорбь вошла в мою душу с такою силою, что сердце мое стеснилось и я почувствовал, что умру, и тут… ну вот тут я и проснулся». С указанием на невозможность такого искупления Достоевский одновременно и ненавязчиво отсылает нас к примеру Христа и к замещающему Его в нас искупительному страданию, которое оказалось возможным для Искупителя, потому что он невинным будучи, взял на себя грех за нас и сделал возможным само искупление.

Следствием грехопадения является преступление, совершаемое человеком. В рассмотренном выше рассказе Достоевский рассмотрел основные этапы эманации форм преступления из первоначального грехопадения. Отрицание преступления как такового может основываться на нескольких вариантах нигилистической критики христианского мировоззрения. С каждым из них Достоевскому пришлось столкнуться. Варианты возможные следующие:

Во-первых, если в мире нет изначального смысла, нет гармонии бытия и включенного в эту гармонию высшего закона справедливости, то значит и нет преступления как такового, а есть лишь нарушение установлений, более или менее обоснованно установленных самим людьми, вследствие чего эти установления не являются морально обязательными.

Во-вторых, преступления не существует, так как человек не обладает свободой воли и его поведение полностью определяется внешними детерминантами, прежде всего – социальной средой или его характером (в наши дни бы указали еще и на генетическую предрасположенность, которая сама по себе оправдывает безнравственные действия; подобные аргументы часто приводятся в защиту гомосексуалистов, но тем самым

физиологической предрасположенности, впрочем, никем всерьез не доказанной, отдается предпочтение перед более высокой формой развития бытия – перед нравственностью). Неоднократно оспаривая эту точку зрения, Достоевский писал, в частности, так: «Ведь этак мало-помалу придем к заключению, что и вовсе нет преступлений, а во всем «среда виновата». Дойдем до того, по клубку, что преступление сочтем даже долгом, благородным протестом против «среды». «Так как общество гадко устроено, то в таком обществе нельзя ужиться без протеста и без преступлений». «Так как общество гадко устроено, то нельзя из него выбиться без ножа в руках». Ведь вот что говорит учение о среде в противоположность христианству, которое, вполне признавая давление среды и провозгласивши милосердие к согрешившему, ставит, однако же, нравственным долгом человеку борьбу со средой, ставит предел тому, где среда кончается, а долг начинается. Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить».

В-третьих, гностическое деление людей на высшие и низшие категории, оправдывает совершение первыми преступления против «твари дрожащей» (эта аргументация подробно рассмотрена в романе «Преступление и наказание»).

Нигилистическим трактовкам преступления Достоевский противопоставляет положительное решение вопроса. Если в мировой гармонии заложена высшая идея нравственной справедливости, то нарушение ее свободным и разумным человеком есть его преступление и грех, несущий в себе определенный «разрыв бытия». Однако эта ситуация не является катастрофической в том смысле, что она может быть разрешена самим свободным человеком. И первый шаг в этом направлении он должен сделать тем, чтобы понять сущность своего преступления и полностью ответить за него. Человек должен осознать свою греховность и иметь мужество спросить себя относительно чужой вины: «Сами-то мы лучше ли подсудимого? Мы вот богаты, обеспечены, а случись нам быть в таком же положении, как он, так, может, сделаем еще хуже, чем он».

В этой связи Достоевский обращает внимание на особую черту русского народа, склонного жалеть преступника и считать его «несчастным». С точки зрения нигилиста, народ считает, что преступник есть жертва обстоятельств и как бы не виноват. Но по Достоевскому иначе: народ осознает греховность человека и считает, что в подобных обстоятельствах каждый мог бы согрешить: «Идея эта чисто русская. Ни в одном европейском народе ее не замечалось. На Западе провозглашают ее теперь лишь философы и толковники. Народ же наш провозгласил ее еще задолго до своих философов и толковников. Но из этого не следует, чтобы он не мог быть сбит с толку ложным развитием этой идеи толковником, временно, по крайней мере с краю. Окончательный смысл и последнее слово останутся, без сомнения, всегда за ним, но временно – может быть иначе.

Короче, этим словом «несчастные» народ как бы говорит «несчастным»: «Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте – может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, „несчастные«, гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей».

Согласитесь, что ничего нет легче, как применить к такому взгляду учение о «среде»: «Общество скверно, потому и мы скверны; но мы богаты, мы обеспечены, нас миновало только случайно то, с чем вы столкнулись. Столкнись мы – сделали бы то же самое, что и вы. Кто виноват? Среда виновата. Итак, есть только подлое устройство среды, а преступлений нет вовсе».

Вот в этом-то софистическом выводе и состоит тот фортель, о котором я говорил.

Нет, народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его беспрерывного покаяния и самосовершенствования. Энергия, труд и борьба – вот чем перерабатывается среда. Лишь трудом и борьбой достигается самобытность и чувство собственного достоинства. «Достигнем того, будем лучше, и среда будет лучше». Вот что невысказанно ощущает

сильным чувством в своей сокрытой идее о несчастии преступника русский народ».

Само сознание того, что совершенный проступок преступен, сподвигает человека к последующему раскаянью. Раскаянье в той или иной мере не проходит мимо любого преступника. К такому выводу Достоевский приходит не сразу. Так, в сравнительно ранних «Записках из Мертвого дома», он говорил, что большинство покидали острог, не раскаявшись. Но уже в 1873 г. он пишет в «Дневнике писателя» следующие слова: «Я был в каторге и видал преступников, «решеных» преступников. Повторяю, это была долгая школа. Ни один из них не переставал себя считать преступником. С виду это был страшный и жестокий народ. «Куражились», впрочем, только из глупеньких, новенькие, и над ними смеялись. Большею частью народ был мрачный, задумчивый. Про преступления свои никто не говорил. Никогда не слыхал я никакого ропота. О преступлениях своих даже и нельзя было вслух говорить. Случалось, что раздавалось чье-нибудь слово с вызовом и вывертом, и – «вся каторга», как один человек, осаживала выскочку. Про это не принято было говорить. Но, верно говорю, может, ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. Я видал их одиноко задумчивых, я видал их в церкви молящихся перед исповедью; прислушивался к отдельным внезапным словам их, к их восклицаниям; помню их лица, – о, поверьте, никто из них не считал себя правым в душе своей!».

Внешней стороной раскаяния является наказание за преступление. Достоевский, по сути, повторяет мысль Гегеля о том, что наказание является нравственным правом преступника….

Осознание этого возлагает тяжелый моральный долг на судью и присяжных. Сам факт приговора может быть тяжел для судьи, заставляя его переживать ту боль, которую он причиняет приговоренному. Но если приговора требует сама высшая справедливость, то ради нее судья должен быть готов принять на себя часть страдания, порожденного преступлением: ««Больно, дескать, очень приговорить человека». Ну и что ж, и уйдите с болью. Правда выше вашей боли. В самом деле, ведь если уж мы считаем, что сами иной раз еще хуже преступника, то тем самым признаемся и в том, что наполовину и виноваты в его преступлении. Если он преступил закон, который земля ему написала, то сами мы виноваты в том, что он стоит теперь перед нами. Ведь если бы мы все

были лучше, то и он бы был лучше и не стоял бы теперь перед нами…

– Так вот тут-то и оправдать?

Нет, напротив: именно тут-то и надо сказать правду и зло назвать злом; но зато половину тяготы приговора взять на себя. Войдем в залу суда с мыслью, что и мы виноваты. Эта боль сердечная, которой все теперь так боятся и с которою мы выйдем из залы суда, и будет для нас наказанием. Если истинна и сильна эта боль, то она нас очистит и сделает лучшими. Ведь сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею. Ведь только этим одним и можно ее исправлять. А так-то бежать от собственной жалости и, чтобы не страдать самому, сплошь оправдывать – ведь это легко».

Достоевский подробно, в деталях, рассматривает те случаи, когда суды («либерального страха ради») оправдывали преступника и это порождало у последнего еще большее чувство безнаказанности влекло за собой новые, еще более тяжелые преступления. Вот пример: «Мужик забивает жену, увечит ее долгие годы, ругается над нею хуже, чем над собакой. В отчаянии решившись на самоубийство, идет она почти обезумевшая в свой деревенский суд. Там отпускают ее, промямлив ей равнодушно: «Живите согласнее». Да разве это жалость? Это какие-то тупые слова проснувшегося от запоя пьяницы, который едва различает, что вы стоите пред ним, глупо и беспредметно машет на вас рукой, чтобы вы не мешали, у которого еще не ворочается язык, чад и безумие в голове.

Заседание нового суда с присяжными заседателями

История этой женщины, впрочем, известна, слишком недавняя. Ее читали во всех газетах и, может быть, еще помнят. Просто-запросто жена от побоев мужа повесилась; мужа судили и нашли достойным снисхождения. Но мне долго еще мерещилась вся обстановка, мерещится и теперь».

Для анализа этого дела, и нравственной, и чисто юридической его составляющей, Достоевский применяет своего рода метод «художественного моделирования». Используя всю силу своего художественного дара, он воспроизводит и характеры, и обстановку, и действие, заполняя имеющиеся информационные лакуны художественными образами. И это не является домысливанием (что непременно получилось бы у художника более низкого уровня), а именно творчеством, воссоздающим для общественного сознания недостающие детали и позволяющим вынести суждение, вполне адекватное действительности. Потом он повторяет этот же прием в статье «Влас», тоже в «Дневнике писателя», анализируя судебную историю двух крестьянских парней, глумившихся над Святыми дарами.

Вопрос о суде присяжных Достоевский по-философски возвышает до всеобщего вопроса о природе абсолютного добра и о нравственном идеале России: «Читал Ваш рассказ о Вашем присяжничестве, и у самого сердце билось от волнения, – писал Достоевский в письме А.Н. Майкову

18 февраля 1868 г. – Об судах наших (по всему тому, что читал) вот какое составил понятие: нравственная сущность нашего судьи и, главное, нашего присяжного – выше европейской бесконечно: на преступника смотрят христиански. Русские изменники заграничные даже в этом согласны. Но одна вещь как будто еще и не установилась: мне кажется, в этой гуманности с преступником еще много книжного, либерального, несамостоятельного. Иногда это бывает. Впрочем, издали я могу ужасно ошибаться. Но, во всяком случае, наша сущность, в этом отношении, бесконечно выше европейской. И вообще, все понятия нравственные и цели русских – выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте».

Либерализм судов, оправдывающих явных преступников, непонятен народу и воспринимается им как оскорбление его нравственных чувств: «Прямо скажу: строгим наказанием, острогом и каторгой вы,

может быть, половину спасли бы из них. Облегчили бы их, а не отяготили. Самоочищение страданием легче, – легче, говорю вам, чем та участь, которую вы делаете многим из них сплошным оправданием их на суде. Вы только вселяете в его душу цинизм, оставляете в нем соблазнительный вопрос и насмешку над вами же. Вы не верите? Над вами же, над судом вашим, над судом всей страны! Вы вливаете в их душу безверие в правду народную, в правду Божию; оставляете его смущенного… Он уходит и думает: «Э, да вот как теперь, нету строгости. Поумнели, знать. Боятся, может. Значит, оно можно и в другой раз так же. Понятно, коли я был в такой нужде – как же было не своровать». И неужто вы думаете, что, отпуская всех сплошь невиновными или «достойными всякого снисхождения», вы тем даете им шанс исправиться? Станет он вам исправляться! Какая ему беда? «Значит, пожалуй, я и не виновен был вовсе» – вот что он скажет в конце концов. Сами же вы натолкнете его на такой вывод. Главное то, что вера в закон и в народную правду расшатывается».

Но сказанное не означает, что Достоевский считал, будто уголовное наказание должно следовать за преступлением автоматически. Судебная практика сложна и всегда требует индивидуального подхода, учитывающего различные жизненные обстоятельства. Бывают такие ситуации, когда требуется и избавить преступника от наказания. Но и в таком случае суд обязан не оставлять нравственную сторону преступления без внимания и должен публично заявить нравственное осуждение, заставляющее вспомнить известные слова Спасителя, избавившего грешницу от жестокой казни, но отпустившего ее словами назидания: «Иди и больше не греши!». «Я содрогнулся, читая то место, когда она подслушивала у постели, я слишком могу понять и представить себе, что она вынесла в этот последний час, с своей бритвой в руках, я очень, очень был рад, когда отпустили г-жу Каирову, и шепчу про себя великое слово: «налагают бремена тяжкие и неудобоносимые»; но Тот, Кто сказал это слово, когда потом прощал преступницу, Тот прибавил: «иди и не греши». Стало быть, грех все-таки назвал грехом; простил, но не оправдал его; а г-н Утин говорит: «она была бы не женщина, а камень, существо без сердца», так что даже не понимает, как можно поступить было иначе. Я только робко осмеливаюсь заметить, что зло надо было все-таки назвать злом, несмотря ни на какую гуманность, а не возносить почти что до подвига». Вообще можно заметить, что в многочисленных и

пространных публикациях Достоевского о судебных процессах, преступлениях, наказаниях доминирующими являются две основные для него идеи: идея народа как носителя высшей святой истины и идея субстанциального равенства личностей. К народу Достоевский апеллирует, негодуя по поводу несправедливого оправдательного приговора суда. О нравственном чувстве народа и о его воспитании Достоевский заботится прежде всего, осуждая подобные приговоры.

Отрицание сущностного равенства между людьми как источника преступления и оправдание права на преступление для человека «высшей породы» становится специальным объектом исследования в романе «Преступление и наказание». Такого рода преступления, по мысли Достоевского, разрушают саму ткань человеческого единства. Убийство, совершенное Раскольниковым вследствие принятия им нигилистической концепции, по глубокому замечанию известного русского юриста и философа А.И. Александрова, воздвигло между ним и другими людьми незримую стену. «Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказались душе его. Не низость его сердечных излияний перед Ильей Петровичем, не низость и поручикова торжества над ним перевернули вдруг так ему сердце. О, какое ему дело теперь до собственной подлости, до всех этих амбиций, поручиков, немок, взысканий, контор и проч., и проч.! Если б

Сенная площадь (Санкт-Петербург)

его приговорили даже сжечь в эту минуту, то и тогда он не шевельнулся бы, даже вряд ли прослушал бы приговор внимательно. С ним совершалось что-то совершенно ему незнакомое, новое, внезапное и никогда не бывалое. Не то чтоб он понимал, но он ясно ощущал, всею силою ощущения, что не только с чувствительными экспансивностями, как давеча, но даже с чем бы то ни было ему уже нельзя более обращаться к этим людям в квартальной конторе, и будь это всё его родные братья и сестры, а не квартальные поручики, то и тогда ему совершенно незачем было бы обращаться к ним и даже ни в каком случае жизни; он никогда еще до сей минуты не испытывал подобного странного и ужасного ощущения. И что всего мучительнее – это было более ощущение, чем сознание, чем понятие; непосредственное ощущение, мучительнейшее ощущение из всех до сих пор жизнию пережитых им ощущений».

Не признав своего человеческого равенства с «вощью»-старушонкой, Раскольников сам буквально перестал быть человеком, выпал из бытия человеком и бытия с другими людьми. Разрушив единственное зеркало, в котором человеку дано видеть свое бытие человеком – личность Другого – Раскольников теряет себя во мраке. Его душа при жизни погружается в небытие, в «бесконечное уединение». Другой персонаж романа – Свидригайлов – столь же отвергающий другого человека в своей гордыне и цинизме, приводит свое содержание (которое есть пустота и отъединенность от других людей) в соответствии с формой бытия через самоубийство. Для Раскольникова открывается другой, истинный, по Достоевскому, путь разрешение противоречия: покаяние.

Покаяние здесь само по себе – процесс. Первый шаг к нему – прозрение убийцы, сущностное понимание им онтологической природы своего деяния. А.И. Александров комментирует это так: «Он не может жить так же, как жил до убийства, и тяжкие нравственные муки все более и более захватывают его, поскольку в глубине души Раскольников осознает, что даже эта вредная старушонка – не вошь, а человек. Убийство, совершенное во имя доброго, как казалось, дела, вес равно остается убийством и глубоко ранит и уродует самого убийцу».

Далее – символический акт поклонения земле и народу на Сенной площади. В самой его неудаче (прохожие не поняли происходящего) лежит указание: покаяние – не минутный акт, а долгое дело работы над своей душой. Но и этот акт был важен: Раскольников, не побоявшись стать смешным, смирил гордыню. Важно, что перед этим Соня,

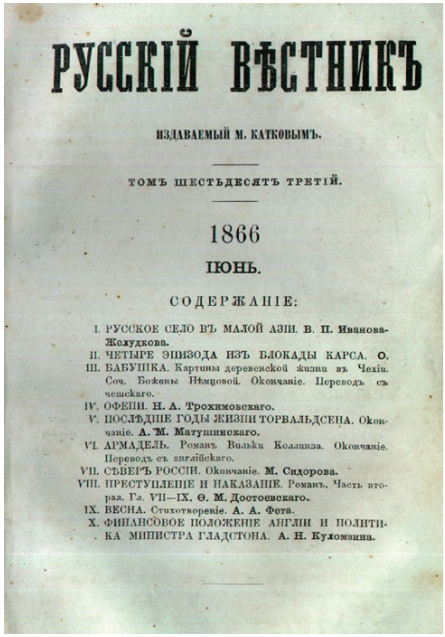
соглашаясь идти с Родионом вместе на каторгу (кстати, обычная практика для России того времени, когда преступники ссылались вместе с семьями), предлагает ему свой крест, оставляя себе крест убитой Раскольниковым Лизаветы. Получается, что крест жертвы будет сопровождать Раскольникова на каторге – нюанс, имеющий глубочайший смысл!

Основной же процесс покаяния Достоевский вынес за рамки романа, лишь указав на него в заключение: это – пребывание бывшего студента на каторге, которая восстанавливает разрушенное единство с народом, разрушает «бесконечное уединение» Раскольникова: «В остроге, в окружающей его среде, он, конечно, многого не замечал, да и не хотел совсем замечать. Он жил, как-то опустив глаза: ему омерзительно и невыносимо было смотреть. Но под конец многое стало удивлять его, и он, как-то поневоле, стал замечать то, чего прежде и не подозревал. Вообще же и наиболее стала удивлять его та страшная, та непроходимая пропасть, которая лежала между ним и всем этим людом. Казалось, он и они были разных наций. Он и они смотрели друг на друга недоверчиво и неприязненно. Он знал и понимал общие причины такого разъединения; но никогда не допускал он прежде, чтобы эти причины были на самом деле так глубоки и сильны. В остроге были тоже ссыльные поляки, политические преступники. Те просто считали весь этот люд за невежд и хлопов и презирали их свысока; но Раскольников не мог так смотреть: он ясно видел, что эти невежды во многом гораздо умнее этих самых поляков. Были тут и русские, тоже слишком презиравшие этот народ, – один бывший офицер и два семинариста; Раскольников ясно замечал и их ошибку».

Так, Достоевский вводит в проблему бесконечного равенства, поставленную как проблема признания личностью Другого, тему народа, актуализирующую противоположную проблему – признания Другими самой личности. Решение проблемы осуществляется тем, что она переносится на более высокий уровень, в котором светится видимостью сущностное единство и равенство людей, – на уровень народа как единой духовной общности. Более высокий уровень решения проблемы задается здесь самими качествами народа, который, по глубокому убеждению писателя, обладает глубинными знаниями истины о Христе и сущности абсолютного добра.

В целом, обращаясь к проблеме права, Достоевский все снова и снова искал решение вечной для себя проблемы добра и зла. Вокруг проблемы

добра и зла для Достоевского вращались вопросы глубоко познанной им диалектики человеческой души, того места, «где черт с Богом борется», вопросы всемирного человеческого муравейника и его эсхатологической альтернативы, вопросы общественного единения и преодоления раскола между социальными группами, столь актуальные для современной ему (да, и современной нам) России. Решение проблемы добра и зла позволяет понять сущность и смысл бытия, без чего человек не может жить.



РУССКІЙ ВѢСТНИКЪ

ИЗДАВАЕМЫЙ М. КАТКОВЫМЪ.

ТОМЪ ШЕСТЬДЕСЯТЪ ТРЕТІЙ.

1866

ІЮНЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. РУССКОЕ СЕЛО ВЪ МАЛОЙ АЗІИ. В. П. Иванова-Жохудкова.
II. ЧЕТЫРЕ ЭПИЗОДА ИЗЪ БЛОКАДЫ КАРСА. О.
III. БАБУШКА. Картина деревенской жизни въ Чехіи. Соч. Божены Немцовой. Окончаніе. Переводъ съ чешскаго.
IV. ОФЕЛІЯ. Н. А. Трохимовскаго.
V. ПОСЛѢДНІЕ ГОДЫ ЖИЗНИ ТОРВАЛЬДСЕНА. Окончаніе. А. М. Матушинскаго.
VI. АРМАДЕЛЬ. Романъ Вилькн Коллинза. Окончаніе. Переводъ съ англійскаго.
VII. СѢВЕРЪ РОССІИ. Окончаніе. М. Сидорова.
VIII. ПРЕСТУПЛЕНІЕ И НАКАЗАНІЕ. Романъ. Часть вторая. Гл. VII—IX. Ѳ. М. Достоевскаго.
IX. ВЕСНА. Стихотвореніе. А. А. Фета.
X. ФИНАНСОВОЕ ПОЛОЖЕНІЕ АНГЛІИ И ПОЛИТИКА МИНИСТРА ГЛАДСТОНА. А. Н. Кухомзина.

Единство бытия означает тождество бытия и абсолютного добра, тем самым исключая всякую причастность бытию зла. Св. Дионисий Ареопагит писал: «... зло есть не-сущее и его нет в сущем. Зла, как такового, нет нигде...». Зло и бытие несовместимы. Зла нет в природе. Оно является лишь как деяние единичного самосознания, деяние человека, одаренного свободой воли. Творя зло, человек вносит в мир раскол, которого в нем быть не может. Человек посягает на само бытие. Зло-действо, каким бы частным делом оно не представлялось человеку, всегда является преступлением вселенского масштаба, поскольку дает форму бытия небытию. Казалось бы, все это исключает единство бытия. Но бытие само разрешает противоречие, локализуя его в личности. Зло не мыслится как явленность небытия. Оно лишь обнаруживает отсутствие личности.

Человек не есть нечто данное от природы. По сути своего бытия он еще должен осуществить себя как человека, как личность. Но если он творит зло, значит этого осуществления попросту не произошло. Злодейство свидетельствует о ничтожестве злодея. Личности нет. Есть лишь единое бытие, зла и небытия нет. Или же имеет место раздвоение личности, отрицающее ее изначальное синтетическое единство.

Раздвоение, по словам Р. Лаута, это отделенность от всеобщего бытия, замкнутость и конечная изоляция в близком к духовной смерти небытии; синтез же есть связь с жизнью мироздания, с Богом, со всем сущим.

Если смысл бытия – в его гармоническом и многоформенном единстве, то наше существование станет осмысленным, если мы научимся распознавать зло, раскроем тайну его небытия и его субъектности, найдем пути преодоления расколов в своей душе, в обществе, в мире. Эти расколы суть явления зла, бессущественная видимость внешней рефлексии, видимость того, что не имеет сущности, не заключает в себе живого бытия. Но через эти расколы, дающие форму явления тому, чего нет, зло проникает в мир еще дальше: в расколотой душе подпольного человека зарождается смерть; возвысившийся над свободой материальный интерес грозится превратить человека в муравья, а пока сеет вокруг себя смерть, убийства и костры; оторвавшийся от народа образованный класс развращает детей и народ, глумится над стихией, а сам уже тайно готов возгласить: «Пусть умрет народ!».

Ответ на эти многообразные вопросы и проблемы Достоевский готов дать единым словом. И это слово: Богочеловек, личность, исторически реально воплотившийся в человека Бог-Сын. Но самое ценное здесь в том, что этот ответ не имеет ничего общего с внешним морализаторством, с очередной фокуснической фразой. Этот ответ буквально разлит во всем творчестве великого писателя, выстраданного его непростой жизнью. Он воплощен в самой гармонии его романов, в которой мыслитель надеялся увидеть преодоление наступающей дисгармонии абсурдного не-бытия.

Сбылись ли и сбываются ли эти надежды? Вместо ответа приведем слова самого Достоевского, сказанные по поводу «Дон-Кихота», но в не меньшей мере относящиеся и к любой из его великих книг: «Эту самую грустную из книг не забудет взять с собою человек на последний суд Божий».

Лекция 20.
Пушкинская речь – вершина творчества Достоевского

Речь Ф.М. Достоевского на торжествах по случаю открытия памятника А.С. Пушкину в Москве в июне 1880 года стала важным элементом российской национальной культуры. Она – одновременно и духовное завещание мыслителя, и высшая нота, взятая мастером в его творчестве.

Но поначалу ни сам Достоевский, ни устроители мероприятия, ни публика не ожидали столь масштабного и резонансного результата.

Открытие памятника А.С. Пушкину в Москве 6 июня 1880 года

Речь шла о дежурном, по сути своей, деле: выступлении в числе других крупнейших литераторов России на торжественном собрании, которое по сложившейся практике должно было сопровождать заметное культурное мероприятие. Насколько мало сам Достоевский придавал ему значения видно, хотя бы, по его письмам к жене. Он почти до самого последнего дня не знал, останется ли он в Москве, примет ли участие в открытии и в торжественных мероприятиях. Его тяготила суета московской жизни, назойливое внимание к себе, невозможность сосредоточиться для работы. А главное – он рвался в Старую Руссу, в свой дом, к жене и детям.

Друзья уговаривали его, убеждали, что уехать совершенно невозможно, что это очень повредит славянофильской партии, к которой относил себя писатель. В письме жене 27 мая 1880 г. он писал: «Меня решительно не пускают. Решил теперь, что, кажется, непременно останусь, и если открытие произойдет 4-го, то выеду отсюда в Руссу, стало быть, 8-го и 9-го буду у вас. Сейчас утром приходил Григорович и приходил Юрьев. Кричат, что отсутствие мое почтется всей Москвой за странность, что все удивятся, что вся Москва только и спрашивает: буду ли я, что о моем отъезде пойдут анекдоты, скажут, что у меня не хватило настолько гражданского чувства, чтоб пренебречь своими делами для такой высшей цели, ибо в восстановлении значения Пушкина по всей России все видят средство к новому повороту убеждений, умов, направлений».

И уже 28-29 мая пишет ей об окончательном решении: «… остаться здесь я должен и решил, что остаюсь. Дело главное в том, что во мне нуждаются не одни «Любители р<оссийской> словесности», а вся наша партия, вся наша идея, за которую мы боремся уже 30 лет, ибо враждебная партия (Тургенев, Ковалевский и почти весь университет) решительно хочет умалить значение Пушкина как выразителя русской народности, отрицая самую народность. Оппонентами же им, с нашей стороны, лишь Иван Серг<еевич> Аксаков (Юрьев и прочие не имеют весу), но Иван Аксаков и устарел, и приелся Москве. Меня же Москва не слыхала и не видала, но мною только и интересуется. Мой голос будет иметь вес, а стало быть, и наша сторона восторжествует. Я всю жизнь за это ратовал, не могу теперь бежать с поля битвы. Уж когда Катков сказал: «Вам нельзя уезжать, вы не можете уехать» человек вовсе не славянофил, – то уж конечно, мне нельзя ехать».

Впрочем и суетное время подготовки к торжествам не прошло для Достоевского впустую. Здесь состоялась знаменательная встреча, о которой он писал жене в письме 2-3 июня: «Вчера утром заехал к архиерею викарию Алексею и к Николаю (Японскому). Очень приятно было с ними познакомиться. Сидел около часу, приехала какая-то графиня, и я ушел. Оба по душе со мной говорили. Изъяснялись, что я посещением сделал им большую честь и счастье. Сочинения мои читали. Ценят, стало быть, кто стоит за Бога».

Святой равноапостольный Николай Японский (1836-1912)

Позже отец Николай Японский, приехавший в Россию на время по случаю возведения в сан епископа, был прославлен Русской Православной Церковью в лике святых как равноапостольный. Таким образом, жизненный путь русского духовного писателя пересекся с двумя великими святыми XIX века – со святым Амвросием Оптинским и святым равноапостольным Николаем Японским. С обоими Достоевский вел продолжительные беседы, от обоих получил благословение.

Нужно заметить, что несмотря на некоторую спонтанность в решении остаться на торжествах, в Москву Достоевский все же приехал с хорошо подготовленным текстом выступления. На его разработку великий мастер выделил почти месяц, отшлифовывая в тексте каждую мысль, каждую фразу. В письме К.П. Победоносцеву 19 мая 1880 г. Достоевский писал: «Мою речь о Пушкине я приготовил, и как раз в самом крайнем духе моих (наших то есть, осмелюсь так выразиться) убеждений, а потому и жду, может быть, некоего поношения. Но не хочу смущаться и не боюсь, а своему делу послужить надо и буду говорить небоязненно».

По-другому и быть не могло. Слишком высоко он ценил Пушкина как общенационального гения, слишком много надежд возлагал на события

вокруг памятника, которые, верилось ему, должны были закрепить в национальном самосознании понимание того, что Пушкин – это наше всё, как сказал когда-то близкий друг Достоевского Аполлон Григорьев. В теме Пушкина для Достоевского сходились все его самые заветные мысли о России, человеке и искусстве. Здесь они достигали того творческого синтеза, о котором он сам писал как о высшей цели познания и в котором видел образ бытия, его изначальности, образ самого Бога.

Вспомним слова мыслителя: «Человек, по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморасматривающий себя в многоразличии, в Анализе». Задача всякого истинного познания – достичь этого высшего синтеза. Именно к нему шел, а точнее сказать – его осуществлял, Достоевский всей своей жизнью.

Несколько неожиданным для Достоевского оказался только очень горячий, в чем-то даже экзальтированный прием, оказанный ему москвичами. Этот прием оказался прелюдией будущего триумфа. Достоевского наперебой приглашали на разные встречи и собрания, банкеты, где его ждали неизменные овации, докучали визитами с восторженными речами. Что ж, успех этот не был случаен, не был связан с сиюминутным капризом публики. За ним стояло три с половиной десятилетия напряженного умственного труда, постижения важнейших для России идей о добре и зле, об историческом предназначении народа и главное – поиска той идеальной формы, в какой эти идеи можно было донести до общества, до общественного сознания.

С первых шагов в литературе Достоевский был в центре внимания. От него ждали многого и он никогда не обманывал эти ожидания. Его творчество не знало застоя и не откатывалось назад, но с каждым новым произведением поднималось на следующую ступень, ведущую к художественному совершенству. И наконец, последний его роман – «Братья Карамазовы» – именно так и был воспринят обществом: как полное совершенство, причем, что удивительно, воспринято всеми без исключения: от министра («передал мне, что Сабуров (министр просвещения), его родственник, читал некоторые места «Карамазовых», буквально плача от восторга», – писал Достоевский жене 30-31 мая 1880 г.) до гимназиста, от самого неискушенного читателя до Льва Толстого.

Результатом стало резонансное сложение трех составляющих: факт

глубокого значения для Достоевского темы Пушкина, исключительно ответственного отношения к подготовке речи, полное общественное признание гениальности автора «Братьев Карамазовых».

Но пока Достоевский не мог, конечно, предвидеть такого результата. С тревогой писал он Победоносцеву о том, заговоре, который сложился против него в среде либеральной интеллигенции: «Профессора ухаживают там за Тургеневым, который решительно обращается в какого-то личного мне врага. (В «Вестнике Европы» пустил обо мне мелкую сплетню о небывалом одном происшествии 35 лет тому назад.) Но славить Пушкина и проповедывать «Верочку» я не могу. – Впрочем, что Вас утруждать мелкими сплетнями. Но в том-то и дело, что тут не одни только сплетни, а дело общественное и большое, ибо Пушкин именно выражает идею, которой мы все (малая кучка пока еще) служим, и это надо отметить и выразить: это-то вот им и ненавистно. Впрочем, может быть, просто не дадут говорить. Тогда мою речь напечатаю».

Отчасти эти тревоги оправдались: довольно известный в то время правовед позитивисткого направления М.М. Ковалевский («большая толстая туша и враг нашему направлению», по определению Достоевского), враждебно относившийся писателю, подготовил своих сторонников, чтобы освистать Достоевского и его сторонников. Проба сил состоялась во время чтений в Благородном собрании. В письме жене 7 июня Достоевский писал: «За кулисами (огромное место в темноте) я заметил до сотни молодых людей, оравших в исступлении, когда выходил Тургенев. Мне сейчас подумалось, что это клакеры, claque, посаженные Ковалевским. Так и вышло: сегодня, ввиду этой клаки, на утреннем чтении речей Иван Аксаков отказался читать свою речь после Тургенева (в которой тот унизил Пушкина, отняв у него название национального поэта), объяснив мне, что клакеры заготовлены уже давно и посажены нарочно Ковалевским (всё его студенты и все западники), чтоб выставить Тургенева, как шефа их направления, а нас унизить, если мы против них пойдем».

Впрочем, восторженный прием на «литературном обеде» предрекал будущий успех и позволял не особенно беспокоиться о происках интриганов: «Сегодня был второй обед, литературный, сотни две народу. Молодежь встретила меня по приезде, потчевали, ухаживали за мной, говорили мне исступленные речи – и это еще до обеда. За обедом многие говорили и провозглашали тосты. Я не хотел говорить, но под конец

обеда вскочили из-за стола и заставили меня говорить. Я сказал лишь несколько слов, – рев энтузиазма, буквально рев. Затем уже в другой зале обсели меня густой толпой – много и горячо говорили (за кофеем и сигарами). Когда же в 1/2 10-го я поднялся домой (еще 2 трети гостей оставалось), то прокричали мне ура, в котором должны были участвовать поневоле и несочувствующие. Затем вся эта толпа бросилась со мной по лестнице и без платьев, без шляп вышли за мной на улицу и усадили меня на извозчика. И вдруг бросились целовать мне руки – и не один, а десятки людей, и не молодежь лишь, а седые старики. Нет, у Тургенева лишь клакеры, а у моих истинный энтузиазм. Майков здесь и был всему свидетелем, должно быть, удивился. Несколько незнакомых людей подошли ко мне и шепнули, что завтра, на утреннем чтении, на меня и на Аксакова целая кабала. Завтра, 8-го, мой самый роковой день: утром читаю статью, а вечером читаю 2 раза, «Медведицу» и «Пророка»» (из письма А.Г. Достоевской 7 июня 1880 г.).

8 июня утром зал, в котором предстояло выступить Достоевскому, был полон. В президиуме на специально подготовленной эстраде расположились крупнейшие русские писатели: И.С. Аксаков, Д.В. Григорович, А.Н. Островский, И.С. Тургенев, выступавший накануне. Председательствовал издатель журнала «Русская мысль» С.А. Юрьев. Первым выступил А.Н. Плещеев со стихотворением, посвященным Пушкину.

Вслед за ним на кафедру взошел Достоевский. Вот как описывает начало его выступления очевидец ((Д.Н. Любимов): « Когда аплодисменты понемногу смолкали, он начала прямо, без обычных «милостивые государыни, милостивые государи», так:

- Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое.

Первые слова Достоевский сказал как-то глухо, но последние произнес каким-то громким шепотом, как-то таинственно. Я почувствовал, что не только я, но вся зала вздрогнула и поняла, что в слове «пророческое» вся суть речи и Достоевский скажет что-либо необыкновенное».

Еще в 1877 году Достоевский писал: «...Национальная идея русская есть в конце концов лишь всемирное общечеловеческое объединение». И в его речи эта мысль получила свое глубокое обоснование и дальнейшее развитие. Но к формулировке этой мысли Достоевский подошел

не сразу, начав с общей характеристики творчества Пушкина, которое он разделил на три этапа.

Уже в «Алеко» Пушкин гениально указал нам того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем, который и до сих пор продолжает свое бездомное скитальчество. Конечно, – говорил он, – нынешние скитальцы наши уже не ходят искать правду к цыганам, но с новой тоской и желанием веры идут на иную ниву, веруя, что достигнут в своем фантастическом желании счастья не только для себя, но, и всемирного. Ибо русскому скитальцу, – сказал он, как многим показалось, с едва уловимым ядом в голосе, – необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится... И вот скитальца потянуло к простому, даже дикому народу, и что же оказалось – он не только ко всемирной гармонии не готов, но и к простому взаимопониманию, с этими детьми природы, ибо он слишком горд, чтобы жить их жизнью, и слишком желает всемирного счастья, чтобы не попытаться обучить их своим законам жизни. И они изгоняют его без отмщения и злобы: «Оставь нас, гордый человек...»

Поэма, конечно, фантастическая, но «гордый-то человек» – реален и впервые схвачен Пушкиным. Более того – здесь уже подсказывается и решение «проклятого вопроса», русское решение по народной правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве». Смирись перед правдой народной, перед его трудом – и победишь свою гордость образованного (со всемирной тоской в душе) избранного члена общества. Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд, и требуешь жизни даром...

Еще более ясно выражена у Пушкина та же мысль в Онегине, – говорил Достоевский. – В сердце своей родины он, конечно, не у себя, он не дома. Правда, и он любит родную землю, но он ей не доверяет. Конечно, слыхал он и об родных идеалах, но им не верит. Верит лишь в невозможность какой бы то ни было работы на родной ниве... Но здесь Пушкин дал нам и свой идеал – Татьяну: она твердо стоит на своей почве, она глубже Онегина и, конечно, умнее его. Можно даже сказать, что такой красоты положительный тип русской женщины почти уже и не повторялся в нашей литературе... – Достоевский остановился на мгновение, поискал глазами среди сидящих за столом и добавил тут же:

– Кроме разве образа Лизы в «Дворянском гнезде» Тургенева...

Услышав эти слова Тургенев стал тихо рыдать. Достоевский же продолжал: Онегин был слишком гордый человек, чтобы понять простую Татьяну. Да и потом даже, в Петербурге, он увлекся ею как блестящей светской дамой, но она прошла в его жизни мимо него, не узнанная и не оцененная им. Не сумел он понять, как и многие, впрочем, Татьяну и тогда, когда она твердо говорит ему:

Но я другому отдана
И буду век ему верна.

Слишком многим увиделась в этом поступке Татьяны ее неспособность на смелый шаг, многие думают, что это жест «обреченной», а это ее апофеоз, ее и всего романа...

Нет, – говорил Достоевский, – русская женщина смела, и она не раз доказала это. Она смело пойдет за тем, во что поверит. Но – и этого не мог понять Онегин – она не может построить свое счастье на несчастье другого... Скажите, могла ли решить иначе Татьяна, с ее высокою душой, с ее чистым сердцем, столько пострадавшим? Но если бы даже Татьяна была свободна, то и тогда бы она не пошла за Онегиным. Надобно же понимать всю суть этого характера... – У него никакой почвы. Не такова она – у ней есть нечто твердое и незыблемое, на что опирается душа, – соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею. Не идти же ей за ним, чтоб потешить его? Нет, есть глубокие и твердые души, которые не могут отдать святыню свою на позор.

В Татьяне Пушкин воплотил русский народный идеал и сам явился великим народным писателем, как никто и никогда: он прозорливо угадал тип русского скитальца, скитальца до наших дней, первый угадав его гениальным чутьем своим, с историческою судьбою его и огромным значением его и в нашей грядущей судьбе, но – рядом поставил тип положительной и бесспорной красоты в лице русской женщины.

(Думаем, что эти слова Достоевского о пушкинской Татьяне стоят гораздо выше всей вульгарной софиологии позднейшего русского «идеализма»).

Пушкин, – продолжал Достоевский, – дал нам немало и других типов русской красоты, они есть, и, стало быть, и дух народа, создавший поэта, есть, и жизненная сила этого духа есть, и она велика и необъятна. Повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его

духовную мощь, а коли вера, стало быть, и надежда, великая надежда за русского человека.

В надежде славы и добра
Гляжу вперед я без боязни, –

сказал сам поэт... И никогда еще ни один русский писатель, ни прежде, ни после его, не соединялся так задушевно и родственно с народом своим, как Пушкин... В Пушкине есть именно что-то сроднившееся с народом взаправду... Все это оставлено Пушкиным в виде указания для грядущих работников на той же ниве. Не было бы Пушкина, не определилась бы может быть с такою непоколебимою силой наша вера в нашу русскую самостоятельность, наша сознательная теперь уже надежда на наши народные силы. – Голос его уже звенел в потрясенной тишине зала, время от времени взрывающейся овациями, а он продолжал: – Да, Пушкин – истинно наш народный поэт, но и не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и в этом смысле он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески... Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас уже и предчувствует великое грядущее всемирное назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк... О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое... Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей...

Жил бы Пушкин далее, – Достоевский сказал это совсем тихо – так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров... Но Бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем, – закончил он.

Итак, раскрывая вопрос о смысле художественного творчества Пушкина и о его значении для русского народа, Достоевский говорил прежде всего об открытости русского гения всей культуре, западной и восточной. И в этой открытости, в культурной «универсальности» русского человека лежит залог будущего исполнения русским народом

своего всемирно-исторического предназначения: его всемирная отзывчивость позволит донести до мира истину о Христе. Позже сам он называл «главные два пункта» своей речи: «1) Всемирная отзывчивость Пушкина и способность совершенного перевоплощения его в гении чужих наций – способность, не бывавшая еще ни у кого из самых великих всемирных поэтов, и во-2-х, то, что способность эта исходит совершенно из нашего народного духа, а стало быть, Пушкин в этом-то и есть наиболее народный поэт» (из письма С. А. Толстой 13 июня 1880 г.).

После короткой паузы зал ответил – нет, не просто аплодисментами – а какой-то волной экстаза! Но лучше всего о речи и произведенном ею эффекте написал сам Достоевский в своем письме жене от 8 июня 1880 г.: «Утром сегодня было чтение моей речи в «Любителях». Зала была набита битком. Нет, Аня, нет, никогда ты не можешь представить себе и вообразить того эффекта, какой (1) произвела она! Что петербургские успехи мои! Ничто, нуль сравнительно с этим! Когда я вышел, зала загремела рукоплесканиями и мне долго, очень долго не давали читать. Я раскланивался, делал жесты, прося дать мне читать – ничто не помогало: восторг, энтузиазм (всё от «Карамазовых»!). Наконец я начал читать: прерывали решительно на каждой странице, а иногда и на каждой фразе громом рукоплесканий. Я читал громко, с огнем. Всё, что я написал о Татьяне, было принято с энтузиазмом. (Это великая победа нашей идеи над 25-летием заблуждений!). Когда же я провозгласил в конце о всемирном единении людей, то зала была как в истерике, когда я закончил – я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить. Порядок заседания нарушился: всё ринулось ко мне на эстраду: гранддамы, студентки, государственные секретари, студенты – всё это обнимало, целовало меня. Все члены нашего общества, бывшие на эстраде, обнимали меня и целовали, все, буквально все плакали от восторга. Вызовы продолжались полчаса, махали платками, вдруг, например, останавливают меня два незнакомые старика: «Мы были врагами друг друга 20 лет, не говорили друг с другом, а теперь мы обнялись и помирились. Это вы нас помирили, Вы наш святой, вы наш пророк!». «Пророк, пророк!» – кричали в толпе. Тургенев, про которого я ввернул доброе слово в моей речи, бросился меня обнимать со слезами. Анненков подбежал жать мою руку и целовать меня в плечо. «Вы гений, вы более

чем гений!» – говорили они мне оба. Аксаков (Иван) вбежал на эстраду и объявил публике, что речь моя – есть не просто речь, а историческое событие! Туча облегала горизонт, и вот слово Достоевского, как появившееся солнце, всё рассеяло, всё осветило. С этой поры наступает братство и не будет недоумении, «Да, да!» – закричали все и вновь обнимались, вновь слезы. Заседание закрылось. Я бросился спастись за кулисы, но туда вломились из залы все, а главное женщины. Целовали мне руки, мучали меня. Прибежали студенты. Один из них, в слезах, упал передо мной в истерике на пол и лишился чувств. Полная, полнейшая победа! Юрьев (председатель) зазвонил в колокольчик и объявил, что Общество люб<ителей> рос<сийской> словесности единогласно избирает меня своим почетным членом. Опять вопли и крики. После часу почти перерыва стали продолжать заседание. Все было не хотели читать. Аксаков вошел и объявил, что своей речи читать не будет, потому что всё сказано и всё разрешило великое слово нашего гения – Достоевского. Однако мы все его заставили читать. Чтение стало продолжаться, а между тем составили заговор. Я ослабел и хотел было уехать, но меня удержали силой. В этот час времени успели купить богатейший, в 2 аршина в диаметре лавровый венок, и в конце заседания множество дам (более ста) ворвались на эстраду и увенчали меня при всей зале венком: «За русскую женщину, о которой вы столько сказали хорошего!». Все плакали, опять энтузиазм»

Казалось, наступило полное примирение враждебных лагерей и нет более ни славянофилов, ни западников, но все они сошлись в общей мысли о всечеловеческой отзывчивости русского человека. В этом синтезе была и излюбленная мысль славянофилов о том, что русский человек должен оставаться самим собой и развивать свои главные качества. Но эта же мысль переходила и в устремленность западников к приобщению России общемировым началам. Спустя некоторое время после московских событий таким же образом сам Достоевский оценивал результаты публичного чтения своей Пушкинской речи.

Самое решительное воздействие на общество имела мысль Достоевского, лежащая в основе Пушкинской речи – мысль о месте России в мировом цивилизационном процессе. Эта «всеотзывчивость» русского человека, о которой говорил писатель, воспринималась как возможность примирения и вступления в диалог самых различных культур. Самой природой расположенная между Европой и Азией,

Россия предназначена к тому, чтобы стать связующим звеном между ними, раскрыв при этом и явив миру самобытное начало своей культуры. Однако, чтобы выполнить эту миссию, Россия должна преодолеть недоверие к Западу, выражаемое в то время славянофилами, и недоверие к самой себе, манифестируемое западниками. Воспринимая позитивные ценности Востока и Запада, Россия фокусирует их в понимание человека как высшей ценности, что еще раз, с особой силой, показал в своей Пушкинской речи Достоевский. Человек как высшая ценность – такова основная идея Пушкинской речи и именно эта идея может объединить два враждующих лагеря русской интеллигенции.

Одну из тех задач, которые может решить литература (говоря о ней сквозь призму отношения к Пушинку), Достоевский видел также и в том, чтобы помочь Западу лучше понять Россию и тем самым помочь наведению мостов между ними уже с западной стороны: «Если бы жил он дольше, может быть, явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть, успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят». Но как нам кажется, эту задачу как раз во многом выполнил и сам Достоевский, став своего рода духовным медиумом между Востоком и Западном, между ориентализирующейся Европой и вестернизирующейся Азией. В своей Пушкинской речи Достоевский ясно определил эту цель для русской литературы и для самой России в ее движении «ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению».

В самой Пушкинской речи Достоевский видел возможный первый шаг на пути преодоления разногласий между славянофилами и западниками: «О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей».

Однако он не обольщался на счет продолжительности этого эффекта, предвидя за вспышкой примирения новый виток вражды:

«Не беспокойтесь, скоро услышу: «смех толпы холодной». Мне это не простят в разных литературных закоулках и направлениях. Речь моя скоро выйдет (кажется, уже вышла вчера, 12-го, в «Московских ведомостях»), и уже начнут те ее критиковать – особенно в Петербурге!» (из письма С.А. Толстой 13 июня 1880 г.)

Константин Леонтьев (1831-1891)

Негативная реакция либерального лагеря была предсказуема. Но критика раздавалась и со стороны славянофилов. И кстати, первым, кто прервал общий восторг был один из самых оригинальных философов-славянофилов Константин Леонтьев, откликнувшийся статьей «О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике», впервые опубликованной в 1880 году в «Варшавском дневнике». Леонтьев писал: «Из этой речи на празднике Пушкина, для меня, по крайней мере (признаюсь), совсем неожиданно оказалось, что г. Достоевский, подобно великому множеству европейцев и русских всечеловеков, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы и радуется тому, что нам, русским, может, и скоро, придется утонуть и расплыться, бесследно в безличном океане космополитизма. Именно бесследно! Ибо что мы принесем на этот (по-моему, скучный до отвращения) пир всемирного однообразного братства? Какой свой, ни на что чужое не похожий, след оставим мы в среде этих смешанных людей грядущего «толпой», если не всегда «угрюмою», то «скоро позабытой»

Над миром мы пройдем без шума и следа, -
Не бросивши векам ни мысли плодовитой,
Ни гением начатого труда…

Было нашей нации поручено одно великое сокровище – строгое и неуклонное церковное православие; но наши лучшие умы не хотят просто «смиряться» перед его «исключительностью» и перед тою

кажущейся сухостью, которою всегда веет на романтически воспитанные души от всего установившегося, правильного и твердого. Они предпочитают «смиряться» перед учениями антинационального эвдемонизма, в которых по отношению к Европе даже и нового нет ничего».

Эту критику Достоевский воспринял спокойно, благодарил Победоносцева за посылку ему «Варшавского дневника», в котором была напечатана статья, в заключение письма от 16 августа 1880 г. не без иронии заметив: «Леонтьев в конце концов немного еретик – заметили Вы это?»

Выдающийся русский философ А.А. Корольков отмечал, что К.Н. Леонтьев «не мечтал о всеобщем благоденствии, всеобщей любви, о рае на Земле, ибо такие идеалы противоречат представлениям о Богочеловечестве, и возможностям совершенствования человека через беды, опасности, нравственную борьбу». Не оспаривая православной принадлежности Достоевского, Леонтьев тем не менее скептически воспринял обещание им всемирного братства, замечая, что Спаситель вовсе не обещал «всеобщего братства народов», «повсеместного мира» и гармонии. «Для такого братства необходимы прежде всего уступки со всех сторон. А есть вещи, которые уступать нельзя». Православному христианину, замечал Леонтьев, необходимо отстаивать истинность своей веры даже прежде мира и любви. Он увидел и осудил в «Пушкинской речи» предпочтение веры другим христианским добродетелям, подчеркивая, что сначала – «страх Божий», затем смирение и лишь после – любовь. По словам И.С. Аксакова, Леонтьев выступил против современного ему стремления подменить христианское вероучение гуманизмом, утверждая, что гармония «испортила все прекрасное дело Достоевского».

Владимир Соловьев попытался защитить писателя в короткой статье «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве», подчеркивая, что русский гений в полной мере опирался на веру «в Богочеловека и в богочеловечество – в Христа и в Церковь». Соловьев утверждал, что на вопросы о гуманности, гармонии и христианской любви, поставленные Леонтьевым, Достоевский ответил бы так же, как и его оппонент: рассуждая о вселенской гармонии, «он повторял только своими словами пророчества новозаветного откровения». В свою очередь в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев прежде всего отстаивает и развивает основную мысль «Речи о Пушкине».

Мы также считаем, что Константин Леонтьев был несправедлив к великому писателю. В его мировоззрении нет и следа «веры в мирную и кроткую будущность Европы». Напротив, именно Достоевский в числе первых, задолго до Ницше и Шпенглера выступил с пророчествами о «закате Европы»: «Напротив, 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». И здесь важна будет поддержка Россией, которая должна быть готова раскрыть для Европы новые оттенки вечного вопроса о смысле бытия и о непреходящей ценности человека.

«К огромному дереву прививают крошечную ветку, и плоды дерева изменяются», – учил Достоевский. А всего за месяц с небольшим до своей смерти он написал И.С. Аксакову: «Посеете зерно – вырастете дуб». Речь шла о статье Аксакова, но как будто, говорил он о самом себе.

Пушкинская речь Достоевского несла в себе синтез всего его предшествующего творчества. Вся трудная жизнь мыслителя подготовила ее результат. Тот именно, что мысль писателя стала частью общественного

Могила Ф.М. Достоевского в Александро-Невской лавре (Санкт-Петербург)

самосознания. Пусть запал единения славянофилов и западников, зажженный, казалось бы, в зале, где проходили торжества, скоро погас и все вернулись к прежним распрям. Идея такого единства все же не умерла. Благодаря Достоевскому она сохранилась и, может быть, в будущих испытаниях спасла Россию от каких-то совсем уж окаянных и бесповоротных расколов.

Сохранилась эта идея, конечно же, не в форме слова или нравоучительного текста, а как некий факт общественной жизни, как событие (российский хайдеггерианец 90-х непременно написал бы: «со-бытие» и, может быть, хоть здесь не был бы неправ): «Всеобщий подъем духа, вообще близкое ожидание чего-то лучшего в грядущем, и Пушкин, воздвигшийся как знамя единения, как подтверждение возможности и правды этих лучших ожиданий, – всё это произвело (и еще произведет) на наше тоскующее общество самое благотворное влияние, и брошенное семя не погибнет, а возрастет» (из письма П. М. Третьякову 14 июня 1880 г.

Это событие речи Достоевского и ее восторженного приема, на миг объединившего всех, буквально сделало Пушкина мистическим русским гением. Гением в точном, античном, сократовском, смысле этого слова. До этого аполлоновское «Пушкин – наше всё» еще не стало очевидным для всех, до конца его осознавал, наверное, только Достоевский. А после московского события оно уже стало неоспоримо.

Так Достоевский практически разрешил неразрешимую теоретически древнюю парменидовскую загадку: «одно» (Пушкин) стало «всё». Россия, наконец-то, обрела фокусировку того Всеединства, о котором любил рассуждать друг философа – Владимир Соловьев.

Теперь через Пушкина Россия могла осознавать смысл своего бытия. И думаем, что значение Пушкинской речи как «события», раскрывающего смыслы бытия и указывающего пути к их раскрытию, намного превосходило смыслы самого текста.

В 20-е годы следующего столетия Россия, кажется, ушла от того пути, на который ее вывел Достоевский. Стал звучать призыв: «Пушкина за борт с парохода современности!». Но уже вскоре Пушкин был признан национальным гением и, буквально, пропитал собой всю общественную жизнь: от детских сказок, с которым ребенок вступает в жизнь, до топонимики страны, в которой он живет и умирает. Федор Михайлович, наверное, был бы доволен.

Если мы не стоим на позициях плоского материализма, то мы не должны и преуменьшать роль идей в жизни народа. А Достоевский именно сотворил (опять тянет написать: «со-творил») Пушкина как национальную идею, выполнив тем самым предназначение истинного художника, указанное ему еще божественным Платоном: не только постигать идеи бытия, но и самому создавать из бытия эйдосы.

Кто знает, как бы сложилась жизнь России в XX столетии без Пушкина, без Достоевского, без события Пушкинской речи? Думаем, что фактор присутствия Пушкина в общественном сознании советского народа как его эйдоса и гения, во многом определил вектор эволюции общества и государства, постепенно изживавшего бесов радикального коммунизма, которых столь точно описал в своем романе великий писатель.

Думаем, что во многом именно благодаря Достоевскому, благодаря его книгам и его Пушкинской речи, осознание высшей ценности человека стало одной из доминант общественного правосознания в России. Этот гуманистический заряд философско-правовой мысли обнаруживает себя в творчестве выдающихся правоведов прошлого: Е.Н. Трубецкого, П.И. Новгородцева, Н.Н. Алексеева, И.А. Ильина и др., которые в своем понимании человека как нравственно-правовой ценности опирались на идеи великого мыслителя.

Этот вектор развития философско-правовой мысли, заданный ей Достоевским, в конечном итоге сделал возможным подготовку Конституции Российской Федерации, провозгласившей человека высшей ценностью (Статья 2. Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства). Гуманизм статьи 2. определил общий характер этого важнейшего правового документа.

Очень убедительно сказал об этом Председатель Конституционного суда РФ В.Д. Зорькин: «Действующая Конституция – это не просто нормативный документ, обозначивший переход общества и государства к новой, постсоветской эпохе. Это крупное завоевание всех народов России в борьбе за право. Завоевание в той борьбе, которая потребовала больших усилий и жертв от нескольких поколений наших граждан. И к этому завоеванию надо относиться бережно». Следует согласиться и с той оценкой Конституции, которую дает ей один из ее разработчиков, профессор С.М. Шахрай: «наша страна смогла создать документ,

который оказался более эффективным, более устойчивым, обладающим большим запасом жизненных сил и творческих возможностей, чем десятки, если не сотни других конституций в мире».

Общество, воспитанное в том числе и на трудах Достоевского, приняло эту Конституцию, проголосовало за нее на референдуме, тем самым подтвердив, что человек, действительно, является высшей ценностью современного российского государства.

Заключение:
ФИЛОСОФИЯ ДОСТОЕВСКОГО И СОВРЕМЕННЫЙ ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР

Говоря о значении творчества Достоевского для современной России, стоит обратиться к суждению проф. В.П. Сальникова: «Западный мир, превращает «человека разумного» в «человека потребляющего», через атеистический (гуманистический) взгляд на права человека, навязывает вседозволенность в личной жизни и неуемный гедонизм как принцип бытия. В современном открытом мире в век информационно коммуникационных технологий распространение этого влияния технически остановить невозможно. Единственной преградой и заслоном от инокультурного транша может быть восстановление духовной культура общества, формирование духовной личности, признающей высшие внематериальные ценности, опирающейся на религиозные или этические идеалы, признающей высшую ответственность за пределами земного бытия. Только духовная культура способна противостоять потоку агрессивной бездуховности, подрывающей традиционные устои общества и разрушающей дух российского народа».

Преодолеть этот кризис современного цивилизационного процесса, превращающий «человека разумного» в «человека потребляющего», ни одной из стран невозможно в одиночку. Степень взаимовлияния культур стала столь велика, что восстановление духовной культуры общества, о котором говорил философ, требует постоянного взаимного обогащения культур Востока и Запада, стран Европы и Северной Америки, Азии, Африки, Латинской Америки и Карибского бассейна, постоянного диалога этих культур между собой.

Целью должно стать всеобщее понимание того, о чем говорил Достоевский в своей Пушкинской речи, явившейся вершиной его творчества: человек является высшей ценностью. И в этом качестве он должен быть признан всеми народами и войти во все культуры. Без этого «расчеловечивание» человека, потеря им своего лица, утрата смыслов бытия, о чем также писал мыслитель, грозит самыми катастрофическими последствиями для всего мира.

Своим циклом лекций о Достоевском мы стремились прежде всего показать, что это «восстановление духовной культуры общества, формирование духовной личности» невозможно без постоянного обращения

к творчеству национальных гениев, прежде всего А.С. Пушкина и Ф.М. Достоевского. И не только творчество, но и образ великого человека оказывает огромное воспитывающее воздействие, инициируя активность собственно человеческого в человеке.

А, ведь, именно к этому стремился сам Достоевский: раскрыть человеческое начало в человеке, увидеть его непреходящую ценность за внешней пеленой греха и земных страстей.

Не божественным началом, якобы пребывающим в человеке (как считали это гностики и пантеисты), а собственно человеческим, через развитие человеческого, мы, по мысли писателя, восходим к Богу. Точно также, как развивая в себе национальное начало, а не подражая другим, мы становимся интересны для остальных народов, не исключая и европейцев. Через развитие своего национального начала мы, по мысли Достоевского, достигаем всечеловеческого уровня.

В этом состоял абсолютный, предельный гуманизм великого мыслителя. Не только в своих романах он, препарируя самые темные стороны души человека, через отрицание, как Сократ или неоплатоники, подводил человека в его абсолютной, светлой сущности, к позитивному идеалу. Но и своей жизнью, каждодневным служением одновременно и своим близким – друзьям, семье – и всему человечеству, Достоевский помогал нам лучше понять идеал человека и его благотворность для личности.

Рост интереса к Достоевскому и в России, и в Европе, и в Америке, и в Азии, имевший место в течение всего XX столетия и только усилившийся в наше время, показывает, как нам не хватает сегодня этого гуманизма. «Время достоевствует», – говорили в Германии в начале XX века и повторяют эти слова в начале века XXI.

В те годы, когда Достоевский создавал свои первые повести, немец Маркс разработал учение об отчуждении от человека его сущности. В XX веке, ссылаясь на Маркса и Ницше, об этом же говорил Хайдеггер. Сегодня суждение о «расчеловечивании» человека стало общим местом. Человек все более становится объектом манипуляции, управляемые потоки информационного общества отучают его мыслить, отчуждают его от самого мышления, а значит и от сути бытия. Экономические процессы, давно вышедшие из-под контроля суверенных государств, оказываются вне досягаемости демократических институтов; тем самым разрывается последняя нить, оставлявшая хоть какую-то возможность

для человека контролировать базис его собственного существования. Похоже, и сама природа восстает против человека и словосочетание «экологический кризис» сегодня связывают не только с кризисом природы, но и с кризисом человека, и все чаще говорят об «экологии человека».

Кажется, этим, столь могущественным стихиям и стоящим за ними силам, инициирующим глобальные процессы, противостоять уже невозможно. Однако в том и состоит «экология личности», что каждый человек всегда в праве сам сделать свой выбор и определить себя как свободного человека. Сознание свободы уже есть начало реальной свободы. А человек, как учили древние стоики, может быть свободен всегда, даже в цепях или в кандалах, чему также свидетельством жизнь Достоевского. Человек, осознающий истинный идеал человека, будет, учил мыслитель, свободен, справедлив и прекрасен. Два начала будут удерживать его и помогать подняться после неизбежных падений, помогать преодолеть зло и преступление, только по видимости господствующие в жизни. Это – вера в сфере духовной жизни. Это – право и справедливый суд в сфере социальной.

Как нет государства без права, так нет и права без отношений собственности. Достоевский был в этом глубоко убежден, полагая, что только через отношения собственности человек становится полноправным гражданином, субъектом политических отношений. Убеждая жену приобрести имение, он приводил ей, между прочим, и такой аргумент: «… у меня все убеждения что 1) деревня есть капитал, который к возрасту детей утроится, и 2) что тот, кто владеет землею, участвует и в политической власти над государством. Это будущее детей и определение того, чем они будут: твердыми ли и самостоятельными гражданами (никого не хуже) или стрюцкими» (из письма 13 августа 1879 г).

Вера и право – вот те высшие ценности человека, которые завещал нам национальный гений как итог его сосредоточенных, год за годом, размышлений о сущности и смысле бытия, о добре и зле, о предназначении человека и о всемирно-исторической роли России.

Нельзя забывать, конечно, что уроки Достоевского были обращены не только к России, но и ко всему миру. И они были услышаны и восприняты прежде всего в Европе. Столь нелюбимая им при жизни Германия стала после смерти мыслителя одной из его самых прилежных учениц. Цвейг, Наторп, Гессе, Фрейд, Манн – вот только несколько из

крупнейших имен XX века, которые своей славой обязаны в том числе и философии Достоевского. Пожалуй, в Германии Достоевского даже в большей степени трактовали как философа, чем в России.

В XX веке Запад воспринимал Россию прежде всего через призму творчества Достоевского, Толстого, Чехова. Хорошо это или нет – сказать трудно. Иван Солоневич, считал, что великие писатели исказили образ русского человека. Может быть. Но остается один факт – Достоевский, возможно, сам того не желая, стал крупнейшим «медиатором» между Европой и Россией. Войдя в культуру Европы столь же глубоко, как и в культуру России, он объективно выполняет роль звена, связывающего наши народы. Его наследие работает на исторический союз Запада, Востока и России, а не на их противостояние.

Взаимодействие России и Европы всегда осуществлялось своего рода циклически. В XVIII – XIX веках Россия интенсивно вбирала в себя опыт и знания, накопленные в процессе плодотворного развития культуры Запада. Художественная литература, изобразительные искусства, музыка, архитектура – формы творчества, пришедшие с запада, позволили не просто обновить культуру России, но и дали ей новые средства самовыражения. Особенно важным оказалось знакомство России с европейской философией: сначала английской и французской, а позже и немецкой классической, обозначившей вершину развития этой науки. Но уже на следующем этапе своего культурного развития, на переломе XIX века, создав уже свои главные шедевры художественного творчества и философской мысли, Россия стала делиться этими богатствами с Европой, где по достоинству оценили и Пушкина, и Соловьева, и Бердяева, и Достоевского.

Синергетика гуманистических импульсов, заданных культурами Европы и России, позволила им перебороть соблазны, которые подготовил век XX: техницизм, милитаризм, тоталитаризм. Глобализационные процессы XXI века, предсказанные еще Гердером и Кантом, открывают новые, невиданные ранее возможности для развития человека и общества. Есть все признаки, что наступает время, когда мировым сообществом станут первоочередно ожидаемы от личности именно те качества всечеловеческой отзывчивости, о которых так проникновенно говорил Достоевский в своей «Пушкинской речи».

И однако, те же самые процессы, которые направляют европейское и российское общество по пути радикальной гуманизации, несут в себе и

радикальные угрозы. Прежде всего, это угроза «расчеловечения» человека, о которой также предупреждал автор «Братьев Карамазовых». Но также и угроза всеобщей разобщенности как оборотная сторона глобализационного сближения народов, опасность разрастания локальных конфликтов до тех пор, пока они не сольются в единый глобальных хаос, непредсказуемость терроризма, против которого до сих пор не нашли надежного противоядия.

Думается, что переломить сползание процессов глобализации к негативному сценарию можно лишь при условии опережающих темпов культурного сближения народов по отношению ко всем другим процессам интеграции. Главный залог того, что это так и будет, заключен в том, что народы и Европы, и России, и Азии, и Америки читают одни и те же книги, пусть и на разных языках, но все они учатся по Платону, и по Конфуцию, по Гегелю, и по Ибн-Рушду. Художественный вкус, чувство прекрасного и главное – понимание высшей ценности человека в земном и небесном мире – формируют книги великих писателей, переведенные на языки самых разных народов мира. И как нам видится, интерес к наследию Достоевского с каждым годом только возрастает.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. – Л.: Наука, 1976.
2. Акелькина Е.А. Философская проза «Дневника писателя» (1876-1877) Ф.М. Достоевского. Судьба культурной традиции: Монография; М-во образования и науки Российской Федерации, Федеральное гос. бюджетное образовательное учреждение высш. проф. образования Омский гос. ун-т им. Ф. М. Достоевского. – Омск : Омский государственный университет, 2015. – 179 с.
3. Александров А.И. Философия зла и философия преступности (вопросы философии права, уголовной политики и уголовного процесса) / Вступительное слово член-корреспондента Российской академии наук, доктора юридических наук, профессора Д.А. Керимова. – СПб.: СПбГУ, 2013. – 598 с.
4. Альтман М.С. Достоевский. По вехам имен / Науч. ред. В.В. Пугачев. – Саратов: Саратовский ун-т, 1975. – 280 с.
5. Аманацкий Ю.В. Февральская революция 1917 года: уроки истории // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 6.
6. Ананских И.А., Тюленева М.А. Прокуратура и адвокатура в судебной реформе 1864 года: позиции В.Д. Спасовича // Мир политики и социологии. – 2015. – № 8. – С. 37-43.
6. Арденс Н.Н. Ссыльный № 33. – М.: Советский писатель, 1967. – 544 с.
7. Артамонова Г.К., Берова Д.М., Сальников С.П., Шхагапсоев З.Л. Полиция, другие государственные учреждения и принуждение: судебная реформа в России XIX века // Юридическая наука: история и современность. – 2012. – № 7. – С. 118-123.
8. Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. Исследование античного гностицизма, собрание свидетельств и комментарий. – СПб.: Алетейя, 2002.
9. Бачинин В.А. История философии и социологии права. – СПб., 2001.
10. Бачинин В. А. Достоевский: метафизика преступления : (Худож. феноменология рус. протомодерна). – СПб.: СПбГУ, 2001. – 407,[1] с.
11. Бачинин В.А., Панов Н.И. Достоевский: философия, социология и психология преступления. – Харьков: Основа, 2001. – 135 с.
12. Бачинин В.А., Сальников В.П. Причинность как философско-правовая проблема: Монография / Под ред. В.П. Сальникова. – СПб.: Фонд «Университет», 2002. – 184 с.
13. Бачинин В.А., Сальников В.П. Философия права: Краткий словарь. – СПб.: Лань, 2000. – 400 с.
14. Бачинин В.А., Сальников В.П. Правовая реальность в контексте цивилизации и культуры. Методология причинного анализа: Монография / Под ред. В.П. Сальникова. – СПб.: Фонд «Университет», 2005. – 224 с. – (Серия «Наука и общество»).
15. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Изд-е 4-е. – М.: Сов. Россия, 1979. – 320 с.
16. Бахтин М.М. Человек в мире слова / Сост., предисл., примеч. О.Е. Осовского. – М.: Российский открытый ун-т, 1995. – 140 с.
17. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
18. Белов С.В. Энциклопедический словарь «Ф.М. Достоевский и его окружение». Том I. – СПб.: Алетейя, Российская национальная библиотека, 2001. – 573 с.

19. Белов С.В. Энциклопедический словарь «Ф.М. Достоевский и его окружение». Том II. – СПб.: Алетейя, 2001. – 544 с.
20. Белопольский В.Н. Достоевский и философия: связи и параллели: Сб. ст.; Рост. гос. ун-т. – Ростов-на-Дону: Ин-т массовых коммуникаций, 1998. – 101 с.
21. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. – М.: Издатель Захаров, 2001.- 174 с.
22. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
23. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов: Сб. ст. – М.: Книга, 1990. – С. 215-233.
24. Богданов А.В. Почвенничество: Полит. философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н. Н. Страхова / Под ред. Е. Н. Мощелкова; Каф. истории соц.-полит. учений философ. фак. МГУ им. М. В. Ломоносова. – М.: Воробьев А.В., 2001. – 143 с.
25. Булатов Р.Б. О некоторых аспектах легитимности власти в России в период двоевластия 1917 г. // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 3. – С. 37-42.
26. Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – 509 с.
27. Бурлака Д.К. Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: Дис. … докт. филос. наук. – СПб, 2008.
28. Бурсов Б.И. Личность Достоевского. Роман-исследование / Отв. ред. член-корреспондент АН СССР В.Г. Базанов. – Л.: Советский писатель. Ленинградское отделение, 1974. – 672 с.
29. Бэлнеп Р. Структура «Братьев Карамазовых». – СПб.: Академический проект, 1997.
30. Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». – СПб.: Пушкинский дом, 2007. – 640 с.
31. Волгин И.Л. Последний год Достоевского. – М.: Известия, 1990. – 656 с., ил.
32. Волгин И.Л. «Родиться в России...». Достоевский и современники: жизнь в документах. – М.: Книга, 1991. – 670 с., ил. – (Писатели о писателях).
33. Вышеславцев Б.П. Русская стихия у Достоевского – Берлин, 1923. – 54 с.
34. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки. – 1932. – № 50.
35. Гарин И.И. Многоликий Достоевский. – М.: Терра, 1997. – 396 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 1956.
37. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 525 с.
38. Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 531 с.
39. Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – 573 с.
40. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. – М.: Мысль , 1977. – 473 с.
41. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Ч.1. Объективная логика. Ч.2. Субъективная логика / Изд. подгот. Д.В.Масленников. – СПб.: Наука, 1997. – 799 с.
42. Гессе Г. Братья Карамазовы или Закат Европы. // Гессе Г. Собрание сочинений. – М., 1995. Т. S. С. 76-89.
43. Голосовкер Э.Я. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». – М.: Академия наук СССР, 1963.

44. Горичева Т. М. Достоевский – русская «феноменология духа» // Достоевский в конце XX века: Сб. ст. / Сост. К.А. Степанян. – М.: Классика плюс, 1996. – С. 31-47.
45. Гражис П. И. Достоевский и романтизм. – Вильнюс: Моклас, 1979. – 171 с.
46. Григорьев Д.Д. Достоевский и церковь: У истоков религиозных убеждений писателя – М.: Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин-т, 2002. – 175 с.
47. Гроссман Л. Три современника. – М., 1922.
48. Гроссман Л.П. Достоевский: – М.: Молодая гвардия, 1961. – 544 с. – «Жизнь замечательных людей». Серия биографий. – Вып. 24(357).
49. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995. – 310 с.
50. Гусев О.В., Масленников Д.В., Ревнова М.Б. Церковь и духовный смысл права // Юридическая мысль. – 2017. – № 1. – С. 8-14.
51. Достоевская А.Г. Воспоминания. – М.: Правда, 1987.
52. Достоевский глазами современников: Антология / Сост., предисл. П.Фокина. – СПб.: Амфора, 2016. – 460 с. – (Серия: “Русские мемуары”).
53. Достоевский и мировая культура / Сост. К.А. Степанян. – М.: Классика Плюс, 1996. – 192 с.
54. Достоевский: философское мышление, взгляд писателя: Сборник статей по итогам Симпозиума Международного общества Достоевского, Неаполь, 2010 г. / Под ред. Стефано Алоэ. – СПб : Дмитрий Буланин, 2012. – 490 с.
55. Достоевский без глянца. – СПб: Амфора, 2008. – 460 с.
56. Достоевский глазами современников. – СПб: Амфора, 2016. – 460 с.
57. Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник / Сост. Г. К. Щенников, А.А. Алексеев ; науч. ред. Г. К. Щенников; ЧелГУ. – Челябинск: Металл, 1997. – 272 с.
58. Дудкин В. В. Достоевский в немецкой критике (1882-1925) // Достоевский в зарубежных литературах. – Л.: Наука, 1978. – С. 175-219.
59. Дудкин В.В. Достоевский – Ницше (проблема человека). – Петрозаводск: КГПИ, 1994. – 153 с.
60. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 8. – СПб., 1997. – С. 122–196.
61. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб., 2012. – 585 с.
62. Евлампиев И.И. История русской философии. 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: РХГА, 2014. – 667 с.
63. Евлампиев И.И. Влияние позднего религиозно-философского учения И.Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского // Вестник РХГА. – 2013. – Т. 14. – Вып. 2. – С. 113–125.
64. Евлампиев И.И. «Русская идея» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. – СПб., 2016. – С. 92-107.
65. Ермичев А.А. Ладья у подножья креста. О проблеме разума у П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. – 2000. – № 12. – С. 171-179.
66. Ермичев А.А. К вопросу о роли В.Г. Белинского в истории русской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Т. 13. – № 1. – С. 75-83.
67. Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. – СПб: Наука, 2014.
68. Жид Андре. Достоевский: эссе. – Томск: Водолей, 1994.
69. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству / Рене Жирар; пер. с фр.:

Галина Куделич. – М.: ББИ, 2013. – 162 с.
70. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. – СПб., 1995.
71. Захарченко М.В. Традиция в истории: опыт типологической интерпретации. – СПб., 2002.
72. Захарцев С.И. Некоторые проблемы теории и философии права / Под общ. ред. В.П. Сальникова. – М.: Норма, 2014. – 206 с.
73. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия. Философия права. Юридическая наука. – М.: Юрлитинформ, 2015. – 264 с.
74. Захарцев С.И., Сальников В.П. Тезисно о философских проблемах познания Вселенной и Земли // Правовое поле современной экономики. – 2015. – № 10. – С. 171-180.
75. Захарцев С.И., Сальников В.П. Зависимость жизнедеятельности от юристов как философская и философско-правовая проблема // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 9. – С. 125-129.
76. Захарцев С.И., Сальников В.П. К дискуссии о философии права и научной этике. Размышления по поводу книги В.М. Сырых «Материалистическая теория права» (Избранное. – М.: РАП, 2011. – 1260 с.) // Мир политики и социологии. – 2016. – № 1. – С. 194-201.
77. Захарцев С.И., Сальников В.П. Как познать право? Мы предлагаем компрехендный подход // Правовое поле современной экономики. – 2015. – № 9. – С. 17-30.
78. Захарцев С.И., Сальников В.П. Компрехендная теория познания права // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 8. – С. 11-26.
79. Захарцев С.И., Сальников В.П. Компрехендная теория права активно развивается // Мир политики и социологии. – 2016. – № 7. – С. 31-37.
80. Захарцев С.И., Сальников В.П. Компрехендная теория права: ответы на вопросы // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 9. – С. 19-24.
81. Захарцев С.И., Сальников В.П. Конвергенция в праве, русская ментальность и психология нищенства: философская и философско-правовая проблема // Мир политики и социологии. – 2015. – № 1. – С. 166-179.
82. Захарцев С.И., Сальников В.П. О заблуждениях в понимании права и важности компрехендного подхода для его познания // Правовое поле современной экономики. – 2016. – № 5. – С. 83-88.
83. Захарцев С.И., Сальников В.П. О противоречивости права в контексте компрехендной теории // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 10. – С. 31-34.
84. Захарцев С.И., Сальников В.П. Об интегративном правопонимании в контексте компрехендной теории права // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 2. – С. 39-47.
85. Захарцев С.И., Сальников В.П. Право: разумность и бессмысленность // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 9. – С. 17-22.
86. Захарцев С.И., Сальников В.П. Правовой прогресс – новая философско-правовая дефиниция // Мир политики и социологии. – 2016. – № 4. – С. 171-188.
87. Захарцев С.И., Сальников В.П. Правовой прогресс и ценности права // Мир политики и социологии. – 2015. – № 9. – С. 17-31.
88. Захарцев С.И., Сальников В.П. Правовой прогресс как актуальная философско-правовая проблема // Юридическая наука: история и современность. – 2016.

– № 9. – С. 175-192.
89. Захарцев С.И., Сальников В.П. Правовой прогресс: философский и философско-правовой подходы // Правовое поле современной экономики. – 2015. – № 1. – С. 13-30.
90. Захарцев С.И., Сальников В.П. Предлагаем Вашему вниманию компрехендную теорию познания права // Мир политики и социологии. – 2016. – № 3. – С. 170-183.
91. Захарцев С.И., Сальников В.П. Проблема монизма-плюрализма в философии // Мир политики и социологии. – 2015. – № 10. – С. 196-209.
92. Захарцев С.И., Сальников В.П. Продолжая дискуссию об истине // Мир политики и социологии. – 2016. – № 1. – С. 35-43.
93. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия права и теория права: характер взаимоотношений // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 2. – С. 176-184.
94. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия права как философско-специализированная наука // Мир политики и социологии. – 2015. – № 11. – С. 195-203.
95. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия права: вчера, сегодня, завтра // Правовое государство: теория и практика. – 2015. – № 4(42). – С. 6-13.
96. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия права: юридические позиции // Правовое государство: теория и практика. – 2016. – № 1(45). – С. 19-26.
97. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философия права: настоящее и будущее // Правовое государство: теория и практика. – 2016. – № 2(44). – С. 7-14.
98. Захарцев С.И., Сальников В.П. Философы и проблемы права: внимание явно недостаточное (некоторые размышления) // Мир политики и социологии. – 2015. – № 12. – С. 11-27.
99. Захарцев С.И., Сальников В.П. Этические проблемы в юридической науке // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 1. – С. 189-197.
100. Захарцев С.И., Сальников В.П. Юридическая практика, постпозитивизм и постмодернизм // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 2. – С. 11-14.
101. Захарцев С.И., Сальников В.П., Сальников М.В. Проблема истины в праве и юридических науках // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 3. – С. 191-196.
102. Захарцев С.И., Сальников В.П., Хабибулин А.Г., Мурсалимов К.Р. Философия права, добра, зла и преступности. Рецензия на книгу А.И. Александрова «Философия зла и философия преступности (вопросы философии права, уголовной политики и уголовного процесса)» / Вступительное слово Член-корреспондента российской академии наук, доктора юридических наук, профессора Д.А. Керимова. – СПб.: СПбГУ, 2013. – 598 с. // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 2. – С. 185-196.
103. Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: Эго, 1991.
104. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Свято-Владимирское Братство, 1992. -268 с.
105. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой; вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
106. Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев / Перепеч. с изд. 1995 г. – СПб.: Русская симфония, 2010. – 389 с.

107. Зорькин В.Д. Позитивистская теория права в России. – М., 1978.
108. Зорькин В.Д. Проблемы конституционно-правового развития России (к 20-летию Конституции российской Федерации) // Вестник Московского университета. Серия 11: Право. – 2014. – № 1. – С. 3-21.
109. Зорькин В.Д. Ценностный подход в конституционном регулировании прав и свобод // Журнал российского права. – 2008. – № 12. – С. 3-14.
110. Иванова А.А. Русская классическая философия: От Ф.М. Достоевского к И.А.Ильину. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 111 с.
111. Идея свободы в русской философии права: Сб. статей. – СПб.: Юридический институт (Санкт-Петербург). – 156 с.
112. Идея справедливости в традициях постклассической философии права: Научное издание / Р.Ф. Исмагилов, Д.В. Масленников, В.П. Сальников, С.И. Захарцев, М.В. Сальников, Л.К. Петросян, А.В. Черняева; под общ. ред. В.П. Сальникова. – СПб: Фонд «Университет», 2012. – 176 с. (Серия: «Наука и общество»).
113. Иларион, митр. «Слово о Законе и Благодати» // Библиотека литературы Древней Руси. XI – XII вв. – СПб, 1997.
114. Иоанн, митрополит. Самодержавие духа: очерки русского самосознания / митр. Санкт-Петербуржский и Ладожский Иоанн (Снычев). Изд. 2-е. – М.: Институт русской цивилизации Родная страна, 2016. – 525 с.
115. Исмагилов Р.Ф. Ф.М. Достоевский как русский и европейский философ права. Лекция // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 6.
116. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Идея справедливости в традициях неокантианской философии права // Правовое поле современной экономики. – 2016. – № 6. – С. 121-133.
117. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Конвергенция в философии и богословии в творчестве Фомы Аквинского как обеспечение устойчивости концепции естественного права // Юридическая наука: история и современность. – 2016. – № 10. – С. 176-184.
118. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Поиск эмпирических оснований справедливости и права в творчестве Томаса Гоббса, Джона Локка, Шарля Монтескье и Жана-Жака Руссо // Мир политики и социологии. – 2016. – № 10. – С. 38-44.
119. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Право и справедливость в европейских правовых дискуссиях первой трети XX века // Мир политики и социологии. – 2016. – № 7. – С. 174-181.
120. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Право и справедливость: исторические традиции и современные модели (историко-правовой анализ теоретических исследований актуальных вопросов отношения идеи права и идеи справедливости в XX-XXI вв.): Монография. – СПб.: Фонд «Университет», 2017. – 324 с. (Серия: «Наука и общество»).
121. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Право и справедливость в европейских правовых дискуссиях середины XX – начала XXI веков // Мир политики и социологии. – 2016. – № 8. – С. 181-189.
122. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Справедливость и правда как идея в русской философии права // Правовое поле современной экономики. – 2016. – № 7. – С. 102-115.
123. Исмагилов Р.Ф., Сальников В.П. Философия И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля: рефлексия начал справедливости и права // Правовое поле современной экономики. – 2016. – № 5. – С. 155-164.

124. История философии права: Монография / Альбов А.П., Баранов В.М., Идрисов З.Ш., Масленников Д.В., Пешков А.И., Ревнова М.Б., Сальников В.П., Сальников М.В., Сотникова Н.Н., Чеговадзе Л.А.; ответственные редакторы: А.П. Альбов, Д.В. Масленников, В.П. Сальников. – СПб.: Юридический институт (Санкт-Петербург), Санкт-Петербургский ун-т МВД России, 1998. – 640 с.
125. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
126. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб: Наука, 1995. – 528 с.
127. Кант И. Первое введение в критику способности суждения; Критика способности суждения; О применении телеологических принципов в философии; Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане; К вечному миру; Предполагаемое начало человеческой истории. – СПб: Наука, 1995. – 512 с.
128. Кант И. Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – 1712 с.
129. Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. – М.: Фолио, 2009.
130. Карякин Ю.Ф Достоевский и канун XXI века. – М.: Советский писатель, 1989. – 656 с.
131. Кашина Н.В. Человек в творчестве Ф.М. Достоевского. – М. : Худ. лит., 1986. – 318 с.
132. Керимов А.Д., Халипова Е.Д. Зло и преступность: нравственное и правовое измерение (рецензия на монографию Александрова А.И. «Философия зла и философия преступности (вопросы философии права, уголовной политики и уголовного процесса)». – СПб.: СПбГУ, 2013) // Российский журнал правовых исследований. – 2015. – №2(3). – С. 234-241.
133. Керимов Д.А. В развитие дискуссии о философии и праве. Рецензия на монографию С.И. Захарцева и В.П. Сальникова «Философия. Философия права. Юридическая наука» – М.: Юрлитинформ, 2015. – 264 с. // Правовое поле современной экономики. – 2015. – № 1. – С. 68-75.
134. Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1998.
135. Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианства. – М., 1914.
136. Кирпотин В.Я. Мир Достоевского. – М.: Сов. Писатель. 1980. – 376 с.
137. Клемашев И.С. Ф. Достоевский и А. Эйнштейн / И.С. Клемашев. – М.: ЦНИИАТОМИНФОРМ, 2004. – 164 с.
138. Козлихин И.Ю., Поляков А.В., Тимошина Е.В. История политических и правовых учений. – СПб: Юридический факультет СПбГУ, 2007. – 854 с.
139. Комаров С.А. Личность. Права и свободы. Политическая система. – М., 2001.
140. Кони А.Ф. Отцы и дети судебной реформы. (К пятидесятилетию Судебных Уставов). 1864 – 20 ноября – 1914. – М.: издание т-ва И.Д. Сытина, 1914.
141. Коркунов Н.М. История философии права. – СПб, 1915.
142. Корнев А.В. Правопонимание в эпоху революций // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 3. – С. 28-36.
143. Корольков А.А. Русская духовная философия. – СПб, 2000.
144. Коротких М.Г. Судебная реформа в России: сущность и социально-правовой механизм формирования. – Воронеж: Воронеж. ун-т, 1994.
145. Костин Е.А. Достоевский против Толстого: русская литература и судьба России. – СПб.: Алетейя, 2016. – 456 с.
146. Крусс В.И. Февраль – Октябрь 1917 года и их шествие по стране до новой России: «Кумачовые витражи» // Юридическая наука: история и совре-

менность. – 2017. – № 6.
147. Кулешов В.И. Жизнь и творчество Ф.М. Достоевского: Очерк. – М.: Детлит, 1979. – 206 с., ил.
148. Курляндская Г.Б. Онтология свободы в системе религиозно-философских взглядов Достоевского и Толстого. – Орел: Вариант, 2011. – 372 с.
149. Кургинян С.Е. Исав и Иаков. – М.: МОФ ЭТЦ, 2009.
150. Лазарев В.В. Право и революция // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 2. – С. 48-60.
151. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Под ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. И. С. Андреевой. – М.: Республика, 1996. – 447 с.
152. Лекция руководителя Аппарата счетной палаты российской Федерации С.М. Шахрая. Ответы на вопросы // Российская Конституция: первые 20 лет: Цикл лекций в Государственной думе. 18 марта – 22 апреля 2013 года. – М.: Издание Государственной думы, 2013. – С. 147-173.
153. Лесевицкий А. В. Экзистенциальные идеи русских почвенников. (На примере творчества Ф.М. Достоевского): Монография; Пермский фин.-экон. колледж – фил. Фин. акад. при Правительстве Рос. Федерации. – Пермь, 2010. – 202 с.
154. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821 – 1881. В 3 т. – СПб: Академический проект, 1993.
155. Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб, 1997.
156. Линьков Е.С. Лекции разных лет. – СПб: ГРАНТ ПРЕСС, 2012. – 494 с.
157. Литературное наследство. Т. 77. Ф.М. Достоевский в работе над романом «Подросток»: творческие рукописи. – М.: Наука, 1965. – 520 с.
158. Литературное наследство. Т. 86. Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. – М.: Наука, 1973. – 791 с.
159. Лифшиц М.А. Проблема Достоевского: (разговор с чертом) / Мих. Лифшиц; Арх. Рос. акад. наук, Арх. Мих. Лифшица. – М.: Культура; Академический проект, 2013. – 266 с.
160. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
161. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. – 411 с.
162. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Политическая литература, 1991.
163. Лукин Е.В. Философия капитана Лебядкина. – СПб.: Союз художников, 2006. – 61, [2] с.
164. Луковская Д.И. Политические и правовые учения: историко-теоретический аспект. – Л: ЛГУ, 1985. – 161 с.
165. Маилов А.И. Тема Достоевского. – СПб, 1992.
166. Маков Б.В., Масленников Д.В. Историко-философские основания идеи развития: от античности до синергетики. – СПб.: НОИР, 2014. – 160 с.
167. Малинин В.Б., Фельштинский Ю.Г. Деньги на революцию (к 100-летию Октябрьской революции) // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 5. – С. 21-27.
168. Масленников Д.В. Природа логического в философии абсолютного идеализма (Гегель и Фихте). – СПб: НОИР, 2011. – 151 с.
169. Масленников Д.В., Хлебосолова О.Ф. Лаут и Достоевский: метафизическое и социально-этическое измерение // Образование. Экономика. Общество. Научно-практический образовательный журнал. – 2009. – № 1. – С. 58-63.

170. Масленников Д.В. «Злая тьма манихейская…» (Гностицизм как источник культа зла в истории европейского общества) // Образование. Экономика. Общество. Научно-практический образовательный журнал. – 2009. – № 5-6. – С. 61-67.
171. Масленников Д.В. Право как форма различения добра и зла // Юридическая мысль. – 2015. – № 6. – С. 42-47.
172. Масленников Д.В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. – 2015. – № 12. – С. 167-173.
173. Мелетинский Е.М. Заметки о творчестве Достоевского. – М.: РГГУ, 2001. – 190 с.
174. Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991. – 496 с.
175. Мережковский Д.С. Лев Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995. – 618 с.
176. Мировое значение русской литературы XIX в. – М.: Наука, 1987. – 440 с.
177. Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество. – Париж: YMCA Press, 1980. – 564 с.
178. Накамура К. Словарь персонажей произведений Ф.М. Достоевского. – СПб.: Гиперион, 2011.
179. Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. – 334 с.
180. Нерсесянц В.С. Личность и государство в политико-правовой мысли (Из истории идей). – М., 1980.
181. Нерсесянц В.С. Философия права. – М.: Норма-Инфра-М., 1998. – 835 с.
182. Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821-1849 / Отв. ред. Е.В. Старикова. – М.: Наука, 1979. – 288 с.
183. Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Эпоха». 1864-1865. – М.: Наука, 1975. – 304 с.
184. Новгородцев П.И. Введение в философию права. – М., 1996. 268 с.
185. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. – СПб.: Алетейя, 2000.
186. Новгородцев П.И. Государство и право// Вопросы философии и психологии. – 1904. – Кн. 75.
187. Новгородцев П.И. Демократия на распутьи // П.И. Новгородцев. Сочинения. – М., 1990.
188. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. Введение в философию права. – М., 1996.
189. Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права. – М., 1914.
190. Новгородцев. Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн.64.
191. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1996.
192. О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие / Сложитель, автор предисловия и цикла картин Ю. Селиверстов; послесл. Г. Пономарева. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 270 с.
193. Образы Ф.М. Достоевского в иллюстрациях Ильи Глазунова: фотоальбом / Издание второе; сост. Н.А. Виноградова-Бенуа; автор текста Л.А. Ермилова. – М.: Планета, 1990. – 208 с.
194. Осипов И.Д. Философия политики и права в России. – СПб: СПбГУ, 2015.
195. Остроумов Н.В. Эволюция судебной реформы в России: от суда «милостивого»

к суду классовому (к 150-летию судебной реформы) // Мир политики и социологии. – 2015. – № 1. – С. 43-50.
196. Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. – СПб.: Алетейя, 2016. – 272 с.
197. Павленко А.Н. Бытие у своего порога. – М.: ИФРАН, 1997.
198. Петр Чаадаев: pro et contra. Сер. «Русский путь». – СПб: РХГА, 1998.
199. Пичугина О.В. Религиозно-философские основания позднего творчества Ф.М. Достоевского. – Кемерово: Кемеровский государственный университет, 2012. – 91 с.
200. Платон. Сочинения в трех томах. Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. – АН ССР, М.: Мысль – том 1, 1968. – 623 с.; том 2, 1970. – 611 с.; том 3 (1), 1971 – 678 с.; том 3 (2), 1972. – 678 с.
201. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993.
202. Покровский И.Ф., Гук А.И. Когда философия и право снова вместе. Рецензия на монографию С.И. Захарцева «Некоторые проблемы теории и философии права» / Под ред. В.П. Сальникова. – М.: Норма, 2014. – 208 с. // Мир политики и социологии. – 2015. – № 7. – С. 184-190.
203. Покровский И.Ф., Исмагилов Р.Ф., Гук А.И. Действительно, философия и право снова вместе в исследовании современных научных мыслителей. Некоторые идеи по поводу рецензии Д.А. Керимова и монографии С.И. Захарцева и В.П. Сальникова «Философия. Философия права. Юридическая наука». – М.: Юрлитинформ, 2015. – 264 с. // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 9. – С. 196-200.
204. Пономарева Г.Б. Музей-квартира Ф.М. Достоевского в Москве: Путеводитель. – М.: Паломникъ 2002. – 112 с.
205. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1964 – 614 с.
206. Право и литература: Материалы восьмых философско-правовых чтений памяти академика В.С. Нерсесянца / Отв. ред. и сост. В.Г. Графский. – М.: Норма, 2014. – 265 с.
207. Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве / Пер. с серб. Л.Н. Даниленко. – СПб.: Адмиралтейство, 1998. – 272 с.
208. Проблема человека в западной философии (1988): Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С.Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988 – 552 с.
209. Розанов В.В. Литературные очерки. – СПб., 1899.
210. Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. – СПб., 1911.
211. Розанов В. В. Чем нам дорог Достоевский? (К 30-летию со дня его кончины) // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX начала XX века. – СПб.: Художественная литература, 1997. – С. 270-278.
212. Розанов В.В. Сумерки просвещения / Сост. В.Н.Щербаков. – М.: Педагогика, 1990. – 624 с.
213. Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. – М.: Наука, 1981. – 368 с.
214. Русская философия права: Антология / Авторы-составители: А.П. Альбов, Д.В. Масленников, М.В. Сальников. Автор и руководитель проекта В.П. Сальников. Издание второе, дополненное. – СПб.: Алетейя, 1999. – 448 с.
215. Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология / Составители А.П. Альбов, Д.В. Масленников, А.И. Числов, С.В. Филиппова; автор и руководитель проекта академик В.П. Сальников. – СПб.: Алетейя, 1997. – 399 с.

216. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М., 1969.
217. Сальников В.П., Ивашов Л.Г., Джегутанов Б.К. Философия глобализации (Методологические основы геополитической доктрины России): Монография / Под общ. ред. В.П. Сальникова. – СПб.: Фонд «Университет», 2006. – 268 с.
218. Сальников В.П. Право и свобода в качественной иерархии ценностей личности // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – 2006. – № 9. – С. 6-15.
219. Сальников В.П., Сальников М.В. Правовая культура и правовая традиция в их категориальном соотношении и понимании // Правовое государство: теория и практика. – 2014. – № 3(37). – С. 13-19.
220. Сальников В.П., Сальников М.В. Национально-этнические ценности в правовой культуре и политико-правовых традициях // Вестник Башкирского ун-та. – 2014. – № 3. – Том 19. – С. 1096-1099.
221. Сальников В.П., Сальников М.В. Правовая культура и политико-правовые традиции в контексте абсолютных ценностей // Юридическая мысль. – 2014. – № 4(84). – С. 70-86.
222. Сальников В.П., Романовская В.Б., Сальников М.В., Романовская Л.Р. Религиозные и иные духовные традиции как защита от угрозы деградации общества // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 7. – С. 173-179.
223. Сальников М.В. Западная традиция права: политико-правовые ценности и идеалы // Мир политики и социологии. – 2013. – № 10. – С. 170-191.
224. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М., 1996.
225. Саруханян Е.П. Достоевский в Петербурге. – Л., 1970. – 269 с.
226. Селезнев Ю.И. Достоевский. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1985. – 543 с., ил – (Жизнь замечательных людей. Сер. биогр. Вып. 1(621)).
227. Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель / Пер. с англ. Д. Васильева и Н. Кирсевой. – СПб.: Академический проспект, 2006. – 256 с.
228. Слово Достоевского. 2000: Сб. статей / РАН, Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова; под. ред. Ю.Н. Караулова и Е.Л. Гинзбурга. – М.: Азбуковник, 2001. – 596 с.
229. Слоним М.Л. Три любви Достоевского. – М.: Советский писатель, 1991. – 304 с.
230. Смирнов И.П. Особенности восприятия Достоевского в Германии // Ф.М. Достоевский – наш современник. – М., 2000. – С. 249-260.
231. Соина О.С., Сабиров В.Ш. Читаем Достоевского: опыт философского осмысления мировоззрения и творчества писателя. – Новосибирск: Наука, 2005. – 297 с.
232. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Общ ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 822 [2] с.
233. Соловьев С.М. Изобразительные средства в творчестве Ф.М. Достоевского: Очерки. – М.: Советский писатель, 1979. – 352 с.
234. Солоневич И.Л. Народная монархия. – М., 1991.
235. Странный Достоевский / Сост. Е.Я. Басин. – СПб.: Алетейя, 2016. – 279 с.
236. Суслова А.П. Годы близости с Достоевским. Дневник, повесть, письма. – М., 1923.
237. Терлецкий А.Д. Ф.М. Достоевский и философская критика рубежа XIX – XX веков. – Симферополь, 1994.
238. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг.: Сб. ст. – М,, 1990. – 432 с.
239. Труайя А. Федор Достоевский. – М.: Эксмо, 2003.
240. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Том первый / Сб.

составлен А. Долининым; вступ. статья Б. Рюрикова; под общ. ред. В.В. Григоренко и др. – М.: Художественная литература, 1964. – 440 с. – (Серия литературных мемуаров).
241. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Том второй / Сб. составлен А. Долининым; под общ. ред. В.В. Григоренко и др. – М.: Художественная литература, 1964. – 520 с.- (Серия литературных мемуаров)
242. Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников / Вступ. ст., подгот. текста и прим. С.В. Белова. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 333 с.
243. Ф.М. Достоевский об искусстве / Сост., вступ. ст. и прим. В.А. Богданова. – М.: Искусство, 1973. – 630 с.
244. Ф.М. Достоевский и национальная культура / Под ред. Г.К. Щенникова, Л.В. Подчиненова. – Челябинск : Челяб. гос. ун-т, 1994. – 329 с.
245. Ф.М. Достоевский и православие: Сборник статей о творчестве Ф.М. Достоевского / Международ. общественный фонд единства православ. народов; сост.: В.А. Алексеев. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: К единству!, 2015. – 493 с.
246. Федор Михайлович Достоевский в портретах, иллюстрациях, документах / Под ред. В.С. Нечаевой. – М.: Просвещение, 1972. – 447 с., ил.
247. Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. – Париж.1930.
248. Фридлендер Г.М. Достоевский и мировая литература. – Л.: Сов. Писатель, 1985. – 456 с.
249. Фридлендер Г.М. Человек в мире Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 18. – СПб.: Наука, 2007. – С. 422-433.
250. Хабермас Ю. Расколотый Запад. – М.: Весь мир, 2008. – 186 с.
251. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
252. Хомяков А.С. Соч. Т. 1-2. – М., 1994.
253. Цвейг С. Три мастера: Бальзак. Диккенс, Достоевский; Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. – М.: Республика, 1992. – 286 с.
254. Шахрай С.М. Конституционные ловушки истории: Была ли революция 1917 года неизбежна? // Юридическая наука: история и современность. – 2017. – № 5. – С. 16-20.
255. Шахрай С.М., Краковский К.П. «Суд скорый, правый, милостливый и равный для всех». – М.: Кучково поле, 2014. – 536 с.; 16 л. ил.
256. Шпенглер О. Закат Европы (в 2-х т). – М.: Мысль, 1993.
257. Щенников Г. К. Достоевский и русский реализм. – Свердловск: Урал. ун-т, 1987. – 350 с.
258. Шестов Л.И. Достоевский и Ницше (философия трагедии). – М.: Грааль, 2001. – 159 с.
259. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Пг., 1922.
260. Чичерин Б.Н. Вопросы философии. – М., 1904.
261. Чичерин Б.Н. Воспоминания. – М., 1991.
262. Чичерин Б.Н. Философия права. – М.: Либроком, 2011. – 336 с.
263. Экимов А.И. Аксиома соотношения справедливости и права // Мир политики и социологии. – 2015. – № 1. – С. 13-23.
264. Юристы и революция – pro i contra / Авт.-сост. С.М. Шахрай, К.П. Краковский. – М.: Кучково поле, 2017. – 552 с.
265. Ященко А.С. Философия права Вл.Соловьева. – СПб, 1999.
266. Brandes G. Fjodor Dostojewski // Menschen und Werke, Frankfurt 1894. S. 309-321.

267. Dostoyevsky and Europe / by Mrs. Catherine Dalipagic – Czimazia. – Brussels: Council of Europe Press, 1993. – 83 p.
268. Doerne M. Gott und Mensch in Dostojevskijs Werk. Gottingen, 1957.
269. Fuchs I. «Homo apostata». Die Entfremdung des Menschen. Philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F.M.Dostojevskijs. Munchen, 1988.
270. Hielscher K. Dostojewski in Deutschland / Karla Hielscher. – Frankfurt am Main u.a.: lnsel. 1999.
271. Lauth R. Dostojewski und seiner Jahrhundert. Muenchen, 1987. S. 14.
272. Moeller van den Bruck A. Bemerkungen iiber Dostojewski. // Einliihrung zu: F.M. Dostojewski, Die Damonen. Samtliche Werke. – Munchen und Leipzig : Piper, 1916.
273. Thieß F. Dostojewskij: Realismus am Rande der Transzendenz. B., 1971.
274. Turrian M. Dostojewskij und Franz Werfel. Vom ostlichen zum westlichen Denken. Bern, Verlag Paul Haupt, 2000.

Приложение
ИЗ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ»

О любви к народу
Необходимый контракт с народом

Я вот, например, написал в январском номере «Дневника», что народ наш груб и невежествен, предан мраку и разврату, «варвар, ждущий света». А между тем я только что прочел в «Братской помочи» (сборник, изданный Славянским комитетом в пользу дерущихся за свою свободу славян), – в статье незабвенного и дорогого всем русским покойного Константина Аксакова, что русский народ – давно уже просвещен и «образован». Что же? Смутился ли я от такого, по-видимому, разногласия моего с мнением Константина Аксакова? Нисколько, я вполне разделяю это же самое мнение, горячо и давно ему сочувствую. Как же я соглашаю такое противоречие? Но в том и дело, что, по-моему, это очень легко согласить, а по другим, к удивлению моему, до сих пор эти обе темы несогласимы. В русском человеке из простонародья нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того был развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он сохранил и красоту своего образа. Кто истинный друг человечества, у кого хоть раз билось сердце по страданиям народа, тот поймет и извинит всю непроходимую наносную грязь, в которую погружен народ наш, и сумеет отыскать в этой грязи бриллианты. Повторяю: судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. А ведь не все же и в народе – мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, утверждает, что в ней-то и заключается L'Ordre и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит тому искренно, слепо и даже честно. Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать. А

идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений; они срослись с душой его искони и наградили ее навеки простодушием и честностью, искренностию и широким всеоткрытым умом, и все это в самом привлекательном гармоническом соединении. А если притом и так много грязи, то русский человек и тоскует от нее всего более сам, и верит, что все это – лишь наносное и временное, наваждение диавольское, что кончится тьма и что непременно воссияет когда-нибудь вечный свет. Я не буду вспоминать про его исторические идеалы, про его Сергиев, Феодосиев Печерских и даже про Тихона Задонского. А кстати: многие ли знают про Тихона Задонского? Зачем это так совсем не знать и совсем дать себе слово не читать? Некогда, что ли? Поверьте, господа, что вы, к удивлению вашему, узнали бы прекрасные вещи. Но обращусь лучше к нашей литературе: все, что есть в ней истинно прекрасного, то все взято из народа, начиная с смиренного, простодушного типа Белкина, созданного Пушкиным. У нас всё ведь от Пушкина. Поворот его к народу в столь раннюю пору его деятельности до того был беспримерен и удивителен, представлял для того времени до того неожиданное новое слово, что объяснить его можно лишь если не чудом, то необычайною великостью гения, которого мы, прибавлю к слову, до сих пор еще оценить не в силах. Не буду упоминать о чисто народных типах, появившихся в наше время, но вспомните Обломова, вспомните «Дворянское гнездо» Тургенева. Тут, конечно, не народ, но все, что в этих типах Гончарова и Тургенева вековечного и прекрасного, – все это от того, что они в них соприкоснулись с народом; это соприкосновение с народом придало им необычайные силы. Они заимствовали у него его простодушие, чистоту, кротость, широкость ума и незлобие, в противоположность всему изломанному, фальшивому, наносному и рабски заимствованному. Не дивитесь, что я заговорил вдруг об русской литературе. Но за литературой нашей именно та заслуга, что она, почти вся целиком, в лучших представителях своих и прежде всей нашей интеллигенции, заметьте себе это, преклонилась перед правдой народной, признала идеалы народные за действительно прекрасные. Впрочем, она принуждена была взять их себе в образец отчасти даже невольно. Право, тут, кажется, действовало скорее художественное чутье, чем добрая воля. Но об литературе пока довольно, да и заговорил я об ней по поводу лишь народа.

Вопрос о народе и о взгляде на него, о понимании его теперь у нас

самый важный вопрос, в котором заключается все наше будущее, даже, так сказать, самый практический вопрос наш теперь. И, однако же, народ для нас всех – все еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы любители народа, смотрим на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть в самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили. И даже так, что если б народ русский оказался впоследствии не таким, каким мы каждый его представили, то, кажется, все мы, несмотря на всю любовь нашу к нему, тотчас бы отступились от него без всякого сожаления. Я говорю про всех, не исключая и славянофилов; те-то даже, может быть, пуще всех. Что до меня, то я не потаю моих убеждений, именно чтобы определить яснее дальнейшее направление, в котором пойдет мой «Дневник», во избежание недоумений, так что всякий уже будет знать заранее: стоит ли мне протягивать литературную руку или нет? Я думаю так: вряд ли мы столь хороши и прекрасны, чтоб могли поставить самих себя в идеал народу и потребовать от него, чтоб он стал непременно таким же, как мы. Не дивитесь вопросу, поставленному таким нелепым углом. Но вопрос этот у нас никогда иначе и не ставился: «Что лучше – мы или народ? Народу ли за нами или нам за народом?» – вот что теперь все говорят, из тех, кто хоть капельку не лишен мысли в голове и заботы по общему делу в сердце. А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это sine qua non: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть останется при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете, даже, в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь. Да противного случая и не будет вовсе; я же совершенно убежден, что это нечто, что мы принесли с собой, существует действительно, – не мираж, а имеет и образ и форму, и вес. Тем не менее, опять повторяю, многое впереди загадка и до того, что даже страшно и ждать. Предсказывают, например,

что цивилизация испортит народ: это будто бы такой ход дела, при котором, рядом с спасением и светом, вторгается столько ложного и фальшивого, столько тревоги и сквернейших привычек, что разве лишь в поколениях впереди, опять-таки, пожалуй, через двести лет, взрастут добрые семена, а детей наших и нас, может быть, ожидает что-нибудь ужасное. Так ли это, по-вашему, господа? Назначено ли нашему народу непременно пройти еще новый фазис разврата и лжи, как прошли и мы его с прививкой цивилизации? (Я думаю, никто ведь не заспорит, что мы начали нашу цивилизацию прямо с разврата?) Я бы желал услышать на этот счет что-нибудь утешительное. Я очень наклонен уверовать, что наш народ такая огромность, что в ней уничтожатся, сами собой, все новые мутные потоки, если только они откуда-нибудь выскочат и потекут. Вот на это давайте руку; давайте способствовать вместе, каждый «микроскопическим» своим действием, чтоб дело обошлось прямее и безошибочнее. Правда, мы сами-то не умеем тут ничего, а только «любим отечество», в средствах не согласимся и еще много раз поссоримся; но ведь если уж решено, что мы люди хорошие, то что бы там ни вышло, а ведь дело-то, под конец, наладится. Вот моя вера. Повторяю: тут двухсотлетняя отвычка от всякого дела и более ничего. Вот через эту-то отвычку мы и покончили наш «культурный период» тем, что повсеместно перестали понимать друг друга. Конечно, я говорю лишь о серьезных и искренних людях, – это они только не понимают друг друга; а спекулянты дело другое: те друг друга всегда понимали…

Мужик Марей

Но все эти professions de foi, я думаю, очень скучно читать, а потому расскажу один анекдот, впрочем, даже и не анекдот; так, одно лишь далекое воспоминание, которое мне почему-то очень хочется рассказать именно здесь и теперь, в заключение нашего трактата о народе. Мне было тогда всего лишь девять лет от роду… но нет, лучше я начну с того, когда мне было двадцать девять лет от роду.

Был второй день светлого праздника. В воздухе было тепло, небо голубое, солнце высокое, «теплое», яркое, но в душе моей было очень мрачно. Я скитался за казармами, смотрел, отсчитывая их, на пали крепкого острожного тына, но и считать мне их не хотелось, хотя было в привычку. Другой уже день по острогу «шел праздник»; каторжных

на работу не выводили, пьяных было множество, ругательства, ссоры начинались поминутно во всех углах. Безобразные, гадкие песни, майданы с картежной игрой под нарами, несколько уже избитых до полусмерти каторжных, за особое буйство, собственным судом товарищей и прикрытых на нарах тулупами, пока оживут и очнутся; несколько раз уже обнажавшиеся ножи, – все это, в два дня праздника, до болезни истерзало меня. Да и никогда не мог я вынести без отвращения пьяного народного разгула, а тут, в этом месте, особенно. В эти дни даже начальство в острог не заглядывало, не делало обысков, не искало вина, понимая, что надо же дать погулять, раз в год, даже и этим отверженцам и что иначе было бы хуже. Наконец в сердце моем загорелась злоба. Мне встретился поляк М-цкий, из политических; он мрачно посмотрел на меня, глаза его сверкнули и губы затряслись. «Je hais ces brigands!»,] – проскрежетал он мне вполголоса и прошел мимо. Я воротился в казарму, несмотря на то, что четверть часа тому выбежал из нее как полоумный, когда шесть человек здоровых мужиков бросились, все разом, на пьяного татарина Газина усмирять его и стали его бить; били они его нелепо, верблюда можно было убить такими побоями; но знали, что этого Геркулеса трудно убить, а потому били без опаски. Теперь, воротясь, я приметил в конце казармы, на нарах в углу, бесчувственного уже Газина почти без признаков жизни; он лежал прикрытый тулупом, и его все обходили молча: хоть и твердо надеялись, что завтра к утру очнется, «но с таких побоев, не ровен час, пожалуй, что и помрет человек». Я пробрался на свое место, против окна с железной решеткой, и лег навзничь, закинув руки за голову и закрыв глаза. Я любил так лежать: к спящему не пристанут, а меж тем можно мечтать и думать. Но мне не мечталось; сердце билось неспокойно, а в ушах звучали слова М-цкого: «Je hais ces brigands!» Впрочем, что же описывать впечатления; мне и теперь иногда снится это время по ночам, и у меня нет снов мучительнее. Может быть, заметят и то, что до сегодня я почти ни разу не заговаривал печатно о моей жизни в каторге; «Записки же из Мертвого дома» написал, пятнадцать лет назад, от лица вымышленного, от преступника, будто бы убившего свою жену. Кстати прибавлю как подробность, что с тех пор про меня очень многие думают и утверждают даже и теперь, что я сослан был за убийство жены моей.

Мало-помалу я и впрямь забылся и неприметно погрузился в воспоминания. Во все мои четыре года каторги я вспоминал беспрерывно

все мое прошедшее и, кажется, в воспоминаниях пережил всю мою прежнюю жизнь снова. Эти воспоминания вставали сами, я редко вызывал их по своей воле. Начиналось с какой-нибудь точки, черты иногда неприметной, и потом мало-помалу вырастало в цельную картину, в какое-нибудь сильное и цельное впечатление. Я анализировал эти впечатления, придавал новые черты уже давно прожитому и, главное, поправлял его, поправлял беспрерывно, в этом состояла вся забава моя. На этот раз мне вдруг припомнилось почему-то одно незаметное мгновение из моего первого детства, когда мне было всего девять лет от роду, – мгновенье, казалось бы, мною совершенно забытое; но я особенно любил тогда воспоминания из самого первого моего детства. Мне припомнился август месяц в нашей деревне: день сухой и ясный, но несколько холодный и ветреный; лето на исходе, и скоро надо ехать в Москву опять скучать всю зиму за французскими уроками, и мне так жалко покидать деревню. Я прошел за гумна и, спустившись в овраг, поднялся в Лоск – так назывался у нас густой кустарник по ту сторону оврага до самой рощи. И вот я забился гуще в кусты и слышу, как недалеко, шагах в тридцати, на поляне, одиноко пашет мужик. Я знаю, что он пашет круто в гору и лошадь идет трудно, и до меня изредка долетает его окрик: «Ну-ну!» Я почти всех наших мужиков знаю, но не знаю, который это теперь пашет, да мне и все равно, я весь погружен в мое дело, я тоже занят: я выламываю себе ореховый хлыст, чтоб стегать им лягушек; хлысты из орешника так красивы и так непрочны, куда против березовых. Занимают меня тоже букашки и жучки, я их сбираю, есть очень нарядные; люблю я тоже маленьких, проворных, красно-желтых ящериц, с черными пятнышками, но змеек боюсь. Впрочем, змейки попадаются гораздо реже ящериц. Грибов тут мало; за грибами надо идти в березняк, и я собираюсь отправиться. И ничего в жизни я так не любил, как лес с его грибами и дикими ягодами, с его букашками и птичками, ежиками и белками, с его столь любимым мною сырым запахом перетлевших листьев. И теперь даже, когда я пишу это, мне так и послышался запах нашего деревенского березняка: впечатления эти остаются на всю жизнь. Вдруг, среди глубокой тишины, я ясно и отчетливо услышал крик: «Волк бежит!» Я вскрикнул и вне себя от испуга, крича в голос, выбежал на поляну, прямо на пашущего мужика.

Это был наш мужик Марей. Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, – мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с

сильною проседью в темно-русой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, заслышав крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за его соху, а другою за его рукав, то он разглядел мой испуг.

– Волк бежит! – прокричал я, задыхаясь.

Он вскинул голову и невольно огляделся кругом, на мгновенье почти мне поверив.

– Где волк?

– Закричал… Кто-то закричал сейчас: «Волк бежит»… – пролепетал я.

– Что ты, что ты, какой волк, померещилось; вишь! Какому тут волку быть! – бормотал он, ободряя меня.

Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и, должно быть, был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойною улыбкою, видимо боясь и тревожась за меня.

– Ишь ведь испужался, ай-ай! – качал он головой. – Полно, родный. Ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

– Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись.

Но я не крестился; углы губ моих вздрагивали, и, кажется, это особенно его поразило. Он протянул тихонько свой толстый, с черным ногтем, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до вспрыгивавших моих губ.

– Ишь ведь, ай, – улыбнулся он мне какою-то материнскою и длинною улыбкой, – господи, да что это, ишь ведь, ай, ай!

Я понял наконец, что волка нет и что мне крик: «Волк бежит» – померещился. Крик был, впрочем, такой ясный и отчетливый, но такие крики (не об одних волках) мне уже раз или два и прежде мерещились, и я знал про то. (Потом, с детством, эти галлюсинации прошли.)

– Ну, я пойду, – сказал я, вопросительно и робко смотря на него.

– Ну и ступай, а я те вослед посмотрю. Уж я тебя волку не дам! – прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь, – ну, Христос с тобой, ну ступай. – И он перекрестил меня рукой и сам перекрестился.

Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все стоял с своей кобыленкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался. Мне, признаться, было немножко перед ним стыдно, что я так испугался, но шел я, все еще

очень побаиваясь волка, пока не поднялся на косогор оврага, до первой риги; тут испуг соскочил совсем, и вдруг откуда ни возьмись бросилась ко мне наша дворовая собака Волчок. С Волчком-то я уж вполне ободрился и обернулся в последний раз к Марею; лица его я уже не мог разглядеть ясно, но чувствовал, что он все точно так же мне ласково улыбается и кивает головой. Я махнул ему рукой, он махнул мне тоже и тронул кобыленку.

– Ну-ну! – послышался опять отдаленный окрик его, и кобыленка потянула опять свою соху.

Все это мне разом припомнилось, не знаю почему, но с удивительною точностью в подробностях. Я вдруг очнулся и присел на нарах и, помню, еще застал на лице моем тихую улыбку воспоминания. С минуту еще я продолжал припоминать.

Я тогда, придя домой от Марея, никому не рассказал о моем «приключении». Да и какое это было приключение? Да и об Марее я тогда очень скоро забыл. Встречаясь с ним потом изредка, я никогда даже с ним не заговаривал, не только про волка, да и ни об чем, и вдруг теперь, двадцать лет спустя, в Сибири, припомнил всю эту встречу с такою ясностью, до самой последней черты. Значит, залегла же она в душе моей неприметно, сама собой и без воли моей, и вдруг припомнилась тогда, когда было надо; припомнилась эта нежная, материнская улыбка бедного крепостного мужика, его кресты, его покачиванье головой: «Ишь ведь, испужался, малец!» И особенно этот толстый его, запачканный в земле палец, которым он тихо и с робкою нежностью прикоснулся к вздрагивавшим губам моим. Конечно, всякий бы ободрил ребенка, но тут в этой уединенной встрече случилось как бы что-то совсем другое, и если б я был собственным его сыном, он не мог бы посмотреть на меня сияющим более светлою любовью взглядом, а кто его заставлял? Был он собственный крепостной наш мужик, а я все же его барчонок; никто бы не узнал, как он ласкал меня, и не наградил за то. Любил он, что ли, так уж очень маленьких детей? Такие бывают. Встреча была уединенная, в пустом поле, и только Бог, может, видел сверху, каким глубоким и просвещенным человеческим чувством и какою тонкою, почти женственною нежностью может быть наполнено сердце иного грубого, зверски невежественного крепостного русского мужика, еще и не ждавшего, не гадавшего тогда о своей свободе. Скажите, не это ли разумел Константин Аксаков, говоря про высокое образование народа нашего?

И вот, когда я сошел с нар и огляделся кругом, помню, я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем. Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце. Встретил я в тот же вечер еще раз М-цкого. Несчастный! У него-то уж не могло быть воспоминаний ни об каких Мареях и никакого другого взгляда на этих людей, кроме «Je hais ces brigands!». Нет, эти поляки вынесли тогда более нашего!

Пушкин (очерк)

Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности

«Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа», – сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое. Да, в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое. Пушкин как раз приходит в самом начале правильного самосознания нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы, и появление его сильно способствует освещению темной дороги нашей новым направляющим светом. В этом-то смысле Пушкин есть пророчество и указание. Я делю деятельность нашего великого поэта на три периода. Говорю теперь не как литературный критик: касаясь творческой деятельности Пушкина, я хочу лишь разъяснить мою мысль о пророческом для нас значении его и что я в этом слове разумею. Замечу, однако же, мимоходом, что периоды деятельности Пушкина не имеют, кажется мне, твердых между собою границ. Начало «Онегина», например, принадлежит, по-моему, еще к первому периоду деятельности поэта, а кончается «Онегин» во втором периоде, когда Пушкин нашел уже свои идеалы в родной земле, воспринял и возлюбил их всецело своею любящею и прозорливою душой. Принято тоже говорить, что в первом периоде своей деятельности Пушкин подражал европейским поэтам. Парни, Андре Шенье и другим, особенно Байрону. Да, без сомнения, поэты Европы имели великое влияние на развитие его гения, да и сохраняли влияние это во всю его жизнь. Тем не менее даже самые

первые поэмы Пушкина были не одним лишь подражанием, так что и в них уже выразилась чрезвычайная самостоятельность его гения. В подражаниях никогда не появляется такой самостоятельности страдания и такой глубины самосознания, которые явил Пушкин, например, в «Цыганах» – поэме, которую я всецело отношу еще к первому периоду его творческой деятельности. Не говорю уже о творческой силе и о стремительности, которой не явилось бы столько, если б он только лишь подражал. В типе Алеко, герое поэмы «Цыганы», сказывается уже сильная и глубокая, совершенно русская мысль, выраженная потом в такой гармонической полноте в «Онегине», где почти тот же Алеко является уже не в фантастическом свете, а в осязаемо реальном и понятном виде. В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем. Отыскал же он его, конечно, не у Байрона только. Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество и еще долго, кажется, не исчезнут. И если они не ходят уже в наше время в цыганские таборы искать у цыган в их диком своеобразном быте своих мировых идеалов и успокоения на лоне природы от сбивчивой и нелепой жизни нашего русского – интеллигентного общества, то все равно ударяются в социализм, которого еще не было при Алеко, ходят с новою верой на другую ниву и работают на ней ревностно, веруя, как и Алеко, что достигнут в своем фантастическом делании целей своих и счастья не только для себя самого, но и всемирного. Ибо русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастие, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится, – конечно, пока дело только в теории. Это все тот же русский человек, только в разное время явившийся. Человек этот, повторяю, зародился как раз в начале второго столетия после великой петровской реформы, в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы. О, огромное большинство интеллигентных русских, и тогда, при Пушкине, как и теперь, в наше время, служили и служат мирно в чиновниках, в казне или на железных дорогах и в банках, или просто наживают разными средствами деньги, или даже и науками занимаются, читают лекции – и все это регулярно, лениво и мирно, с получением жалованья, с игрой в преферанс, безо

всякого поползновения бежать в цыганские таборы или куда-нибудь в места, более соответствующие нашему времени. Много-много что полиберальничают «с оттенком европейского социализма», но которому придан некоторый благодушный русский характер, – но ведь все это вопрос только времени. Что в том, что один еще и не начинал беспокоиться, а другой уже успел дойти до запертой двери и об нее крепко стукнулся лбом. Всех в свое время то же самое ожидает, если не выйдут на спасительную дорогу смиренного общения с народом. Да пусть и не всех ожидает это: довольно лишь «избранных», довольно лишь десятой доли забеспокоившихся, чтоб и остальному огромному большинству не видать чрез них покоя. Алеко, конечно, еще не умеет правильно высказать тоски своей: у него все это как-то еще отвлеченно, у него лишь тоска по природе, жалоба на светское общество, мировые стремления, плач о потерянной где-то и кем-то правде, которую он никак отыскать не может. Тут есть немножко Жан-Жака Руссо. В чем эта правда, где и в чем она могла бы явиться и когда именно она потеряна, конечно, он и сам не скажет, но страдает он искренно. Фантастический и нетерпеливый человек жаждет спасения пока лишь преимущественно от явлений внешних; да так и быть должно: «Правда, дескать, где-то вне его, может быть, где-то в других землях, европейских, например, с их твердым историческим строем, с их установившеюся общественною и гражданскою жизнью». И никогда-то он не поймет, что правда прежде всего внутри его самого, да и как понять ему это: он ведь в своей земле сам не свой, он уже целым веком отучен от труда, не имеет культуры, рос как институтка в закрытых стенах, обязанности исполнял странные и безотчетные по мере принадлежности к тому или другому из четырнадцати классов, на которые разделено образованное русское общество. Он пока всего только оторванная, носящаяся по воздуху былинка. И он это чувствует и этим страдает, и часто так мучительно! Ну и что же в том, что, принадлежа, может быть, к родовому дворянству и, даже весьма вероятно, обладая крепостными людьми, он позволил себе, по вольности своего дворянства, маленькую фантазийку прельститься людьми, живущими «без закона», и на время стал в цыганском таборе водить и показывать Мишку? Понятно, женщина, «дикая женщина», по выражению одного поэта,всего скорее могла подать ему надежду на исход тоски его, и он с легкомысленною, но страстною верой бросается к Земфире: «Вот, дескать, где исход мой, вот где, может

быть, мое счастье здесь, на лоне природы, далеко от света, здесь, у людей, у которых нет цивилизации и законов!» И что же оказывается: при первом столкновении своем с условиями этой дикой природы он не выдерживает и обагряет свои руки кровью. Не только для мировой гармонии, но даже и для цыган не пригодился несчастный мечтатель, и они выгоняют его – без отмщения, без злобы, величаво и простодушно:

Оставь нас, гордый человек;
Мы дики, нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним.

Все это, конечно, фантастично, но «гордый-то человек» реален и метко схвачен. В первый раз схвачен он у нас Пушкиным, и это надо запомнить. Именно, именно, чуть не по нем, и он злобно растерзает и казнит за свою обиду или, что даже удобнее, вспомнив о принадлежности своей к одному из четырнадцати классов, сам возопиет, может быть (ибо случалось и это), к закону, терзающему и казнящему, и призовет его, только бы отомщена была личная обида его. Нет, эта гениальная поэма не подражание! Тут уже подсказывается русское решение вопроса, «проклятого вопроса», по народной вере и правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве», вот это решение по народной правде и народному разуму. «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой – и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоем собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь наконец народ свой и святую правду его. Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд и требуешь жизни даром, даже и не предполагая, что за нее надобно заплатить». Это решение вопроса в поэме Пушкина уже сильно подсказано. Еще яснее выражено оно в «Евгении Онегине», поэме уже не фантастической, но осязательно реальной, в которой воплощена настоящая русская жизнь с такою творческою силой и с такою законченностию, какой и не бывало до Пушкина, да и после его, пожалуй.

Онегин приезжает из Петербурга – непременно из Петербурга, это

несомненно необходимо было в поэме, и Пушкин не мог упустить такой крупной реальной черты в биографии своего героя. Повторяю опять, это тот же Алеко, особенно потом, когда он восклицает в тоске:

Зачем, как тульский заседатель,
Я не лежу в параличе?

Но теперь, в начале поэмы он пока еще наполовину фат и светский человек, и слишком еще мало жил, чтоб успеть вполне разочароваться в жизни. Но и его уже начинает посещать и беспокоить

Бес благородный скуки тайной.[

В глуши, в сердце своей родины, он, конечно, не у себя, он не дома. Он не знает, что ему тут делать, и чувствует себя как бы у себя же в гостях. Впоследствии, когда он скитается в тоске по родной земле и по землям иностранным, он, как человек бесспорно умный и бесспорно искренний, еще более чувствует себя и у чужих себе самому чужим. Правда, и он любит родную землю, но ей не доверяет. Конечно, слыхал и об родных идеалах, но им не верит. Верит лишь в полную невозможность какой бы то ни было работы на родной ниве, а на верующих в эту возможность, – и тогда, как и теперь, немногих, – смотрит с грустною насмешкой. Ленского он убил просто от хандры, почем знать, может быть, от хандры по мировому идеалу, – это слишком по-нашему, это вероятно. Не такова Татьяна: это тип твердый, стоящий твердо на своей почве. Она глубже Онегина и, конечно, умнее его. Она уже одним благородным инстинктом своим предчувствует, где и в чем правда, что и выразилось в финале поэмы. Может быть, Пушкин даже лучше бы сделал, если бы назвал свою поэму именем Татьяны, а не Онегина, ибо бесспорно она главная героиня поэмы. Это положительный тип, а не отрицательный, это тип положительной красоты, это апофеоза русской женщины, и ей предназначил поэт высказать мысль поэмы в знаменитой сцене последней встречи Татьяны с Онегиным. Можно даже сказать, что такой красоты положительный тип русской женщины почти уже и не повторялся в нашей художественной литературе – кроме разве образа Лизы в «Дворянском гнезде» Тургенева. Но манера глядеть свысока сделала то, что Онегин совсем даже не узнал Татьяну, когда встретил ее в первый раз, в глуши, в скромном образе чистой, невинной девушки, так оробевшей пред ним с первого разу. Он не сумел отличить в бедной

девочке законченности и совершенства и действительно, может быть, принял ее за «нравственный эмбрион». Это она-то эмбрион, это после письма-то ее к Онегину! Если есть кто нравственный эмбрион в поэме, так это, конечно, он сам, Онегин, и это бесспорно. Да и совсем не мог он узнать ее: разве он знает душу человеческую? Это отвлеченный человек, это беспокойный мечтатель во всю его жизнь. Не узнал он ее и потом, в Петербурге, в образе знатной дамы, когда, по его же словам, в письме к Татьяне, «постигал душой все ее совершенства». Но это только слова: она прошла в его жизни мимо него не узнанная и не оцененная им; в том и трагедия их романа. О, если бы тогда, в деревне, при первой встрече с нею, прибыл туда же из Англии Чайльд-Гарольд или даже, как-нибудь, сам лорд Байрон и, заметив ее робкую, скромную прелесть, указал бы ему на нее, – о, Онегин тотчас же был бы поражен и удивлен, ибо в этих мировых страдальцах так много подчас лакейства духовного! Но этого не случилось, и искатель мировой гармонии, прочтя ей проповедь и поступив все-таки очень честно, отправился с мировою тоской своею и с пролитою в глупенькой злости кровью на руках своих скитаться по родине, не примечая ее, и, кипя здоровьем и силою, восклицать с проклятиями:

Я молод, жизнь во мне крепка,
Чего мне ждать, тоска, тоска!

Это поняла Татьяна. В бессмертных строфах романа поэт изобразил ее посетившею дом этого столь чудного и загадочного еще для нее человека. Я уже не говорю о художественности, недосягаемой красоте и глубине этих строф. Вот она в его кабинете, она разглядывает его книги, вещи, предметы, старается угадать по ним душу его, разгадать свою загадку, и «нравственный эмбрион» останавливается наконец в раздумье, со странною улыбкой, с предчувствием разрешения загадки, и губы ее тихо шепчут:

Уж не пародия ли он?

Да, она должна была прошептать это, она разгадала. В Петербурге, потом, спустя долго, при новой встрече их, она уже совершенно его знает. Кстати, кто сказал, что светская, придворная жизнь тлетворно коснулась ее души и что именно сан светской дамы и новые светские понятия были отчасти причиной отказа ее Онегину? Нет, это не так

было. Нет, это та же Таня, та же прежняя деревенская Таня! Она не испорчена, она, напротив, удручена этою пышною петербургскою жизнью, надломлена и страдает; она ненавидит свой сан светской дамы, и кто судит о ней иначе, тот совсем не понимает того, что хотел сказать Пушкин. И вот она твердо говорит Онегину:

Но я другому отдана
И буду век ему верна.

Высказала она это именно как русская женщина, в этом ее апофеоза. Она высказывает правду поэмы. О, я ни слова не скажу про ее религиозные убеждения, про взгляд на таинство брака – нет, этого я не коснусь. Но что же: потому ли она отказалась идти за ним, несмотря на то, что сама же сказала ему: «Я вас люблю», потому ли, что она, «как русская женщина» (а не южная или не французская какая-нибудь), не способна на смелый шаг, не в силах порвать свои путы, не в силах пожертвовать обаянием честей, богатства, светского своего значения, условиями добродетели? Нет, русская женщина смела. Русская женщина смело пойдет за тем, во что поверит, и она доказала это. Но она «другому отдана и будет век ему верна». Кому же, чему же верна? Каким это обязанностям? Этому-то старику генералу, которого она не может же любить, потому что любит Онегина, и за которого вышла потому только, что ее «с слезами заклинаний молила мать», а в обиженной, израненной душе ее было тогда лишь отчаяние и никакой надежды, никакого просвета? Да, верна этому генералу, ее мужу, честному человеку, ее любящему, ее уважающему и ею гордящемуся. Пусть ее «молила мать», но ведь она, а не кто другая, дала согласие, она ведь, она сама поклялась ему быть честною женой его. Пусть она вышла за него с отчаяния, но теперь он ее муж, и измена ее покроет его позором, стыдом и убьет его. А разве может человек основать свое счастье на несчастье другого? Счастье не в одних только наслаждениях любви, а и в высшей гармонии духа. Чем успокоить дух, если назади стоит нечестный, безжалостный, бесчеловечный поступок? Ей бежать из-за того только, что тут мое счастье? Но какое же может быть счастье, если оно основано на чужом несчастии? Позвольте, представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь

одно человеческое существо, мало того – пусть даже не столь достойное, смешное даже на иной взгляд существо, не Шекспира какого-нибудь, а просто честного старика, мужа молодой жены, в любовь которой он верит слепо, хотя сердца ее не знает вовсе, уважает ее, гордится ею, счастлив ею и покоен. И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить и на слезах этого обесчещенного старика возвести ваше здание! Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? Вот вопрос. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастие, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастие, остаться навеки счастливыми? Скажите, могла ли решить иначе Татьяна, с ее высокою душой, с ее сердцем, столь пострадавшим? Нет; чистая русская душа решает вот как: «Пусть, пусть я одна лишусь счастия, пусть мое несчастье безмерно сильнее, чем несчастье этого старика, пусть, наконец, никто и никогда, а этот старик тоже, не узнают моей жертвы и не оценят ее, но не хочу быть счастливою, загубив другого!» Тут трагедия, она и совершается, и перейти предела нельзя, уже поздно, и вот Татьяна отсылает Онегина. Скажут: да ведь несчастен же и Онегин; одного спасла, а другого погубила! Позвольте, тут другой вопрос, и даже, может быть, самый важный в поэме. Кстати, вопрос: почему Татьяна не пошла с Онегиным, имеет у нас, по крайней мере в литературе нашей, своего рода историю весьма характерную, а потому я и позволил себе так об этом вопросе распространиться. И всего характернее, что нравственное разрешение этого вопроса столь долго подвергалось у нас сомнению. Я вот как думаю: если бы Татьяна даже стала свободною, если б умер ее старый муж и она овдовела, то и тогда бы она не пошла за Онегиным. Надобно же понимать всю суть этого характера! Ведь она же видит, кто он такой: вечный скиталец увидал вдруг женщину, которою прежде пренебрег, в новой блестящей недосягаемой обстановке, – да ведь в этой обстановке-то, пожалуй, и вся суть дела. Ведь этой девочке, которую он чуть не презирал, теперь поклоняется свет – свет, этот страшный авторитет для Онегина, несмотря на все его мировые стремления, – вот ведь, вот почему он бросается к ней ослепленный! Вот мой идеал, восклицает он, вот мое спасение, вот исход тоски моей, я проглядел его, а «счастье было так возможно, так близко!». И как прежде Алеко

к Земфире, так и он устремляется к Татьяне, ища в новой причудливой фантазии всех своих разрешений. Да разве этого не видит в нем Татьяна, да разве она не разглядела его уже давно? Ведь она твердо знает, что он в сущности любит только свою новую фантазию, а не ее, смиренную, как и прежде, Татьяну! Она знает, что он принимает ее за что-то другое, а не за то, что она есть, что не ее даже он и любит, что, может быть, он и никого не любит, да и не способен даже кого-нибудь любить, несмотря на то, что так мучительно страдает! Любит фантазию, да ведь он и сам фантазия. Ведь если она пойдет за ним, то он завтра же разочаруется и взглянет на свое увлечение насмешливо. У него никакой почвы, это былинка, носимая ветром. Не такова она вовсе: у ней и в отчаянии и в страдальческом сознании, что погибла ее жизнь, все-таки есть нечто твердое и незыблемое, на что опирается ее душа. Это ее воспоминания детства, воспоминания родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь, – это «крест и тень ветвей над могилой ее бедной няни». О, эти воспоминания и прежние образы ей теперь всего драгоценнее, эти образы одни только и остались ей, но они-то и спасают ее душу от окончательного отчаяния. И этого немало, нет, тут уже многое, потому что тут целое основание, тут нечто незыблемое и неразрушимое. Тут соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею. А у него что есть и кто он такой? Не идти же ей за ним из сострадания, чтобы только потешить его, чтобы хоть на время из бесконечной любовной жалости подарить ему призрак счастья, твердо зная наперед, что он завтра же посмотрит на это счастье свое насмешливо. Нет, есть глубокие и твердые души, которые не могут сознательно отдать святыню свою на позор, хотя бы и из бесконечного сострадания. Нет, Татьяна не могла пойти за Онегиным.

Итак, в «Онегине», в этой бессмертной и недосягаемой поэме своей, Пушкин явился великим народным писателем, как до него никогда и никто. Он разом, самым метким, самым прозорливым образом отметил самую глубь нашей сути, нашего верхнего над народом стоящего общества. Отметив тип русского скитальца, скитальца до наших дней и в наши дни, первый угадав его гениальным чутьем своим, с историческою судьбой его и с огромным значением его и в нашей грядущей судьбе, рядом с ним поставив тип положительной и бесспорной красоты в лице русской женщины, Пушкин, и, конечно, тоже первый из писателей русских, провел пред нами в других произведениях этого периода

своей деятельности целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Главная красота этих типов в их правде, правде бесспорной и осязательной, так что отрицать их уже нельзя, они стоят, как изваянные. Еще раз напомню: говорю не как литературной критик, а потому и не стану разъяснять мысль мою особенно подробным литературным обсуждением этих гениальных произведений нашего поэта. О типе русского инока-летописца, например, можно было бы написать целую книгу, чтоб указать всю важность и все значение для нас этого величавого русского образа, отысканного Пушкиным в русской земле, им выведенного, им изваянного и поставленного пред нами теперь уже навеки в бесспорной, смиренной и величавой духовной красоте своей, как свидетельство того мощного духа народной жизни, который может выделять из себя образы такой неоспоримой правды. Тип этот дан, есть, его нельзя оспорить, сказать, что он выдумка, что он только фантазия и идеализация поэта. Вы созерцаете сами и соглашаетесь: да, это есть, стало быть, и дух народа, его создавший, есть, стало быть, и жизненная сила этого духа есть, и она велика и необъятна. Повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его духовную мощь, а коль вера, стало быть, и надежда, великая надежда за русского человека,

В надежде славы и добра
Гляжу вперед я без боязни, –

сказал сам поэт по другому поводу, но эти слова его можно прямо применить ко всей его национальной творческой деятельности. И никогда еще ни один русский писатель, ни прежде, ни после его, не соединялся так задушевно и родственно с народом своим, как Пушкин. О, у нас есть много знатоков народа нашего между писателями, и так талантливо, так метко и так любовно писавших о народе, а между тем если сравнить их с Пушкиным, то, право же, до сих пор, за одним, много что за двумя исключениями из самых позднейших последователей его, это лишь «господа», о народе пишущие. У самых талантливых из них, даже вот у этих двух исключений, о которых я сейчас упомянул, нет-нет, а и промелькнет вдруг нечто высокомерное, нечто из другого быта и мира, нечто желающее поднять народ до себя и осчастливить его этим поднятием. В Пушкине же есть именно что-то сроднившееся с народом взаправду, доходящее в нем почти до какого-то простодушнейшего

умиления. Возьмите Сказание о медведе и о том, как убил мужик его боярыню-медведицу, или припомните стихи:

Сват Иван, как пить мы станем,
и вы поймете, что я хочу сказать.

Все эти сокровища искусства и художественного прозрения оставлены нашим великим поэтом как бы в виде указания для будущих грядущих за ним художников, для будущих работников на этой же ниве. Положительно можно сказать: не было бы Пушкина, не было бы и последовавших за ним талантов. По крайней мере, не проявились бы они в такой силе и с такою ясностью, несмотря даже на великие их дарования, в какой удалось им выразиться впоследствии, уже в наши дни. Но не в поэзии лишь одной дело, не в художественном лишь творчестве: не было бы Пушкина, не определились бы, может быть, с такою непоколебимой силой (в какой это явилось потом, хотя все еще не у всех, а у очень лишь немногих) наша вера в нашу русскую самостоятельность, наша сознательная уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов. Этот подвиг Пушкина особенно выясняется, если вникнуть в то, что я называю третьим периодом его художественной деятельности.

* * *

Еще и еще раз повторю: эти периоды не имеют таких твердых границ. Некоторые из произведений даже этого третьего периода могли, например, явиться в самом начале поэтической деятельности нашего поэта, ибо Пушкин был всегда цельным, целокупным, так сказать, организмом, носившим в себе все свои зачатки разом, внутри себя, не воспринимая их извне. Внешность только будила в нем то, что было уже заключено во глубине души его. Но организм этот развивался, и периоды этого развития действительно можно обозначить и отметить, в каждом из них, его особый характер и постепенность вырождения одного периода из другого. Таким образом, к третьему периоду можно отнести тот разряд его произведений, в которых преимущественно засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении. Некоторые из этих произведений явились уже после смерти Пушкина. И в этот-то период своей деятельности наш поэт представляет собою нечто почти даже чудесное, неслыханное и невиданное до него нигде и ни у кого. В самом деле, в европейских литературах были

громадной величины художественные гении – Шекспиры, Сервантесы, Шиллеры. Но укажите хоть на одного из этих великих гениев, который бы обладал такою способностью всемирной отзывчивости, как наш Пушкин. И эту-то способность, главнейшую способность нашей национальности, он именно разделяет с народом нашим, и тем, главнейше, он и народный поэт. Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такой силой гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин. Напротив, обращаясь к чужим народностям, европейские поэты чаще всего перевоплощали их в свою же национальность и понимали по-своему. Даже у Шекспира его итальянцы, например, почти сплошь те же англичане. Пушкин лишь один изо всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность. Вот сцены из «Фауста», вот «Скупой рыцарь» и баллада «Жил на свете рыцарь бедный». Перечтите «Дон-Жуана», и если бы не было подписи Пушкина, вы бы никогда не узнали, что это написал не испанец. Какие глубокие, фантастические образы в поэме «Пир во время чумы»! Но в этих фантастических образах слышен гений Англии; эта чудесная песня о чуме героя поэмы, эта песня Мери со стихами:

Наших деток в шумной школе
Раздавались голоса,

Это английские песни, это тоска британского гения, его плач, его страдальческое предчувствие своего грядущего. Вспомните странные стихи:

Однажды странствуя среди долины дикой…

Это почти буквальное переложение первых трех страниц из странной мистической книги, написанной в прозе, одного древнего английского религиозного сектатора, – но разве это только переложение? В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ересиарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреоборимым стремлением и со всем безудержем мистического мечтания. Читая эти странные стихи, вам как бы слышится дух веков реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма, понятна становится, наконец, самая

история, и не мыслью только, а как будто вы сами там были, прошли мимо вооруженного стана сектантов, пели с ними их гимны, плакали с ними в их мистических восторгах и веровали вместе с ними в то, во что они поверили. Кстати: вот рядом с этим религиозным мистицизмом религиозные же строфы из Корана или «Подражания Корану»: разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана и меч его, простодушная величавость веры и грозная кровавая сила ее? А вот и древний мир, вот «Египетские ночи», вот эти земные боги, севшие над народом своим богами, уже презирающие гений народный и стремления его, уже не верящие в него более, ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в предсмертной скуке своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами, сладострастием насекомых, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца. Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо… ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк.

В самом деле, что такое для нас петровская реформа, и не в будущем только, а даже и в том, что уже было, произошло, что уже явилось воочию? Что означала для нас эта реформа? Ведь не была же она только для нас усвоением европейских костюмов, обычаев, изобретений и европейской науки. Вникнем, как дело было, поглядим пристальнее. Да, очень может быть, что Петр первоначально только в этом смысле и начал производить ее, то есть в смысле ближайше утилитарном, но впоследствии, в дальнейшем развитии им своей идеи, Петр несомненно

повиновался некоторому затаенному чутью, которое влекло его, в его деле, к целям будущим, несомненно огромнейшим, чем один только ближайший утилитаризм. Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм, – ощутив эту цель, опять-таки, конечно, повторяю это, бессознательно, но, однако же, и непосредственно и вполне жизненно. Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому! Мы не враждебно (как, казалось, должно бы было случиться), а дружественно, с полною любовию приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий, умея инстинктом, почти с самого первого шагу различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия, и тем уже выказали готовность и наклонность нашу, нам самим только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого арийского рода. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Если захотите вникнуть в нашу историю после петровской реформы, вы найдете уже следы и указания этой мысли, этого мечтания моего, если хотите, в характере общения нашего с европейскими племенами, даже в государственной политике нашей. Ибо что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой? Не думаю, чтоб от неумения лишь наших политиков это происходило. О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход

европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! Знаю, слишком знаю, что слова мои могут показаться восторженными, преувеличенными и фантастическими. Пусть, но я не раскаиваюсь, что их высказал. Этому надлежало быть высказанным, но особенно теперь, в минуту торжества нашего, в минуту чествования нашего великого гения, эту именно идею в художественной силе своей воплощавшего. Да и высказывалась уже эта мысль не раз, я ничуть не новое говорю. Главное, все это покажется самонадеянным: «Это нам-то, дескать, нашей-то нищей, нашей-то грубой земле такой удел? Это нам-то предназначено в человечестве высказать новое слово?» Что же, разве я про экономическую славу говорю, про славу меча или науки? Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил благословляя» Христос. Почему же нам не вместить последнего слова его? Да и сам он не в яслях ли родился? Повторяю: по крайней мере, мы уже можем указать на Пушкина, на всемирность и всечеловечность его гения. Ведь мог же он вместить чужие гении в душе своей, как родные. В искусстве, по крайней мере, в художественном творчестве, он проявил эту всемирность стремления русского духа неоспоримо, а в этом уже великое указание. Если наша мысль есть фантазия, то с Пушкиным есть, по крайней мере, на чем этой фантазии основаться. Если бы жил он дольше, может быть, явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть, успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят. Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но Бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем.

Исмагилов Рашид Фаатович

Родился 8 октября I960 г.

В 1983 году окончил дневное отделение юридического факультета Казанского государственного университета по специальности «Правоведение».

В 1991 году окончил Высшую коммерческую школу Академии внешней торговли СССР, Институт мировой экономики и торговли (г. Дублин, Ирландия) по программе МВА, магистр бизнес-администрирования.

В 1995 году окончил Академию народного хозяйства при Правительстве РФ, магистр государственного управления.

Ученая степень: доктор юридических наук, тема докторской диссертации «Экономическая безопасность России: теоретико-правовой анализ» (2000 год).

Ученое звание: профессор по кафедре «Теория государства и права»

После окончания университета работал старшим юрисконсультом, затем заместителем управляющего строительного треста № 49 Главзапстроя (1983-1989 гг.)

С 1989-1993 гг. – президент финансово-промышленной корпорации «Апекс».

С 1993-1995 гг. – депутат Государственной Думы первого созыва Федерального Собрания РФ, член комитета по бюджету, налогам, банкам и финансам.

С 1995-2002 гг. президент Института проблем региональной безопасности.

С 2002-2012 гг. – руководитель Северо-Западного отделения экспертно-консультационного совета при Председателе Счетной палаты РФ.

С 2002-2014 гг. – президент, Председатель Правления Ленинградской торгово-промышленной палаты.

С 2006-2012 гг. – вице-губернатор Ленинградской области – руководитель представительства Ленинградской области в Правительстве Российской Федерации.

Профессор Санкт-Петербургского университета МВД России.

Имеет государственные награды.

Награжден почетным знаком Торгово-промышленной палаты Российской Федерации, наградами других российских и международных организаций.

Автор более 70 научных работ.

Увлечения: литература, путешествия.

Женат, отец двух сыновей.

Автор и руководитель проекта – **Сальников Виктор Петрович,**
доктор юридических наук, профессор,
Заслуженный деятель науки Российской Федерации,
Почетный работник высшего профессионального образования
Российской Федерации

Научное издание

Рашид Фаатович Исмагилов,
доктор юридических наук, профессор

Курс лекций

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО и его влияние на развитие философии права

Вступительная статья:
В.П. Сальников, Д.В. Масленников.
Право как форма бытия: опыт прочтения Достоевского

Главный редактор О.П. Человечкова, к.ю.н.
Технический редактор, верстка Д.А. Ларин

Выход в свет 27.06.2017 г. Формат 60x84 $^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объём 22,0 п.л. Тираж 10000 экз.
Отпечатано с готового оригинал-макета авторов. Заказ № 237.

Фонд поддержки науки и образования в области
правоохранительной деятельности «Университет»
Санкт-Петербург, 198261, пр. Ветеранов, д. 114, корп. 1, лит. Б
Тел. (812)755-56-58, 970-00-25 E-mail: fonduniver@bk.ru www.fonduniver.ru