

В. В. БОРИСОВА

НАЦИОНАЛЬНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

(Проблема этноконфессионального единства и многообразия)

Из всех русских писателей Достоевский — самый русский и самый христианский.¹ Эту мысль Н. А. Бердяев, как известно, диалектически развернул, одновременно подчеркнув всечеловечность, обращенность великого художника ко всему миру, несмотря на порой кричащие противоречия между его христианским гуманизмом и не раз прорывавшейся ксенофобией.

Представляется, что истоки и исход этих противоречий в одинаковой степени определялись широтой национально-религиозных оснований творчества Достоевского, откликавшегося на самые разные проявления родной и чужой веры, своей и иной народности.

Яркими примерами художественной универсальности автора великого «пятикнижия» и «Дневника писателя», обусловленной развившейся способностью синтезировать различные этноконфессиональные и культурные источники, являются соединения, сопряжения разнообразных национальных и религиозных типов в «Записках из Мертвого дома», образов Христа, Магомета, Авраама в «Преступлении и наказании», единство библейско-коранического подтекста и национально-культурной проблематики в последующих романах и «фантастическом рассказе» «Сон смешного человека». Целый ряд сквозных для «Дневника писателя» и художественного творчества 70—80-х гг. «эмблем», символических образов «народа-богоносца», русского солдата Фомы Данилова и «общего» для иудейско-христианской веры «общечеловека» — доктора Гинденбурга (Герценштубе)² также подтверждает стремление и способность Достоевского к художественному обобщению и синтезу всего многообразия национально-исторических форм и способов искания Бога как нравственной цели и смысла жизни каждого человека, народа и человечества в целом.

«Како веруеши али вовсе не веруеши?» — этот главный, вековеч-

¹ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. Екатеринбург, 1991. С. 29, 136.

² См. об этом: Мондри Г. Доктор Герценштубе: «общечеловек» или идея растворения иудаизма в христианстве? // Мондри Г. Вновь раскрытые литературные пародии. М., 1995.

ный «достоевский» вопрос³ был обращен не только к русскому человеку и народу, но и к людям, народам другой веры, другой крови. Ни одним из полученных ответов писатель не пренебрег.

Так, изобразив старца Зосиму как «чистого, идеального христианина», и не строго ортодоксального, что сразу заметил Константин Леонтьев,⁴ Достоевский не случайно описал в келье старца множество разных изображений Богородицы: и на большой православной иконе, писанной до раскола, и на католическом кресте, и на заграничных гравюрах с великих итальянских художников прошлых столетий, и на простонародных русских литографиях, «продающихся за копейки на всех ярмарках» (14, 37). Эту национальную черту — жажду поклонения различным чудотворным иконам Божьей Матери разъяснил о. Павел Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины»⁵ как стихийно-бессознательное ощущение божественной синтетичности в русском народе, как его любовь к Богу и в особенности к Богородице во всех проявлениях.

Восхищаясь этой высотой духовной жизни русского народа, русской веры, Достоевский воспринимал ее не только исторически, но и метафизически. Именно так он отнесся к подвигу веры «замученного русского героя» Фомы Данилова, представив его как «эмблему», как «портрет», как «всецелое изображение» русской веры, как идеальное проявление национальной сущности, подтверждение ее уникальности и величия. Одновременно случай с Фомой Даниловым Достоевский использовал в качестве важнейшего аргумента для решения волновавших его в 70-е гг. религиозно-метафизических проблем единства и множественности конфессиональных позиций, их абсолютности и относительности, противостояния и совмещения. Размышляя на эту тему, писатель горячо и убежденно представил национально-народное исповедание веры как идеальное и универсальное относительно других оснований частной и общественной жизни своего времени.

Замечательно, что в такой постановке вопроса о русской вере Достоевский избежал искушения впасть в национальный и религиозный эгоизм, несмотря на первоначально сильный почвеннический пафос, который проявился в констатации избирательной оценки газетного факта со стороны разных сословий русского общества. По мнению писателя, поступок русского героя привлек положительное внимание и достойно обсуждался прежде всего «в народе», «у купцов», «у духовных», т. е. в самой почвенной среде. Сословия, оторвавшиеся от нее, не придали случаю с Фомой Даниловым особого значения, что Достоевского беспокоило и возмущало как выражение ущербности национально-религиозного сознания.

Таким образом, сочувственная или безразличная реакция разных представителей русского общества к отмеченному в газетах эпизоду

³ Л. И. Сараскина права, отметив, что именно этот вопрос задает роману Достоевского истинно «достоевские» же координаты (*Сараскина Л. «Бесы»: роман-предупреждение. М., 1990. С. 6.*)

⁴ См. об этом в комментарии к роману Достоевского — 15, 498.

⁵ *Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 369.*

представлялась Достоевскому весьма показательной, став своего рода лакмусовой бумажкой, позволившей обнаружить или полноту и естественность, или отсутствие и ущербность патриотических чувств и веры в каждом русском православном человеке. Отметим, что такое оценочное отношение, оценочный комментарий утвердились и в последнем романе.

Определив для себя поступок Фомы Данилова как идеальный, указав на сочувственную простонародную реакцию на него как на естественную, нормальную и тем самым свидетельствующую о сохранении нравственного здоровья и религиозной совести в русском народе, Достоевский с великой досадой и горечью отметил равнодушно-безразличное отношение к нему в культурном обществе, утратившем, по его мнению, способность откликаться на важные в национальном и религиозном плане события. Обращая своим страстным толкованием внимание публики на героический поступок Фомы Данилова, Достоевский побуждал читателей к аналогичным переживаниям, к своего рода национально-религиозной рефлексии, столь необходимой, на его взгляд, для самосознания своей веры и принадлежности к русскому народу.

С этой целью он провел смелую параллель, не боясь упреков со стороны либерально-демократической прессы в повторении средневековых предрассудков, между русским движением и походами крестоносцев: «...народ наш проявил (...) чрезвычайную силу духа: люди покидали свои дома и детей и шли умирать за веру, за угнетенных (...) точь-в-точь как первые крестоносцы девять столетий назад в Европе...» (25, 14). Но, несмотря на внешние исторические аналогии («освобождение братьев по вере» и возвращение «святых мест»), несмотря на провозглашение Фомы Данилова защитником и героем христианства, Достоевский не может быть назван «сторонником крестоносной идеи, т. е. не чем иным, как адвокатом идеи *насильственного* обращения в христианство».⁶ Высказываний в этом духе в «Дневнике писателя» нет; напротив, в самый разгар русско-турецкой войны Достоевский заявлял: «...русский, помогая славянину против турок, даже и в мысли не имеет стать врагом татарина и пойти на него войной» из-за религиозных побуждений (23, 125). И продолжал: «...я вовсе не хочу истреблять мусульманства, а лишь единоверца своего защитить... Помогая славянину, я не только не нападаю на веру татарина, но мне и до мусульманства-то самого турки нет дела: оставайся он мусульманином сколько хочет, лишь бы славян не трогал» (23, 126). Идеологом «крестоносного», «насильственного обращения в христианство» Достоевский не может быть призван и потому, что тяготел к нравственной постановке и нравственному решению восточного вопроса, что сближало его позицию с религиозно-философскими установками Вл. Соловьева (этот факт в иной, этноконфессиональной плоскости в связи с еврейским вопросом отмечает и сама Г. Мондри⁷).

Кроме того, при сравнении двух вариантов авторской интерпретации

⁶ См. выражение этой точки зрения в кн.: *Мондри Г. Вновь раскрытые литературные пародии*. С. 32. (Курсив мой. — В. Б.).

⁷ Там же. С. 45—50.

случая с Фомой Даниловым — публицистического и художественного — обнаруживается его определенная трансформация. В «Дневнике писателя» основные реалии газетного факта сохранены: прямо называются кипчаки, время и место происшествия, хотя заметна и житийная стилизация всего повествования, усилившаяся затем в «Братьях Карамазовых». В последнем романе «кипчаки» заменены обобщенным упоминанием «азиатов», вместо расстрела рассказывается о муках, аналогичных как житийной традиции, так и жестокостям современных Достоевскому турок.⁸ Фома Данилов «дал содрать с себя кожу и умер, славя и хваля Христа» (14, 117). Подобные изменения определили иной, в отличие от «Дневника писателя», жанровый характер повествования о Фоме Данилове как притчи о переходе в другую веру. Поэтому проблема смены вер приобретает в романе не узкоконфессиональное, а принципиально общее, религиозно-метафизическое значение, в свете которого она решается не как противостояние религиозных позиций, а как их взаимодействие и взаимодополнение.

Рассмотрим вначале смысл и суть авторского комментария в «Дневнике писателя», поскольку он первичен и тождествен функционально-художественному, развитому в «Братьях Карамазовых». Уже отмечалось, что в «Дневнике писателя» Фома Данилов характеризовался вначале в духе почвенничества как «великий русский», «народный», «национальный герой», а мусульмане-кипчаки, истязавшие русского солдата, — как «мучители рода христианского», «татары поганые» (25, 12). На поверхности такого публицистического комментария совершенно очевидно развитие фольклорно-мифологической, национально-исторической традиции со свойственным ей резко оценочным делением на «своих» и «чужих», «православных» и «некрещеных», или «басурман». В принципе опоры на эту традицию было достаточно для утверждения собственной веры и национального достоинства. Однако Достоевский, несмотря на свое почвенничество, пошел дальше, преодолевая определенную ограниченность национально-культурной установки и демонстрируя в конечном счете более широкие основания своего мироощущения. Это подтверждается постепенно проявляющимся в глубине подтекста парадоксальным совпадением разных, с первого взгляда совершенно противоположных, этноконфессиональных точек зрения в нравственной оценке подвига Фомы Данилова: русско-православной и азиатско-исламской.

Так, автор не жалеет эпитетов для выражения похвалы и уважения к мученику и герою веры: «поразительный поступок», «особенный», «великий», «чрезвычайный», «необыкновенный» и т. п., безмерно удивляясь и восхищаясь его нравственной силой как силой русской и народной. Здесь несомненно публицистическое усиление особой значимости разбираемого факта с единственной, как может показаться, целью представить его убедительным подтверждением уникальности и силы русского духа. Но, как обнаруживается, в авторском комментарии появляются новые акценты: Достоевский сумел выразить восхищение

⁸ См. в февральском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г. «анекдот о содранной со спины коже» (25, 41—44).

Фомой Даниловым не только с позиции русского и православного человека.⁹ При всем своем религиозном и патриотическом воодушевлении он обнаружил способность к восприятию и пониманию чужой точки зрения. Отсюда и эквивалентный по смыслу и нравственной оценке перевод, осуществленный писателем. Это не просто перевод русского слова «богатырь» тюркским «батыр», а перевод как переход с одной конфессионально-этнической точки зрения на другую, а именно — с русско-православной на азиатско-исламскую.

Встав на другую точку зрения, Достоевский отметил то же самое удивление и восхищение и с ее стороны: азиаты, «замучив его до смерти, удивились силе его духа и назвали его батырем, то есть по-русски богатырем» (25, 12).

То, что автор заметил эквивалентный характер оценки («батыр» — значит «богатырь», «национальный народный герой»), позволяет говорить о преодолении им ограниченности, узости «почвенного» кодекса морали и расширении национально-религиозного кругозора, его нравственных оснований.¹⁰ Преодоление оппозиции происходит в пушкинском духе — на основе синтеза и примирения двух точек зрения, двух взглядов, пересекающихся и совмещающихся во встречном движении друг к другу. Опыт разрешения оппозиции «христианство—ислам», опыт выхода из искушающей ситуации религиозного выбора, разбираемой в «Дневнике писателя» и в последнем романе, подтверждает эту приверженность Достоевского пушкинской традиции.

Противостояние, противопоставление религиозных позиций в нравственном смысле оказывается искусственным и ложным. Обе религии требуют веры в момент ее испытания: силы духа, нравственной стойкости, которую проявил Фома Данилов. Прояви он слабость, сомнение в своей вере, он вызвал бы презрение и мусульман. Религиозное противостояние преодолевается здесь единством нравственных понятий, обусловленным единством монотеистического принципа. Поэтому утверждение и убежденность в идеальности своей национальной веры не оборачиваются в конечном счете ревностью и ненавистью к чужой: сила и глубина веры, проявленная другими, воспринимается как дополнительный положительный аргумент в пользу незыблемости и абсолютности единых нравственно-религиозных отношений между человеком и Богом, не зависящих от вариативности и множественности форм их выражения. При этом ценность и значимость и своей, и чужой веры не подвергаются сомнению, хотя выражаются только в подтексте. Однако само наличие такого подтекста, естественно, не скрытого от автора, свидетельствует о становлении сознания самооценности, безусловности всякой веры как потенциального основания для преодоления религиозной ксенофобии.

Рассуждая о возможности «примирения» национального и общечеловеческого, писатель также пришел к аналогичному выводу: только

⁹ Здесь, по нашему мнению, Достоевский проявил пушкинскую способность «перевоплощаться вполне в чужую национальность», осваивать чужую точку зрения.

¹⁰ Н. Лосский считал эти процессы взаимосвязанными на пути восхождения к целостному идеалу (см.: *Лосский Н. О. Условия абсолютного добра.* М., 1991. С. 90).

самобытный и сильный национальный дух может отозваться в чужой душе и вызвать уважение и понимание; как только человек другой веры и крови увидит, что мы свою веру и свою национальность уважаем, «так тотчас же начнет и он нас самих уважать» (25, 23).

Художественным подтверждением публицистических выводов в «Дневнике писателя» стала функционально-поэтическая интерпретация эпизода с Фомой Даниловым в «Братьях Карамазовых». В этом романе также происходит столкновение многих точек зрения на поведение русского солдата. Только уже не на разных этноконфессиональных основаниях, а внутри одного — русского и православного миропонимания, соотнесенного, однако, с другими национально-религиозными вариантами. Поэтому определенное оценочное отношение к Фоме Данилову в последней книге Достоевского приобретает еще большую функциональную важность для характеристики героев, являясь своего рода проверкой, испытанием для них.

Каждый из них, так или иначе отзываясь на пересказанную слугой Григорием историю, как бы отвечает на вопрос «Како веруеши?» и определяет свое отношение к русскому народу. Для слуги Григория, купца Лукьянова, Алеши Карамазова, повествователя поступок Фомы Данилова — это подвиг, для Федора Павловича Карамазова — повод для «всегдашнего» кощунства, для Смердякова — возможность высказаться решительным образом по вопросу веры вслед за Иваном и за Иваном, не случайно обнаружившего чрезвычайное любопытство и серьезный интерес к его рассуждениям.

Среди перечисленных откликов особо выделяется реакция Смердякова как искушающая и провоцирующая, как наиболее противоположная по духу и смыслу — авторской позиции. Если для автора поступок Фомы идеален, в оценочном плане однозначен, то, по Смердякову, в религиозном поступке русского солдата «нет ни подвига, ни греха». Все критерии оказываются у него размыты и стерты, для него безразличен выбор веры, бессмысленно предпочтение своей веры чужой — и наоборот. Т. е. религиозное противостояние здесь тоже исчезает, но уже в результате разрушения самого нравственно-религиозного основания жизни. Значимость религиозного выбора снижается до «нуля» вместе с утратой ощущения ее самоценности и абсолютности.

Своим субъективно-относительным толкованием Смердяков испытывает, искушает обе веры: православную и Магометову, отрицает объективность и абсолютность нравственного содержания в них, сталкивая «христианскую собаку» с «поганим татаринном», в отличие от автора, сблизившего русского и мусульманина в единой положительной нравственной оценке веры. Смердяков жонглирует нравственными нормами обеих религий, подменяя и искажая их, подобно Родиону Раскольникову, который противопоставил идеал Христа Магомету и в итоге оказался невосприимчивым к их гуманистическому содержанию.¹¹ Все это — не что иное, как этический и религиозный релятивизм, утвер-

¹¹ См. об этом наш раздел «Синтетизм религиозно-мифологического подтекста в творчестве Ф. М. Достоевского (Библия и Коран)» // Творчество Ф. М. Достоевского: Искусство синтеза. Екатеринбург, 1991.

ждение зависимости религиозной морали, религиозной совести от субъективной точки зрения: «...я вполне уполномочен в том (религиозном выборе. — В. Б.) собственным рассудком, ибо никакого тут и греха не будет» (14, 118). «Коварный вопрос» о природе веры и морали Смердяковым решается корыстным образом, выгодным для оправдания любого поступка. Такая «кривда», «софизмы с совестью» привели Смердякова и Ивана Карамазова к отрицанию нравственного и религиозного абсолюта, стоящего как над православием, так и над исламом и объединяющего их.

Ситуация множественности вер для этих братьев Карамазовых оказалась ловушкой, из которой они не смогли выбраться. Для самого автора она также стала своеобразным испытанием, моментом кризиса веры, укрепившейся в итоге на новых, более широких основаниях.

Через своих героев Достоевский проверял самоценность и абсолютность собственной религиозной позиции в сравнении с другими. Не случайно вопрос об абсолютном или относительном значении религиозной морали, выступающей в разных этноконфессиональных вариантах, — один из главных в «Братьях Карамазовых», да и во всем «пятикнижии». Все герои так или иначе по-своему его решают. Дмитрий, которого «Бог» тоже «мучит», задумывается: «...как он будет добродетелен без Бога-то? (...) У меня одна добродетель, а у китайца другая — вещь, значит, относительная. Или нет? Или не относительная? Вопрос коварный (...) я две ночи не спал от этого» (15, 32).

Ущербность нравственно-религиозного релятивизма, публицически развенчанного в «Дневнике писателя», художественным образом — в романе «Братья Карамазовы», вполне раскрывается Достоевским на фоне православного идеала русского народа, сущность которого выражена просто: «Во что верую, то и исповедую». А именно: «Исповедую *едино* крещение во оставление грехов». Это очень важный момент в христианском сознании: отношение к крещению как к необратимому акту, изменяющему духовную природу человека. Креститься — все равно что родиться, это одинаково необратимо. Для Фомы Данилова, истинно православного и русского человека, невозможна измена Христу, родине и царю-батюшке. Внутренняя связь с ними для него естественна, невозможно от них откататься, невозможно перестать быть русским, переменить свое происхождение, свою кровь, свой род. Поэтому Фома Данилов говорит о своем христианском и одновременно патриотическом долге.

Может быть, именно сознание невозможности разорвать эту целостность, столкнувшееся со стремлением к «своеволию», вызывало у Смердякова ненависть ко всему русскому и народному: «Я всю Россию ненавижу...» (14, 205). Это самоубийственные слова, свидетельствующие об ущербности национально-религиозного самосознания, о разрушении определяющих человеческое существование основ. И напротив, органичность, цельность почвенного мироощущения, не поддающаяся никаким искушениям, признается Достоевским за идеальную черту, что он не раз подчеркивал, говоря о силе веры, о нравственной стойкости народа как о «даре великодушия»: это «есть дар вечный, стихийный, дар, родившийся вместе с народом». А восхищаясь «естественностью»

подвига Фомы Данилова, отметил «честность изумительную, первоначальную, стихийную» (27, 14, 15).

Таким образом, истинная вера становится необратимой в силу своей органической связи с другими природно-онтологическими атрибутами человеческого существования (родовым, национальным, историческим), которым она в свою очередь придает единственно возможный содержательный смысл и метафизическое оправдание. Поэтому, по Достоевскому, переход из одной веры в другую, как предпочтение одной — другой, принципиально невозможен.

Это подтверждается и духовным опытом Вл. Соловьева. Давний спор об отношениях русского философа с православием и католицизмом может быть разрешен с учетом близости и единства религиозно-философских исканий Вл. Соловьева и Достоевского. Точка зрения старых и новых авторов о совершившемся католическом эксперименте Соловьева¹² не случайно опровергается: «Из его печатных заявлений мы знаем, что он признавал единоличный переход в римское католичество так же, как и внешнюю унию, не только бесполезным, но даже и прямо вредным».¹³ Несомненно, речь идет о вреде и ущербе, причиняемых таким переходом личной вере. После всех своих «католических» путешествий философ признавался, что «вернулся в Россию, если можно так сказать, более православным, нежели как из нее уехал».¹⁴ Вернулся в Россию, вернулся к вере русского народа.

У Фомы Данилова такая вера — органическая, природная была. Поэтому он естественным для себя образом (другой веры у него не может быть, тогда не будет никакой) выдержал ее испытание, не поддался соблазну, искушению спасти себя ценой перехода из христианства в ислам. Его сознание себя как личности неотделимо от сознания принадлежности ко Христу, к России, к своему народу. Это все его. Обилие притяжательных местоимений символично: «своя вера», «своя обязанность», «свои дома», «свое время», «своя милость», «свои муки», «своя совесть» и т. д. Веры, воспринимаемой так, иначе не отнять, не переменить, как только содрал кожу. Русский народ это понимает и в это верит, а Смердяков нет. Поэтому Алеша Карамазов прав: «...у Смердякова совсем не русская вера» (14, 120). Поставив себя на место Фомы, Смердяков вывел другую, «отвратительную идею» корыстной веры. Но не отрицая веры вполне (есть в нем одна русская черта!), для себя делает ее невозможной. Ибо вера по расчету, «из выгоды», «ради красоты», «награды», «милости», «для виду» невозможна, это только имитация веры, ложная вера. Другими словами, вера с условием: «поверю, если...» невозможна.

Поэтому в момент испытания, когда, по словам Федора Павловича, «надо было веру свою показать», Смердякову выказывать нечего, он сам это сознает: «...коли бы я тогда веровал в самую во истину, как веровать надлежит, то тогда действительно было бы грешно, если бы

¹² См. об этом: *Хоружий С.* Проводы русского идеализма // Лит. газета. 1991. 18 сент. № 37. С. 13.

¹³ Цит. по: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев и его время. М., 1990. С. 359.

¹⁴ Там же. С. 360.

муки за свою веру не принял и в поганую Магометову веру перешел» (14, 121). Пытаясь утвердить корыстную веру на рациональных основаниях, Смердяков совершает ряд логических ошибок, несмотря на свою изощренную казуистику. Так, считая, что, отрекшись от веры, христианин уподобляется некрещеному „татарину поганому”, с которого у Бога будет другой спрос (14, 119), он допускает первую ошибку, заключающуюся в нарушении такого принципа веры, как необратимость акта крещения. Вторая ошибка состоит в том, что отрекшийся от веры христианин, т. е. оставшийся без веры, не подобен татарину, басурману, у того — своя вера. Третья ошибка связана с утверждением избирательного отношения Бога к разным верам, при том, что предполагается Его единство по отношению к ним. Соответственно Смердяков пытается утвердить и относительность религиозной морали. Эти нравственные софизмы Смердякова, в одинаковой степени мнимого родственника Магомета и человека «с совсем не русской верой», опровергаемы и отвергаемы постулатами обеих религий — как суфизма, так и православия. Согласно представлениям первого течения религиозно-философской мысли ислама, «человек живет в мире множественности, и только Бог — в мире единства».¹⁵ Аналогичные по духу ответы на смердяковские софизмы есть и в Новом Завете: «...один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:5); «По вере вашей да будет вам» (Мф. 9:29); «...все вы сыны Божии по вере во Христа» (Гал. 3:26). Достоевский, прекрасный и глубокий знаток Библии, навсегда запомнил и такую важную для себя мысль: «...верующие суть сыны Авраама» (Гал. 3:7). Как известно, сынами Авраама считают себя и иудеи, и мусульмане, и христиане.

Итак, рассмотрев две интерпретации одного события — публицистическую и художественную, можно заметить, что Фома Данилов и Смердяков представлены Достоевским как антиподы, противоположные варианты нравственно-религиозного и национального самоопределения. Их оценочная и композиционная альтернативность («казуистика» Смердякова была уже намечена в «Дневнике писателя») позволяет выявить некоторые сквозные и общие для публицистического и художественного творчества Достоевского национально-религиозные основания.

Важнейшее из них состоит в обнаруженной и принятой писателем единой для христианства и ислама нравственной почве монотеизма. С расширением почвенных устоев пришло и понимание абсолютности, универсальности и независимости нравственно-религиозного идеала от исторически-вариативных и множественных форм национальных вероисповеданий, через которые он тем не менее реализуется и проявляется. Этот единый для отдельных национально-религиозных кодексов морали нравственный знаменатель был найден Достоевским в диалектически широком, синтетическом контексте, в котором каждая национальная вера могла оцениваться и восприниматься как дробь целостного, универсального идеала. Обнаруженная православным писателем возможность «умножения» этноконфессиональных вариантов веры в единого

¹⁵ Шукуров Шариф. Что такое культура ислама? // Лит. газета. 1991. 5 июня. № 22. С. 14.

Бога, способность их синтезировать и воспринимать в универсальной целостности в соответствии с принципом единства через множественность и своего рода принципом дополнительности не случайно была в полной мере реализована именно Вл. Соловьевым, который, как никто другой, умел развивать внутренне присущие творчеству Достоевского идеи. Опираясь на него, молодой философ мечтал о реальном и свободном синтезе всех религий, «который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют...». Единственное, что при этом разрушается, — «это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть».¹⁶

Религиозное развитие философа в этом направлении — убедительное доказательство перспективности и открытости логики религиозно-философских исканий Достоевского. Преемственность и единство размышлений обоих мыслителей проявились в их глубоком взаимном интересе к традиционной для русской религиозной метафизики проблеме универсального и конкретно-исторического, национального значения христианства вообще и православия в частности. Каждый из них внес свой вклад в развитие национальной традиции, согласно которой православие всегда оценивалось как истинное христианство, как истинная церковь в отличие от других христианских конфессий.

Г. С. Померанц, также указав на связь прежде всего Достоевского с этой традицией, отметил, что в ней «торчит заноза ксенофобии».¹⁷ Но ни Хомяков, ни Достоевский, ни Соловьев не могут быть объявлены фанатиками, отрицавшими сокровенные связи Бога с остальным человечеством, находящимся вне православной церкви.¹⁸ А свойственные им живые противоречия вряд ли стоит объявлять тупиком и онтологическими заблуждениями русской мысли, которая естественным для себя образом исходила из почвы православия и в своем стремлении ко всечеловечности закономерно пришла к мессианству. Этот путь по-своему прошел и Достоевский. Итоги его ярко проявились как в «Братьях Карамазовых», так и в речи о Пушкине.

К сожалению, в отечественной науке закрепился комментарий, во многом отождествляющий авторскую позицию с «русской идеей», «русской верой» Шатова и не учитывающий эволюцию писателя после «Бесов». Эта ошибка, начавшаяся с неточного понимания высказываний героя, особенно очевидна у Дм. Мережковского, критика тонкого, но увлекавшегося собственными же конструкциями и схемами. Способности к синтезу в великом писателе он так и не признал, объявив формулу, выведенную Достоевским из русской веры Фомы Данилова, формулой не соединения, а разъединения (?!).¹⁹ Но многое Дм. Мережковский верно и глубоко подметил: «...невозможность (однозначно! — В. Б.) определить свою религию происходит у Достоевского не от бессилия религиозного сознания, а от противоречия между этим

¹⁶ Цит. по: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. С. 211.

¹⁷ Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 189.

¹⁸ См. об этом: Чернов Н. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. Париж, 1937.

¹⁹ Мережковский Д. С. Пророк русской революции // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. М., 1990. С. 95.

сознанием, которое во что бы то ни стало хочет быть православным, и бессознательными религиозными переживаниями, которые в православии не вмещаются».²⁰ Однако, указав на определенную широту религиозной позиции Достоевского, в своем комментарии романа «Бесы» Дм. Мережковский отождествил слово Шатова и слово автора о русском народе-богоносце, по сути сведя его к изложению религиозного национализма.

В отношении фанатика Шатова, высказавшегося с пеной на губах, такая оценка отчасти верна, в отношении самого Достоевского — не вполне. Хотя бы потому, что принцип единства Бога при множественности вер в Него стал в его творчестве своеобразным художественным критерием для различения истинной и ложной веры: одной — широкой, все включающей, а другой — узкой, все чужое исключающей. Шатов из единства истины Бога вывел только одну истинную веру и только один народ-богоносец, отвергнув все остальное многообразие национально-народных исканий Бога как ложное и противоречащее этому единству. Страстно защищая истину Бога от ставрогинского релятивизма, он впал в противоположный грех — национально-религиозный фанатизм. Обе позиции обернулись одинаковым безверием. Зараженный идеями Ставрогина, Шатов вынужден признаться: «Я... я буду веровать в Бога» (10, 201). Школярское повторение им избитой идеи не случайно раздражило Ставрогина: этот путь кризисной веры «учитель» уже прошел, зная, что будет в конце. Таким образом, ложная идея развенчивается генетически. Двойной композиционный параллелизм (Шатов—Ставрогин, Кириллов—Ставрогин) свидетельствует о художественной сознательности приема и невозможности отождествления автора с героем.

Логика «символа веры» Шатова подтверждает, что сознания только своей принадлежности к русскому народу-богоносцу недостаточно для настоящей веры. Бог не может замкнуть себя в одном народе. Об этом великолепно написал Г. С. Померанц в своей глубокой книге о Достоевском, но, к сожалению, даже он не «развел» автора с героем, утверждая, что «Дневник» продолжает мифотворчество, начатое Шатовым.²¹ Да, во многом: прежде всего на начальных этапах размышлений Достоевский повторяет и продолжает доводы Шатова, но кончает их иначе: идея первенства своего народа перед Богом сочетается у него в конечном счете с идеей самопожертвования и служения другим народам ради «выхода в полноту всеединства». Как видим, христианская возможность «первому» стать «последним» для русского народа Достоевским не отрицалась. Сближаясь с Шатовым в пафосе исключительности русской идеи о Боге, он разошелся с ним в понимании единства религиозной формы и содержания. В синтетической национально-религиозной концепции Достоевского непримиримые для Шатова противоположности совмещаются. «Бесовского» тупика писатель избежал благодаря спасительной логике иерархических связей между

²⁰ Там же.

²¹ Померанц Г. С. Открытость бездне. С. 192.

национальным, религиозным и нравственным началами, развернутой им в «Дневнике писателя».²²

В 1877 г. он высказался вполне определенно: идея нравственная предшествует национальной, сама исходя из веры. Почти та же самая логика обнаруживается в рассуждениях Шатова: искание Бога объявляется целью и смыслом духовной жизни всякого народа. «Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре» (10, 199). Но абсолютизация формы и степени напряженности религиозных отношений между отдельным народом и Богом привела героя к роковой ошибке: «У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро» (Там же). Без корысти, которая будет отличать Смердякова, Шатов тем не менее допустил возможность отождествления права на собственный путь к абсолютному различению добра и зла с «правом по-своему проводить это различие, лишая его общезначимости».²³ Рассуждая так, Шатов поставил под сомнение Бога как нравственный абсолют и в конечном счете — нравственный смысл искания Бога. Это немедленно обернулось языческой ущербностью его собственной религиозной позиции: ревнивой верой и любовью к своему Богу и нетерпимостью, непримиримостью к чужим богам. Избежав ловушки релятивизма, Шатов попал в другую — фанатизма.

Вряд ли автору хотелось оказаться в этих ловушках, понимаемых им как искушения веры. Хотя не случайно национально-религиозное мироощущение Достоевского выглядит таким напряженным, готовым, кажется, сорваться и порой срывающимся в одну из крайностей. Мучимый Богом, Достоевский остро сознавал внутреннюю противоречивость веры и любви к Нему, предполагающей каждый раз особые отношения, особую «экзистенциальную сопряженность»²⁴ между человеком и Богом, между народом и Богом, между человечеством и Богом. С каждым из них Бог заключает свой Завет. И Шатов прав, предполагая, что «Бог умирает для народа (а тем самым умирает и народ) в тот момент, когда он перестает обращаться к его личности, представляя ей особые требования, которые никто, кроме нее, не в состоянии выполнить».²⁵

Но вознеся народ до Бога и объявив его телом Божиим, т. е. дойдя до идеи Бога, Шатов остановился, не зная, как примирить ее с многообразием вер, как допустить, что *его* представление о Боге — одно среди многих. Полная универсализация религиозно-метафизического процесса оказалась ему не под силу. Сказать, что «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, *всех*» (20, 191), он не сумел. «Один Бог знает, кто *Он*, и не умирает от этого знания» (15, 336). Эта запись, сделанная Достоевским в черновиках «Братьев Карамазовых», — свидетельство не только глубины его религиозно-философских размышлений и самосознания ограниченных эмпирических возможностей искания Бога, но и признание особой метафизической природы,

²² Не случайно он представляет ее после речи о Пушкине — 26, 165.

²³ Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1989. С. 264.

²⁴ Там же. С. 263.

²⁵ Там же.

тайны Бога, которую он, так же как и тайну человека, всю жизнь разгадывал.

Г. С. Померанц с чрезвычайной тонкостью и интуицией заметил, что писатель не случайно выразил свое исповедание веры через Ставрогина и Шатова. «Здесь есть какая-то мысль».²⁶ Через своих героев Достоевский проверял, испытывал свою веру, выступая бесстрашным религиозным экспериментатором и модернистом, способным обновить религиозную форму и расширить ее содержание. Крайняя духовная смелость позволила ему объявить о православии как идее, «не изменяя, однако же, ему вовсе» (23, 58). «То есть отчасти изменяя. До какой степени?».²⁷ Видимо, можно догадываться, исходя из художественной практики писателя, что до степени, допускающей за Богом, как за идеей, множественность воплощений. Идея Бога заключается в народе, как содержание в форме. Именно так сформулировал это Вл. Соловьев: «Мы относимся к божеству как форма к содержанию».²⁸ Идея абсолютна, а форма множественна, вариативна. «Логика духовного открытия, совершенного Достоевским, ведет к любовному вниманию ко всем великим религиям».²⁹ В своей публицистической и житейской практике Достоевский, как известно, не всегда ее придерживался. Но как религиозный мыслитель и художник он вполне ее реализовал, подготовив взлет русской религиозно-философской мысли конца XIX—начала XX в., открывшей, что «все народы (...) призваны быть богоносцами»,³⁰ но идеал национального мессианства приобретает положительное значение лишь в том случае, если он имеет универсальную форму.

Таким образом, сама включенность Достоевского в классическую традицию русской религиозной философии говорит о действительно глубокой национальной укорененности его нравственно-религиозных исканий. И как никто другой в ряду предшественников, спутников и последователей он развил «русскую идею» до универсальной и мировой, вслед за Пушкиным дал импульс к превращению внутренне ограниченного, обособленного, замкнутого, закрытого русского православия в открытое, универсальное вероисповедание, возрождающее дух первоначально неделимого христианства, в котором «нет ни эллина, ни иудея».³¹ Такое русское православие стало для Достоевского, как и для всей русской классической литературы, основой и мерилom положительного отношения ко всем другим народам и верам сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному идеалу.

²⁶ Померанц Г. С. Открытость бездне. С. 182.

²⁷ Там же. С. 184.

²⁸ Соловьев Вл. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 252.

²⁹ Померанц Г. С. Открытость бездне. С. 188.

³⁰ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 325.

³¹ С. Франк в своей глубокой работе «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» писал, что, «несмотря на высокую оценку русского православия и личную сердечную преданность ему», Пушкин сознавал вред для России ее обособленного православного существования, сожалея, что «схизма отделила нас от остальной Европы». Цит. по: Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 462. Эта разомкнутость, открытость русского православного мироощущения, присущая и Достоевскому, прекрасно передана художником Н. И. Предеиным, оформившим обложку книги «Творчество Ф. М. Достоевского: Искусство синтеза».