

И. И. ЕВЛАМПИЕВ*

СМЫСЛ «РУССКОЙ ИДЕИ» В ПОЗДНЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО («ПОДРОСТОК», «ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ»)

Ключевые слова: «русская идея», настоящее христианство, самосовершенствование человека, культура.

Пушкинская речь и рассуждения Версилова из романа «Подросток» позволяют утверждать, что в «русской идее» Достоевский мыслит в качестве главного не религиозное, а культурное слагаемое. Смысл «русской идеи», т. е. предназначения России в истории, в том, чтобы сохранять убеждение в бесконечной ценности для человечества культуры и культурного творчества, выражающих процесс самосовершенствования человека.

Проблему исторического значения России Достоевский начал разрабатывать в начале 1860-х гг. в статьях, опубликованных в журнале «Время», и затем постоянно возвращался к ней — и в «Дневнике писателя» и в своих главных романах. Этой теме целиком посвящены два последних, предсмертных выпуска «Дневника писателя», вышедших из печати в августе 1880 и в январе 1881 г. Может показаться, что Достоевский успел высказаться по этой теме достаточно ясно и определенно. Действительно, в Пушкинской речи Достоевский четко формулирует смысл превосходства русского народа над западными: он утверждает, что наша «всемирная отзывчивость» помогает понять и в необходимой степени принять любое национальное мировоззрение, показать возможность синтеза, и благодаря этому открывает для народов путь к братству и общечеловеческому единению. К этому первому пункту воззрений Достоевского добавляется второй, связывающий качество «всемирной отзывчивости» с характерной для русского народа религиозностью: западные народы давно утратили подлинную христианскую веру и не знают Христа, русский же народ сохранил лик Христа и подлинную христианскую религиозность, на основе которой и можно будет создать будущее общечеловеческое братство. Наконец, в последнем выпуске «Дневника писателя» Достоевский констатирует: «...народ

* Игорь Иванович Евлампиев, д-р филос. наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета — yevlampiev@mail.ru.

русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В *сущности* в народе нашем кроме этой “идеи” и нет никакой, и всё из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. <...> кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего» (27, 18–19).

Казалось бы, из всего сказанного следует, что «русская идея» в ее понимании Достоевским сводится к провозглашению русского православия в качестве единственной истинной формы христианства, при этом историческое предназначение России заключается в распространении этой истинной формы на все западные народы. При такой интерпретации позднего мировоззрения Достоевского оно оказывается очень похожим на историческую концепцию Ф.И. Тютчева. Подробное обоснование этого сходства содержится в книге А.С. Гачевой, в которой, в частности, доказывается, что именно Тютчев был прообразом Версилова из романа «Подросток»¹.

На наш взгляд, этот подход является слишком прямолинейным, он не учитывает некоторые важные аспекты мировоззрения писателя, которые делают его более сложным и неоднозначным, чем описанная схема². Внимательное прочтение текстов Достоевского, описывающих соотношение России и Запада в истории, позволяет создать совершенно иной образ «русской идеи», причем наиболее важным здесь оказывается выявление ее *разных слагаемых*.

Культурное слагаемое «русской идеи»

Прежде всего нужно обратить внимание на факт, который лежит на поверхности, но которому, как ни странно, не придают должного значения при рассуждениях о том, как Достоевский понимал историческое предназначение России. Строго говоря, идея «всемирной отзывчивости» в Пушкинской речи наиболее подробно и прямо разъясняется именно на примере творчества Пушкина и только затем переносится на весь русский народ³. В творчестве Пушкина, утверждает Достоевский,

¹ См.: Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 380–415. Гораздо более детальный анализ «русской идеи» Достоевского дает Б.Н. Тихомиров, однако и он приходит к выводу, что главный ее смысл заключен в сохранении православия русским народом (Тихомиров Б.Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность». «Русская идея» в творчестве Достоевского // Тихомиров Б.Н. «...я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012. С. 161–190).

² Подробнее см.: Сакантис А., Евлампиев И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 35–50.

³ Уже было замечено, что идеи «всемирной отзывчивости» и «всечеловечности»

«есть та особая характернейшая и не встречаемая кроме него нигде и ни у кого черта художественного гения — способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного» (26, 130). Подчеркнем, что здесь речь идет о способности русского *художественного гения* перевоплощаться в *художественные гении* чужих наций. В последующих своих рассуждениях Достоевский утверждает, что это качество свойственно народу в целом, но каждый раз, когда он хочет разъяснить его смысл, он снова обращается к Пушкину и к другим представителям культурного слоя: «Я говорю <...> 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» (26, 148; курсив мой. — И. Е.).

Конечно, для Достоевского Пушкин — глубоко народный художник, и именно это позволяет перенести «всемирную отзывчивость», как свойство художественного гения, на весь русский народ. «Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности, по крайней мере в своей деятельности, в деятельности художника. Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее во всё двухсотлетие с петровской реформы не раз» (26, 131). Как видно из этой цитаты, Достоевский не сомневается, что народ может выражать и уже выражал свою «всемирную отзывчивость» в формах, которые не совпадают с тем, как ее выражает художник. Этот пункт проницательно подметил А. Д. Градовский, и в статье, критикующей речь Достоевского с либеральных, западных позиций, указал на то, что исторические примеры проявления русским народом своей «всемирной отзывчивости» и «служения» интересам всей Европы — в первую очередь, победа над Наполеоном и основание консервативного Священного союза — вызвали ненависть европейских народов к России, т. е. вовсе не вели к «всепримирению». Достоевский в своем ответе Градовскому был вынужден признать правоту этой критики, он согласился, что «служение» народа европейским интересам в духе «всемирной отзывчивости» еще не проявилось в позитивной и адекватной форме, и пока нужно отметить только сам «факт служения», хотя «факт служения и то, *как* мы служили, — два дела совсем разные» (26, 171). Это утверждение чрезвычайно важно, поскольку через него Достоевский признает, что в истории вплоть до наших дней адекватной и значимой формами «отзывчиво-

Достоевский мог позаимствовать из немецкой философии, где под таким углом рассматривалось творчество Гёте; см., напр.: *Викторович В. А.* Четыре вопроса к Пушкинской речи // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2005. Т. 17. С. 286–287.

сти» являлась только деятельность художественных гениев и «даровитых людей», т. е. *деятельность людей культурного слоя*.

В связи с этим выводом нужно констатировать, что в тексте Пушкинской речи есть принципиальная двусмысленность, которая мешает правильному пониманию выраженных в ней идей. С одной стороны, Достоевский несколько раз очень резко говорит о противоречии, существующем между интеллигенцией, «высшим слоем» России и самим русским народом, который в его отделенности от «высшего слоя» есть, по убеждению писателя, «такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть» (26, 132). Но, с другой стороны, как уже было отмечено, приводя конкретные положительные примеры «всемирной отзывчивости» народа, он указывает все-таки *только* на представителей «высшего слоя», прежде всего на Пушкина и на героиню, созданную воображением Пушкина, — на Татьяну Ларину, которую также нужно отнести к «высшему слою», а не собственно к народу (если уж проводить между ними столь резкое различие, какое проводит Достоевский). Правильно понять рассуждения Достоевского можно, только если признать, что в «высшем слое», в интеллигенции, он видит два очень разных слагаемых, две части: одна часть оторвана от народа и пытается навязать ему «формальную» европейскость, которая только вредит ему; вторая часть, наоборот, слита с народом, выражает его глубинные устремления (которые он сам еще ясно не понимает) и стремится к «братским» отношениям со всеми европейскими народами. Только так можно разрешить очевидное противоречие в рассуждениях писателя о европейских устремлениях интеллигенции: сначала он резко критикует интеллигенцию, оторванную от народа, за ее стремление навязать народу чуждые ему формы европейского быта, а затем признает абсолютную ценность Европы для «настоящего русского», который, безусловно, сам является представителем интеллигенции. «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» (26, 147). И далее, в финале своей речи, Достоевский формулирует итоговую мысль о том, что для него значит быть «настоящим русским»: «...стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью 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!» (26, 148). Совершенно очевидно, что «настоящий русский» в этом контексте — вовсе не мужик в «сером зипуне», а человек «высшего слоя», точнее, той его части, которая находится в единстве с народом и, значит, может нести народу истинные, а не мнимые европейские ценности. Мы вновь

приходим к выводу, что в качестве носителя идеи «всемирной отзывчивости» в речи Достоевского мы *не можем видеть собственно народ*, таким носителем является «здоровая» часть интеллигенции, укорененная в народной почве и выражающая те устремления народа, которые еще неясны ему самому.

Здесь уместно вспомнить, что та система представлений об историческом предназначении России, которая выражена в Пушкинской речи, уже была сформулирована в предшествующем творчестве Достоевского — в рассуждениях Версилова (роман «Подросток»), в которых он характеризует себя как «русского европейца» (т. е. как *подлинного европейца*). «Исповедь» Версилова перед сыном Аркадием, в которой возникает упомянутое понятие, уже неоднократно становилась предметом детального рассмотрения, однако в контексте проведенного нами анализа Пушкинской речи в ней можно обнаружить важные скрытые смыслы.

«У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, — тип всемирного боления за всех. Это — тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек — может, более, может, менее, — но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу» (13, 376). Версилов говорит о чувстве «всемирного боления за всех», но чуть раньше приведенных слов он говорит, что является носителем «высшей русской культурной мысли» (т. е., по существу, носителем «русской идеи», о которой мы говорим), и эта мысль есть «всепримирение идей». Соединение «всемирного боления за всех» с «всепримирением идей» вполне сопоставимо по своему смыслу с качеством «всемирной отзывчивости», в обоих случаях имеется в виду стремление к соединению высших идей всех народов в органическое единство, центром которого является русский народ со своим идеалом братства. При этом в разительном отличии от Пушкинской речи, где было не вполне ясно, кто является носителем качества «всемирной отзывчивости» и соответствующей этому качеству идеи, в исповеди Версилова все акценты расставлены предельно четко: этим носителем является «высший культурный слой народа русского», включающий в себя всего лишь «тысячу человек». Здесь, конечно, не отрицается, что указанная «тысяча» выражает глубинные устремления народа, но в контексте рассуждений Версилова этот факт имеет гораздо меньшее значение, чем принципиальная *неспособность* народа как такового понять и выразить это свое устремление; именно поэтому так важно существование «высшего культурного слоя», который имеет полное право говорить от имени народа.

Еще более важно заметить, что Достоевский совершенно определенно делает акцент на *культурной*, а не на религиозной или политической сущности той идеи, которую выражает Версилов и вся его «тысяча». Излагая свою «высшую культурную мысль», Версилов говорит

о себе как о «русском европейце» и затем поясняет смысл этого понятия: «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль» (13, 377). Здесь самое важное — это отождествление Версильевым себя с *древним греком*. В контексте рассуждений о франко-прусской войне 1870–1871 гг., о Парижской коммуне 1871 г., об общей ситуации в Европе, когда произошло не только разделение наций и ожесточенная борьба между ними, но вышло на первый план политической жизни противостояние классов, упоминание древнего грека в ряду европейских народов выглядит очень странно, кажется, что это чуть ли не ошибка писателя. Однако именно с помощью таких якобы случайных «ошибок» и «оговорок» Достоевский часто выражает самые глубокие и сложные смыслы своих философских рассуждений. На деле этот «древний грек», появившийся в определении «русского европейца», мгновенно выводит это понятие из политической сферы в более общую и важную *сферу культуры*. Ведь Древняя Греция — это универсальный, незаменимый исток европейской культуры; если бы Версильев отождествлял себя только с современными ему народами, во всем несовершенстве их исторического положения, он не мог бы претендовать на то, чтобы выражать *европейскую идею во всей ее полноте*. Ибо европейская идея — это *идея культуры, бесконечного культурного творчества, во всем богатстве его исторических проявлений*. Европа для Версильева — это не совокупность современных государств и народов, а целостное многообразие культуры в ее существовании от «древнего грека» до настоящего дня.

Благодаря такому уточнению подлинной сущности Европы проясняется смысл ее ценности для каждого «настоящего русского»: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их — мне милей, чем Россия. О, русским дорожи эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим! У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями...» (13, 377).

Последняя фраза в этом признании дает ответ на вопрос о причинах, по которым современных европейцев Версильев отказывается считать *подлинными* европейцами — именно потому, что они изменили идее абсолютной ценности культуры, т. е. *европейской идее* в ее главной сущности; перестав быть европейцами, они превратились

в эгоистичных и меркантильных французов, немцев, англичан и т. д. «Там консерватор всего только борется за существование; да и петролейщик лезет лишь из-за права на кусок. Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы!» (13, 377). Здесь в рассуждениях Версилова точно выражен важнейший тезис исторической концепции Достоевского о «служении» России и русского народа Европе: правильная форма такого служения, в отличие от его неправильных форм, связанных с политической сферой (о чем говорится в Пушкинской речи), является жизнь для «мысли», а не для «куска», т. е. жизнь ради культуры, наполненной высшими духовными смыслами, а не ради материальных ценностей. Ясно, что эту правильную форму служения реализует не весь русский народ, а его «высший культурный слой», который и олицетворяет Версиров.

Наконец, и причины гибели Европы, которую пророчески предвещает Достоевский — и в рассуждениях Версилова и в своей собственной речи, посвященной Пушкину, — также проистекают из сферы культуры. Европа потому движется к своей гибели, к своему «закату», который символически предстал Версирову в его сне, что в последние столетия она изменила своей сущности, своей идее, и на место духовной ценности культуры поместила эгоистические материальные ценности, что привело к распаду единого культурного пространства на враждебно настроенные друг к другу народы, борющиеся за право на «кусок».

В рамках выстроенной нами логики религиозная составляющая исторических представлений Достоевского должна быть признана безусловно вторичной. Ведь отождествляя себя и с современными европейскими народами, и с *древним греком*, Версиров очевидно выходит за рамки собственно христианства, поскольку европейская культура в ее истоках и в ее всеобщем историческом значении *шире христианства* и не сводится к последнему. Тем не менее проведение резкой границы между европейской культурой и христианством в свою очередь оказывается невозможным; все ее высшие достижения (в том числе и творчество Пушкина) все-таки немислимы без христианского основания. Не случайно и Версиров в заключение своей исповеди перед Аркадием прямо обращается к религиозной идее и к образу Христа, без которого, по его собственным словам, он не мог обойтись. Поэтому соотношение культурного и религиозного измерений идей Достоевского требует более подробного рассмотрения, особенно в Пушкинской речи, где, как может показаться, второе измерение превалирует над первым.

Зависимость религиозной составляющей «русской идеи» от культурной

Можно сказать, что читателям и исследователям Достоевского чрезвычайно повезло, что сразу после произнесения им Пушкинской речи у него обнаружился оппонент, резко выступивший против главных положений речи и поспешивший опубликовать свои возражения. Эти возражения задели Достоевского, в них он увидел отражение характерных идейных тенденций своего времени, поэтому при публикации речи в единственном выпуске «Дневника писателя» за август 1880 г. он добавил к ней свой комментарий, полемически заостренный против критики упомянутого оппонента, известного правоведа и публициста либерального толка Александра Градовского. Последний прямо обращается к главному пункту своих расхождений с Достоевским — к роли религии и религиозных убеждений в историческом развитии общества. Из всех идей Достоевского, которые он увидел в Пушкинской речи, он выделяет утверждение, что главным фактором развития общества является упрочение и углубление христианской веры в каждом человеке, которая означает «личное самосовершенствование в духе христианской любви» (26, 161). Нужно отметить, что в Пушкинской речи нет этого тезиса в прямом выражении. Говоря об образе Христа, сохраняющемся в русском народе, Достоевский сводит глубину подлинных христианских верований к идее *братства*, а не к идеалу *личного самосовершенствования* в духе христианской любви. Тем не менее он не возражает против такой замены и рассуждает так, словно в основе его позиции действительно лежит «личное самосовершенствование в духе христианской любви». Можно было бы признать это понятие близким к «братству», если бы в последующем изложении Достоевский не опустил последние слова и не стал говорить о «личном самосовершенствовании» как таковом, а это уже совсем не то же самое, что «братство». Получается, что именно Градовский, немного изменив формулировку центрального тезиса Достоевского, подтолкнул его к уже по-настоящему существенному изменению высказанной ранее точки зрения.

Впрочем, Градовский формулирует это убеждение Достоевского только для того, чтобы решительно не согласиться с ним: он утверждает, что идеал личного самосовершенствования не в состоянии привести к совершенствованию общества в целом. Гораздо более важным и для социума и для личности, по мнению Градовского, является внедрение совершенных «общественных учреждений», под каковыми подразумеваются основные институты западной демократии (представительные органы, независимая судебная система и т. п.). Он пытается наглядно показать нелепость точки зрения Достоевского с помощью такого воображаемого примера: «Предположим, что начиная с 1800 года ряд проповедников христианской любви и смирения принялся бы улучшать нравственность Коробочек и Собакевичей. Можно ли предположить, чтоб

они достигли отмены крепостного права, чтоб не нужно было *властного* слова для устранения этого “явления”? Напротив, Коробочка стала бы доказывать, что она истинная христианка и настоящая “мать” своих крестьян, и пребыла бы в этом убеждении, несмотря на все доводы проповедника...» (26, 162). Градовский делает вывод, что при любой силе христианских убеждений в отдельных личностях они неспособны устранить такое позорное явление, как крепостное право; для его отмены нужны политические меры, изменяющие всю структуру общества.

Однако Достоевский оборачивает этот пример против своего оппонента, замечая, что тот не понял всю степень отличия его понимания христианства от того, что под этим именем понимает большинство: «...если б только Коробочка стала и могла стать *настоящей*, совершенной уже христианкой, то крепостного права в ее поместье уже не существовало бы вовсе, так что и хлопотать бы не о чем было, несмотря на то, что все крепостные акты и купчие оставались бы у ней по-прежнему в сундуке. <...> говоря о новых проповедниках христианства, вы разумеете хоть и прежнее по сути своей христианство, но усиленное, *совершенное*, так сказать, уже дошедшее до своего идеала? Ну какие же тогда рабы и какие же господа, помилуйте! Надо же понимать хоть сколько-нибудь христианство! И какое дело тогда Коробочке, совершенной уже христианке, крепостные или некрепостные ее крестьяне? Она им “мать”, настоящая уже мать, и “мать” тотчас же бы упразднила прежнюю “барыню”. Это само собою бы случилось. Прежняя барыня и прежний раб исчезли бы как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных» (26, 162–163).

В этом рассуждении центральную роль играет различие между личным в реальности христианством и христианством *настоящим, совершенным*. На первый взгляд, между ними нет сущностной разницы; ведь в приведенных выше словах Достоевского, обращенных к Градовскому, прямо говорится, что совершенное христианство есть просто «дошедшее до своего идеала», но «прежнее по сути своей христианство». Однако дальнейшие уточнения смысла указанного различия показывают, что на деле оно носит все-таки *сущностной* характер, здесь выявляется нетривиальность представлений писателя о христианстве как таковом и его оценок исторического православия.

Достоевский решительно подчеркивает, что представители совершенного христианства всегда были среди людей, хотя только «в единицах», так что «и разглядеть трудно было». Если бы наличное христианство по сущности совпадало с «настоящим» христианством, то наблюдалось бы очевидное движение от первого ко второму, что выражалось бы в увеличении представителей последнего среди массового «несовершенного» христианства. Однако этот вариант объяснения их отношения отвергается в рассуждениях Достоевского, поскольку он пишет: «Да, конечно, господа насмешники, настоящих христиан еще

ужасно мало (хотя они и есть). Но почему вы знаете, сколько именно надо их, чтоб не умирал идеал христианства в народе, а с ним и великая надежда его?» (26, 164).

Получается, что с течением времени никакого изменения в наличном, реальном христианстве не происходит, и среди людей ныне так же мало настоящих христиан, как и столетия назад. А поскольку Достоевский утверждает, что только на этих немногочисленных христианах основывается *идеал* христианства и *надежда* народа на его воплощение в жизнь, то приходится заключить, что различие между наличным и настоящим христианством носит именно *сущностной* характер, и отдельные, избранные личности, на которых держится это настоящее христианство, появляются не *благодаря* наличному христианству, а *вопреки* ему.

Принципиальное различие наличного христианства (т. е. реального русского православия) и «настоящего христианства», которое описывает Достоевский, становится совершенно очевидным, когда писатель уточняет нравственное содержание последнего (полностью соглашаясь с формулировкой Градовского): оказывается, оно основано на идее *абсолютного самосовершенствования* личности. «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы» (26, 164).

Наличное, историческое христианство в любой из своих конфессий рассматривает человека как «падшее», греховное существо, которое не в состоянии достичь сколько-нибудь заметного совершенства в земной жизни, не говоря уже об абсолютном совершенстве. Достоевский же совершенно определенно говорит именно об *абсолютном* совершенстве как цели человека в его земной жизни, причем он считает, что это совершенство *уже обретает реальность* в каждом *настоящем* христианине. Не менее важно и то, что речь идет о *самосовершенствовании*; ортодоксальное христианство в какой-то степени могло бы признать движение человека к совершенству, однако причиной и источником этого движения для него является исключительно действие на людей божественной благодати, но никак не собственные усилия человека. Весьма показательным, что Достоевский, многократно подчеркивая идею самосовершенствования в качестве основания настоящего христианства, совсем не упоминает о Боге; с настоящим христианством у него непосредственно связан только *подлинный* образ Христа (явно отличающийся от его церковного образа!), который наиболее естественно понимать как наглядное и конкретное представление о достигнутом идеале человеческого совершенства — в полном соответствии с определением Христа в известной рукописной заметке писателя как *«идеала человека во плоти»* (20, 172).

Нравственный идеал не обязательно совпадает с религиозным; понимая это, Достоевский далее уточняет, что сформулированный им идеал самосовершенствования основывается на мистических идеях, т. е. все-таки является одновременно и *религиозным* идеалом. «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее*. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность» (26, 165).

Но и это уточнение не сближает настоящее христианство Достоевского с реальным ортодоксальным православием, а еще больше удаляет от него. Здесь нужно заметить, что внутренне связанные понятия «другие миры» и «вечность» уже появлялись в творчестве Достоевского, их смысл разъясняет Свидригайлов в беседе с Раскольниковым (6, 221): «другие миры» — это миры, которые ждут человека после смерти, во всем подобные земной реальности и столь же несовершенные, как она; «вечность» — для кого-то совершенство и «рай», но для кого-то «баня с пауками». Использование Достоевским в позднем публицистическом тексте именно тех терминов, которые использует Свидригайлов, позволяет с большой долей уверенности утверждать, что парадоксальные мысли героя являются выражением собственных религиозных убеждений писателя, весьма далеких от ортодоксальной традиции.

В этом контексте уместно вспомнить замысел романа «Атеизм», в котором Достоевский предполагал изобразить героя (во многом автобиографического), который дожил до 45 лет и особенно не задумывался над смыслом жизни и над религиозными проблемами, хотя и являлся верующим в обыденном значении слова, т. е. в смысле обычного церковного православия⁴. Но затем он испытывает кризис, становится атеистом и только через отречение от прежней веры приходит к *настоящей* религиозности. О том, что обычная, церковная религиозность, присущая «массе», не только не способствует, но чаще всего препятствует достижению настоящей религиозности, принятию настоящего христианства, совершенно определенно говорится в «Дневнике писателя» за 1876 г.: «Право, у нас теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит, то есть не то что не верит, а просто об этом совсем никогда не думает» (24, 50). Еще более резкое высказывание содержится в «Дневнике писателя» за 1877 г. Размышляя о слабости нравственных оснований в современных цивилизованных людях, Достоевский пишет: «...я хочу лишь сказать только, что, несмо-

⁴ См.: Тихомиров Б. Н. Атеизм // Достоевский: сочинения, письма, документы. Словарь-справочник. СПб., 2008. С. 280–283.

тря на все эти правила, принципы, религии, цивилизации, в человечестве спасается ими всегда только самая незаметная кучка, — правда, такая, за которой и остается победа, но лишь в конце концов, а в злобе дня, в текущем ходе истории люди остаются как бы всё те же навсегда, то есть в огромном большинстве своем не имеют никакого чуть-чуть даже прочного понятия ни о чувстве долга, ни о чувстве чести, и явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием» (25, 46–47). «Огромное большинство» готово при случае «побежать голышом» несмотря на то, что оно причастно и «цивилизациям», и «религиям», к числу последних очевидно нужно отнести и историческое православие.

Самый веский аргумент в пользу утверждения о существенном различии исторического православия и того настоящего христианства, о котором говорит Достоевский, дает еще одно его рассуждение в собственном комментарии к Пушкинской речи; оно особенно важно в связи с тем, что возвращает нас к поставленной ранее проблеме соотношения культурного и религиозного слагаемых его «русской идеи». Пытаясь представить себе грядущее общество, в котором полностью воплотилось настоящее христианство, преобразившее людей к совершенному состоянию, Достоевский в этом состоянии *не признает людей равными*; здесь, как и в нашем мире, будет различие высших личностей и большинства, но теперь это различие простых людей и *творческих гениев культуры*. Более того, это различие будет осознанным и признанным, и это приведет к *добровольному служению* большинства гениям культуры. «Представьте, что в будущем обществе есть Кеплер, Кант и Шекспир: они работают великую работу для всех, и все сознают и чтут их. Но некогда Шекспиру отрываться от работы, убирать около себя, вычищать комнату, выносить ненужное. И поверьте, непременно придет к нему служить другой гражданин, сам пожелает, своей волей придет и будет выносить у Шекспира ненужное. Что ж он будет унижен, раб? Отнюдь нет. Он знает, что Шекспир полезнее его бесконечно: “Честь тебе и слава, — скажет он ему, — и я рад послужить тебе; хоть каплей и я послужу тем на общую пользу, ибо сохраню тебе часы для великого твоего дела, но я не раб. Именно сознавшись в том, что ты, Шекспир, выше меня своим гением, и придя к тебе служить, я именно этим сознанием моим и доказал, что по нравственному достоинству человеческому я не ниже тебя нисколько и, как человек, тебе равен”» (26, 163).

Подчеркнем в этой «фантазии» Достоевского очень важный нюанс: тот, кто пришел служить Шекспиру, ясно понимает, что «Шекспир полезнее его *бесконечно*»; «настоящее христианство» Достоевского не предполагает никакого равенства людей и не ведет к равенству, его общественное значение заключается в обратном — в выстраивании *добровольной* иерархии людей, той единственной иерархии, которая является обоснованной и справедливой, поскольку она основана на принципе культурной значимости человека, а не на силе, знатности или

богатстве. Только такая иерархия людей гармонично согласуется с идеалом братства, более того, идеал братства является условием ее складывания: только братья, духовно близкие друг другу и полностью понимающие друг друга, могут взаимно признать, что один из них имеет большее значение для общества, для всех людей, чем другой.

Правда, здесь нужно вспомнить, что именно в этом месте, сразу следом за приведенной «фантазией», Достоевский определяет нравственную идею, лежащую в основании религии, как идею *личного абсолютного самосовершенствования*. Кажется, что это определение вступает в противоречие с описанным идеалом братства, ведь согласно последнему большая часть людей должна признать свою неспособность к совершенствованию и добровольно служить немногим гениям. Но это противоречие легко разрешается, если признать, что «настоящее христианство» Достоевского имеет два аспекта — личный и общественный, причем в сущностном смысле второй *подчинен* первому, хотя в истории он проявляется раньше первого. Движение человека и человечества к совершенству не может быть быстрым и простым, это долгий и сложный процесс в истории; его первым этапом, видимо, должно стать состояние братства, связанное с воплощением общественного смысла настоящего христианства. Но этим он не заканчивается, а только начинается, поскольку главное содержание этого процесса связано именно с самосовершенствованием отдельных личностей. В начале этого процесса совершенных людей, т. е. гениев культуры, возможно, будет так же мало, как и в нашем несовершенном обществе, однако в возникшем состоянии братства гении будут занимать подобающее им высшее место и все люди будут служить им, поэтому именно они будут своей культурной деятельностью определять содержание исторического развития общества. Это приведет к тому, что все последующие поколения будут ценить именно творчество и культуру и, значит, будут стремиться к собственному культурному развитию. В результате количество культурных гениев будет неуклонно возрастать и в конце концов, возможно, человеческое общество дойдет до состояния, когда все люди переродятся в «светлых гениев» (26, 164), а культура в форме научного, философского и художественного творчества полностью «растворит» в себе все прочие формы человеческой деятельности, *в том числе и религию* (вспомним, что в качестве образцов для будущих «светлых гениев» Достоевский упоминает только Кеплера, Канта и Шекспира).

Теперь уже легко преодолеть упомянутую выше трудность в соединении двух аспектов «русской идеи» и двух характерных черт русского народа — качества всемирной отзывчивости, наиболее полно выраженной Пушкиным и другими гениями русской культуры, и глубокой религиозности, связанной с сохранением подлинного образа Христа. Русский народ несет в себе образ Христа как идеал братства, и именно этот идеал он мечтает воплотить в жизнь. Но братство не является окончательным и высшим смыслом настоящего христианства, *а значит, и об-*

раза Христа; высший смысл этого образа — в идеале совершенства каждой человеческой личности, причем суть этого совершенства — *в совершенном, абсолютном культурном творчестве*. Этот последний смысл пока недоступен каждой личности и всему народу, поэтому его выражают только отдельные гении, хотя в перспективе он должен стать идеалом для каждого. Высшие из этих гениев уже сейчас способны соединить оба аспекта настоящего христианства — и высшую форму культурного творчества, и братские отношения с другими людьми и другими народами, это и ведет к качеству всемирной отзывчивости, которая пока свойственна только гениям русского народа, подобным Пушкину.

Практически во всех своих рассуждениях о «русской идее» и об историческом предназначении России Достоевский подробно разъясняет только первый аспект своих представлений о *настоящем христианстве* и о будущем обществе, в котором это христианство станет реальностью, — идеал *братства*. И только Градовский своими критическими замечаниями заставил его прямо и ясно сказать о втором и *главном* аспекте своих представлений — об идеале *творчески совершенной личности*, идеале «светлого гения», который в гораздо большей степени связан с романтизмом и немецким идеализмом, чем с историческим русским православием. Недостаточный учет этого принципиального штриха в «русской идее» Достоевского делает ее образ искаженным, не позволяет разрешить явного противоречия между религиозным слагаемым этой идеи, носителем которого является простой народ, и слагаемым культурным, который является уделом высшего слоя, версильской «тысячи» (в том числе Пушкина как представителя этой «тысячи»).

Как же объяснить приведенное в начале нашей работы высказывание Достоевского из «Дневника писателя» за 1881 г. о том, что русский народ глубоко православен и понимание народа сводится к пониманию православия? Нетрудно увидеть, что Достоевский называет в контексте этого высказывания «настоящее христианство» «православием» только для того, чтобы подчеркнуть, что оно особенно близко русскому народу, что именно русский народ, как никакой иной, когда-нибудь сможет «родить» его и сделать основой и собственного исторического существования, и существования всего человечества. Несовпадение этого «православия» с православием русской церкви следует уже из того, что Достоевский говорит именно о «его» (русского народа) «православии», подчеркивая его *уникальность* среди религиозных идеологий; понятно, что для ортодоксального православия все его национальные формы не могут иметь никакого принципиального значения на фоне единого догматического учения. Дополнительную ясность указанному различию придают слова о том, что сам русский народ «не разумеет эту идею ответчиво и научно» (т. е. идею *своего* православия), — ведь «идея» традиционного русского православия предельно ясна в своем догматическом содержании. Кроме того, употребляемое Достоевским выражение «окончательные цели» применительно к православию, свойственному

народу, имеет в виду цели, реализуемые в истории; ясно, что в ортодоксальном православии таких «окончательных целей» быть не может, так как все его главные цели лежат за пределами истории, в вечности.

В этом контексте уже не кажется удивительной та трансформация понятия «церкви», которую осуществляет Достоевский. Говоря о «церкви» как о бессознательной мечте русского народа, он *прямо отрицает* ее совпадение с реальной православной церковью и соотносит с тем, что сам признает *противоположностью* реальной церкви — с русским социализмом как искаженной формой идеи о всеобщем братстве людей: «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» (27, 18–19).

Вместе с тем нужно признать, что проблема понимания соотношения исторического русского православия и настоящего христианства Достоевского требует дополнительного исследования, и мы не претендуем на ее окончательное решение. Нашей главной целью было продемонстрировать сложность содержания «русской идеи» в позднем творчестве писателя и невозможность полностью свести ее к религиозному измерению и тем более к идее абсолютного преимущества исторического православия.

Библиографический список

Викторович В. А. Четыре вопроса к Пушкинской речи // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2005. Т. 17. С. 275–301.

Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004.

Саканива А., Евлампиев И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 35–50.

Тихомиров Б. Н. Атеизм // Достоевский: сочинения, письма, документы. Словарь-справочник. СПб., 2008. С. 280–283.

Тихомиров Б. Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность». «Русская идея» в творчестве Достоевского // Тихомиров Б. Н. «...я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012. С. 161–190.

Evlampiev I. I. The meaning of the “Russian idea” in Dostoevsky’s later works (*The Raw Youth, Writer’s Diary*)

Key words: “Russian idea”, true Christianity, human self-perfection, culture.

Dostoyevsky’s Pushkin Speech and Versilov’s reasoning in novel *The Raw Youth* makes it allows us to state that Dostoevsky saw the “Russian idea” mainly not a religious, but cultural dimension. The meaning of the “Russian idea” (Russia’s destination in history) is to save the belief in the infinite value for humankind of the culture and cultural creativity, expressed the process of human self-development.

References

Gacheva A. G. “*Nam ne dano predugadat', kak slovo nashe otzovetsja...*” *Dostoevskij i Tjutchev*. Moscow, 2004.

Sakaniva A., Evlampiev I. Vozvrashhenie k Rossii: Tjutchev i Dostoevskij. *Solov'evskie issledovanija*. 2015. N 2. P. 35–50.

Tihomirov B. N. “Nasha vera v nashu rusckuju samobytnost’”. “Russkaja ideja” v tvorcestve Dostoevskogo. *Tihomirov B. N. “...ja zanimajus' jetoj tajnoj, ibo hochu byt' chelovekom”*. *Stat'i i jesse o Dostoevskom*. Saint Petersburg, 2012. P. 161–190.

Tihomirov B. N. Ateizm. *Dostoevskij: sochinenija, pis'ma, dokumenty. Slovar'-spravochnik*. Saint Petersburg, 2008. P. 280–283.

Viktorovich V. A. Chetyre voprosa k Pushkinskoj rechi. *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Vol. 17. Saint Petersburg, 2005. P. 275–301.