

«Пушкинская речь» Ф.М. Достоевского.

Опыт современного прочтения

«Человек» — 2001 №3-4

О.С. Соина

Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования РФ; грант № ГОО-1.121.

Соина Ольга Сергеевна — доктор философских наук, зав. кафедрой философии Новосибирского архитектурно-строительного университета. Постоянный автор журнала.

У нас великое наше счастье, великая гордость наша - есть двое величайших: Пушкин - Достоевский, одно - двое. От них-то, познанных до возможного, пойдет новая русская наука - наука о России и человечестве: в данной ими гармонии. Оба вышли из дальних далей, из беспредельного, из общей начальной точки, как бы дочеловеческой - из Духа Господня, - для откровения России. И принесли откровение.

И. Шмелев

Россия — страна неограниченных духовных возможностей.

В. Шубарт

Есть литературные произведения с судьбой столь сложной и противоречивой, что споры о них, начавшись с самого их появления на свет, не прекращаются в течение всей их последующей исторической жизни. Именно так и обстоит дело со знаменитой «Пушкинской речью» Ф.М. Достоевского. Необычное воодушевление, охватившее самые разные идейные направления российского общества, энтузиазм и *всепримирение* позиций — вплоть до экстаза, до духовного восторга сразу после прочтения ее Достоевским на Пушкинском празднике в Москве 8 июня 1880 года — и рефлектирующее раздражение чуть позже, причем одновременно с главенствующих точек зрения, со стороны западной и со стороны славянофильской, со все нарастающими нетерпимостью, желчью и негодованием. Число незаурядных (в самом серьезном смысле этого слова!) современников Достоевского, посчитавших своим долгом откликнуться на речь писателя *как на крупное общественное событие*, до сих пор поражает своей значительностью: И. Аксаков, И. Тургенев, Я. Полонский, Г. Успенский, Н. Михайловский, А. Градовский, К. Леонтьев, К. Кавелин, А. Суворин, М. Салтыков-Щедрин, — и это еще далеко не все!

¹*Достоевская А.Г.* Воспоминания. М., 1971. С. 365-366.

²См.: *Достоевский Ф.М.* Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине, а также «Придирка к случаю. Четыре лекции на разные темы по поводу одной лекции, прочитанной мне г-ном А. Градовским» // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1970-1985. Т. 26. 1984. С. 129-

136; 149-174. Далее в тексте все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приведены по указанному изданию.

Очень скоро полемика вылилась в ожесточенные нападки на Достоевского. Некоторое представление о газетной травле писателя в связи с «Пушкинской речью» дают воспоминания его супруги: «...Прошло десять дней [после возвращения Достоевского с Пушкинского праздника], и настроение Федора Михайловича резко изменилось; виною этого были отзывы газет, которые он ежедневно просматривал в читальне минеральных вод. На Федора Михайловича обрушилась целая лавина газетных и журнальных обвинений, опровержений, клевет и даже ругательств. Те представители литературы, которые с таким восторгом слушали его Пушкинскую речь и были ею поражены до того, что горячо аплодировали чтецу и шли позвать ему руку, — вдруг как бы опомнились, пришли в себя от постигшего их гипноза и начали бранить речь и унижать ее автора. Когда читаешь тогдашние рецензии на Пушкинскую речь, то приходишь в негодование от той бесцеремонности и наглости, с которою относились к Федору Михайловичу писавшие, забывая, что в своих статьях они унижают человека, обладающего громадным талантом, работающего на избранном поприще тридцать пять лет и заслужившего уважение и любовь многих десятков тысяч русских читателей»¹.

Не поправил существа дела и автокомментарий писателя к «Пушкинской речи» в августовском номере «Дневника писателя» за 1880 год². Ответ Достоевского на критические отзывы по поводу его речи вновь вызвал всплеск полемики и разного рода суждения «по поводу» — словом, оказавшись незавершенным в эпоху Достоевского, спор перешел в новое историческое время, где и обрел самостоятельное духовное бытие. И хотя осмысление «Пушкинской речи» было достаточно интересным и в XX веке, отнюдь не оно является целью настоящей работы. Принципиальная авторская установка ее — именно в возможности *продолжения* этого спора через 120 лет после его начала, актуализация его смыслов в современности, дабы эти смыслы позволили нам понять самих себя, а из *понимания* (как это ни дерзновенно!) родилась возможность *ответа* Достоевскому не только по поводу творчества Пушкина, но и касательно судеб Европы и России, отечественной и европейской цивилизаций.

³«Достоевский обладал гениальным даром слышать диалог своей эпохи, — писал М.М. Бахтин, — или, точнее, слышать свою эпоху как великий диалог, улавливать в ней не только отдельные голоса, но прежде всего именно диалогические отношения между голосами, их диалогическое взаимодействие. Он слышал и господствующие, признанные громкие голоса эпохи... и голоса еще слабые, идеи еще полностью не выявившиеся, и идеи подспудные, никем еще, кроме него не услышанные, и идеи еще только начинающие вызревать, эмбрионы будущих мировоззрений». См.: *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского.* М., 1972. С. 150-151.

⁴*Гвардини Р. Человек и вера.* Брюссель, 1994. С. 321.

⁵*Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.* М., 1985. С. 121.

⁶ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). Т. 26. С. 137-138.

⁷Там же. С. 137.

Подобная «методологическая» установка не является чем-то из ряда вон выходящим и не претендует на чрезмерную оригинальность. В отечественном литературоведении принципиальная *диалогичность* авторской позиции Ф.М. Достоевского, чутко улавливавшего живые голоса своей эпохи и проецировавшего их в будущее, прекрасно освещена М.М. Бахтиным³, а в области философской мысли — итальянским философом Романо Гвардини, увидевшим в изумительной диалогичности произведений Достоевского не только своеобразие творческого склада писателя, но самую что ни на есть реальную возможность ответа ему, *встречи* с ним непосредственно, один на один «...в диалоге о различных аспектах человеческого бытия — *salva reverentia*, в том смысле, в каком диалог как раз служит одной из форм духовной жизни в целом»⁴. Пытаясь по мере сил продолжить эту традицию, хочу подчеркнуть, что предполагаемые диалогические взаимоотношения с Достоевским ни в коей мере не могут быть истолкованы отвлеченно-рационалистически и, таким образом, восприняты как очередное «суждение» по поводу тех или иных откровений великого писателя. Поскольку речь идет о ценностях, имеющих жизненно конкретное и самое что ни на есть *живое* содержание (судьба Пушкина, судьба России, судьба русской и европейской культур, судьба всей христианской цивилизации — ни одна из этих проблем со временем не утратила остроты и актуальности!), то и в своем творческом отношении к ним последователь также вынужден быть *пристрастным*, избирая и утверждая одни ценности и отвергая и разоблачая другие. Как полагал М.М. Бахтин, ценности также имеют свою историю, и история эта не менее событийна и драматична, чем история человеческого общества. «Отвлеченная точка зрения не знает и не видит событийного движения бытия, его еще не открытого ценностного свершения. В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным. Только с моего единственного места может уясниться смысл совершающегося события, и чем я напряженнее укореняюсь на нем, тем яснее и яснее»⁵.

Достоевский о личности Пушкина: тайна творческого пристрастия

Так что же сказал Достоевский о Пушкине? Что в его знаменитой речи так взволновало многих любителей российской словесности? Был ли это действительный анализ творчества поэта или Достоевский «воспользовался» гением Пушкина в своих целях, для иллюстрации собственных взглядов и умонастроений, как предположил опытный в околословесных интригах Салтыков-Щедрин? Или перед нами действительно некая разгадка феномена Пушкина, тайны его исключительного влияния на отечественную культуру в целом?

И в начале, и в конце своей речи Достоевский акцентирует внимание слушателей на двух аспектах личности и гения великого поэта: на *пророческом*

значении его *самосознания* и *тайне* его творческого метода, в котором это самосознание проявило себя с такой удивительной достоверностью и совершенством. Причем, Достоевского совсем не интересовали особенности житейской судьбы поэта, факты его биографии и даже отчасти его индивидуально-творческое самоощущение. Главное для писателя — Пушкин как умопостигаемая личность, *persona*, единственный в своем роде, уникальный по гармоничности склад национального самосознания, *пророчески* возникший «...в самом начале правильного самосознания нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы...»⁶ В эмпирическом, жизненно конкретном воплощении это самосознание уже не существует, оно отошло в вечность, и именно в вечности очищенное от всего житейски мелкого и случайного, в бесконечном духовном своем совершенстве оно есть «пророчество и указание»⁷ и для ближайших современников, и для отдаленных потомков.

⁸«В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того исторического *русского скитальца*, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем. <...>Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся» (курсив мой. — *О.С.*). См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). Т. 26. С. 137.

Но как же раскрылся Достоевскому этот умопостигаемый образ Пушкина? Каким явил себя и в какие смыслы воплотился? Ответить на эти вопросы не так-то просто, ибо в них — *тайна* творческой избирательности *обоих* гениев одновременно: один уже из вечности *пожелал* открыть себя другому, другой же, пребывая во временном бытии, сумел *воспринять* открывающееся и духовно дополнить его. Для Достоевского правда о личности Пушкина не укладывается в границы творчества поэта, она гораздо объемнее, поскольку включает в себе до конца нереализованные поэтом при жизни высшие духовные смыслы, пророчески объясняющие своеобразие исторического бытия России и непосредственно связанную с ним сущность национального художественного гения, еще только начавшего определять себя в человечестве. Однако ни одни из этих смыслов, ни одна из великих идей Пушкина не могли быть восприняты Достоевским «прямо», не облекшись в только для одного него присущую предметно-содержательную форму. По сути, осмыслить творческий феномен Пушкина Достоевский мог исключительно через себя самого, через особый склад своего мирочувствия и связанную с ним интеллектуальную избирательность. Многие знаменитые художественные образы Пушкина предстают перед писателем именно как *идеи* (версии, варианты) национального самосознания, обладающие своей судьбой, историей, способом социального бытия и вследствие этого могущие быть предметом самого пристрастного рассмотрения. В противоположность многим своим современникам, воспринимавшим Пушкина с некоторым высокомерием и видевшим в нем исключительно лирического поэта без каких-либо «идей» и «гражданского

чувства», Достоевский исследует именно *самосознание* поэта в живой динамике порожденных им первообразов (интеллигент, русская женщина, народ и пр.), продолжающих свое бытие в современной писателю действительности⁸, и, быть может, обреченных продолжать его в далеком будущем. Будучи однажды явленными гению великого поэта, эти идеи — образы не умирают, не завершают себя в том или ином историческом времени, но в каждой новой, переживаемой Россией эпохе оказываются наполненными новыми смыслами, новыми неожиданными духовными потенциями. От того, насколько адекватно мы поймем их, а поняв, сумеем творчески *преобразовать* сознанием и волей, и зависит, по мысли Достоевского, судьба будущего национального характера, а соответственно и судьба страны в целом.

Русский интеллигент как отрицательный тип

9 Там же. С. 129.

¹⁰Неизданный Достоевский. М., 1971. С. 603.

Согласно Достоевскому, открытие русского интеллигента как *духовно отрицательного* явления, разлагающего историю, культуру и нравственные устои России, принадлежит именно Пушкину. «...Пушкин *первый* своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами *отрицательный тип наш*, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть, свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего»⁹ (курсив мой. — О.С.). Причем, по мысли Достоевского, которую он конкретизирует и развивает в «Дневнике писателя» и «Записных книжках 76-80 гг.», отрицательное самосознание русской интеллигенции «*внепартийно*» и затрагивает все идейные направления современной ему России, в равной мере удаленные от понятий и принципов зрелого гражданского общества. «Общество, которому запрещена всякая *самодеятельность* гражданина, не только не сложилось, но и разложилось до заразы собою даже низших слоев. Не выработалось ничего. <...>Фантастические споры западников и славянофилов, начавшиеся в то время, когда и те и другие уже перестали быть русскими»¹⁰. Объединившись в нигилистическом отрицании национальных традиций, российская интеллигенция и правого и левого толка тяготеет, по Достоевскому, к кастовой обособленности, к превращению в особый социальный слой, узурпирующий властные инициативы государства в свою пользу и из своего мнимого избранничества создавший вполне устойчивое общественное положение. «Сами не замечают, что, отделяясь все далее и далее от народа, становятся аристократами и образуют касту, уже не мыслями только, а действием. Ибо, разорвав с убеждениями и духом народа, образуют явно *status in statu* с презрением к низшим, к необразованной черни, к черной кости.

<...>Потом и захотят сохранить свой раскол, свою касту, захотят удержать в государстве свое первенство, свою власть. <...>Образованный не захочет заседать с мужиком, потому что они разных воззрений и образования. Захотят себя гарантировать, оградить, и неужели они не понимают, что действительно к тому идет, к тому клонит?

¹¹Там же. С. 613.

Все это сбудется мало-помалу, теперь более, чем прежде, потому что прежде разнились лишь в мыслях и духе, а теперь уже сталкиваются практически и возненавидят одни других. Образуется вроде нового феодального права. И эти-то считают себя либералами, демократами»¹¹. Такое культивирование интеллигенцией своей социокультурной *обособленности*, начавшееся, по убеждению писателя, с Петровских реформ, со временем привело к возникновению у представителя «образованного сословия» некоторых типологических качеств, инвариантных к разным эпохам и неумолимо заявляющих о себе всякий раз, когда волею Провидения российский интеллигент в очередной раз выходит на авансцену исторической жизни. Именно эти качества в их *отрицательном* для России содержании и дано было постичь Пушкину в обобщенно-образной форме, в характерах своих героев и их своеобразно-неповторимых судьбах. Дело же Достоевского, как он его сам понимал, — отнюдь не в добавлении к этой отрицательной характеристике отечественного интеллигента новых понятий или определений, но именно в *рефлексии* над уже имеющимися, введении их в некий устойчивый духовный ареал, в *традицию* (у Достоевского это, конечно же, духовно-нравственные ценности православия), где им и должно было бы дать объективную оценку, а следовательно, наметить (хотя бы в первом приближении) пути их изживания.

Однако всякое сознательное размежевание с традицией, *антитрадиционность* как способ миропонимания и мирочувствия, как принцип жизни и нравственное кредо, несомненно, интересно само по себе и требует определенной философской оценки. В области европейской философской мысли этот феномен с редкой степенью достоверности и убедительности был исследован немецким философом Максом Шелером в его знаменитом эссе «Ресентимент в структуре моралей».

¹² Ресентимент (от фр. «ressentiment») — злопамятность (ср. с немецким «grollen» — злоба, злобность). Основываясь на ряде суждений Ницше, М. Шелер видит в ресентименте устойчивое нравственно-психологическое состояние, разлагающее позитивные моральные качества как человека, так и общества. Будучи необычайно емким в духовном, социокультурном и философском смысле, оно не имеет соответствующего аналога в русском языке и потому употребляется как «сложившееся понятие». См.: Примечание и комментарии // Шелер М. Ресентимент в структуре морали. СПб., 1999. С. 207-208.

¹³Выражение М. Шелера. См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 52.

¹⁴Вспомним весьма характерную в этом плане знаменитую сентенцию Евгения Онегина, аттестующего «красоты» родного пейзажа: «...как эта *глупая* луна на этом *глупом* небосклоне...» (курсив мой. — О.С.)

¹⁵Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 59.

¹⁶Там же. С. 60.

¹⁷ М. Шелер имеет в виду понятия, усвоенные гуманитарной интеллигенцией Европы и России, нивелирующие основные постулаты христианской морали. См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 70-147.

¹⁸Там же. С. 49.

¹⁹Там же.

²⁰ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). Т. 26. С. 137.

²¹Там же.

²²Там же. С. 138.

По Шелеру, *ресентимент*¹² есть сложное единство переживания и действия, как правило, возникающее у тех социальных слоев, которые в силу определенных обстоятельств не имели соответствующего общественного признания и вследствие этого слишком долго вынуждены были довольствоваться своей «второсортностью». Длительное социальное унижение чревато мезью особого рода, мезью не действия, но *сознания*, когда подавленное негодование систематически *отравляет* моральное чувство человека, побуждая его усматривать *злонамеренность* во всех окружающих его обстоятельствах общественной жизни. В сфере ценностей, в духовно-нравственном бытии этот психологический аффект систематически подавляемого человеком недовольства и самим собой, и своим социальным статусом осуществляет подлинную революцию. Суть ее — в радикальном отрицании индивидом *иерархии* духовно-нравственных устоев современного ему типа культуры (в нашем случае — восточно-христианской традиции); последующей их фальсификации в противоположность апологетически воспринимаемым ценностям других народов и цивилизаций; уничтожении любого *авторитета* как сакрального, так и общественно-гражданского; критико-нигилистическом состоянии сознания и воли, понимаемом как *творческая сила*. В итоге рождается универсальный ценностный негативизм¹³, выражающийся в ничем внешне не мотивированном раздражении на всех и вся (природу, погоду, пейзаж, обстоятельства, страну, родных и близких, народ, общество и государство, Провидение и т.д.)¹⁴, тем более неожиданным, чем меньше оно связано с конкретными житейскими ситуациями. «Зависть, недоброжелательность, злоба, тайная жажда мести наполняет глубины души находящегося во власти ресентимента человека, — читаем у Шелера, — не имея никакой связи с определенными объектами: они уже стали твердыми установками, направляющими инстинктивное, не зависимое от сферы произвольных желаний внимание на такие явления окружающего мира, которые могут дать материал для *типичных форм* выражения указанных выше

аффектов»¹⁵. И далее: «В нем [ресентиментном человеке] рождается нечто такое, что побуждает желание хулить, ниспровергать, унижать, и он цепляется за любой феномен, чтобы через его отрицание хоть как-то себя проявить. Так, оправдывая внутреннюю конституцию своего ценностного переживания, ресентиментный тип произвольно "обесценивает" бытие и мир»¹⁶.

Как явствует из рассуждений Шелера, ресентимент есть последовательно *модернистское* жизнеощущение, *антихристианское* по своей магистральной духовной установке и релятивистское по отношению к конкретным нравственным ценностям, в которых оно предпочитает усматривать нечто отвлеченное, не имеющее четкой предметной фиксации и поддающееся самому произвольному толкованию¹⁷. Особенно часты всплески ресентиментных настроений, по Шелеру, в странах со слабо развитой политической системой, ибо парламентские институты, при всех их недостатках, «все же имеют огромное значение как средство выхода массовых и групповых эмоций такого рода»¹⁸. «Ни одна литература так не переполнена ресентиментом, как молодая русская литература, — утверждает в частности философ, — книги Достоевского, Гоголя, Толстого просто кишат героями, заряженными ресентиментом. Такое положение вещей, — несколько наивно замечает он далее, — следствие многовекового угнетения народа самодержавием и невозможности из-за отсутствия парламента и свободы печати дать выход чувствам, возникающим под давлением авторитета»¹⁹.

Несомненно, что и Пушкин, и Достоевский были бы совершенно иного мнения о первопричинах появления такого рода умонастроений в отечественной интеллигентской среде, нежели известный немецкий философ: русское «горе от ума», возникающее вследствие его (ума) роковой неостребованности обществом или же его неумения отвечать первостепенным социальным нуждам, отнюдь не исчерпывается слабостью парламентаризма или же дефицитом демократических свобод. Извечное профанирование умственных возможностей российской интеллигенции как властью, так и обществом, порождающее у нее ресентиментные комплексы, есть в высшей степени серьезная проблема, которая требует очень глубоких социокультурных обобщений. Ни Пушкин, ни тем более Достоевский не имели намерений заходить столь далеко — они всего лишь обратили внимание на *данность*, то есть на те качества отечественного интеллигента, которые уже вошли в социальный обиход, стали узнаваемы и заставили заговорить о себе. Что же привлекло внимание писателей в первую очередь?

Во-первых, как указывает Достоевский в «Пушкинской речи», интеллигент, в особенности если он «благородного» происхождения, то есть рожден и воспитан в среде, живущей за счет других и не имеющей понятия о добывании хлеба насущного, весьма рано обнаруживает в себе исключительное духовное беспокойство, выражающееся не столько в блуждании по местам, сколько в *скитальчестве по идеям*, бескомпромиссном и максималистском, зачастую продолжающемся всю его сознательную жизнь. «И если они [русские

скитальцы] не ходят уже в наше время в цыганские таборы искать у цыган в их диком и своеобразном быте своих мировых идеалов... то все равно ударяются в социализм... ходят с новою верою 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»²⁰. Во-вторых, это тоска по абсолютному общечеловеческому идеалу («...Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться, — замечает Достоевский, — дешевле он не примирится»²¹) имеет *антитрадиционалистский* характер: чем более тоскует скиталец по всемирной гармонии, тем сильнее профанирует он отечественные формы жизни из-за их явного несоответствия внешним очертаниям его мечтаний. В наиболее радикальных случаях тоска доходит до *страдания*, зачастую принимающего вид скуки и разочарования во всем и вся, но от этого не менее мучительного. «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"»²².

²³ Вспомним знаковое выражение «эта страна», появившееся в интеллигентской среде постперестроечной России XX века.

²⁴ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). Т. 26.

²⁵ Там же. С. 143.

²⁶ Там же. С. 140.

Это второе качество российского интеллигента органически дополняется третьим, быть может, самым выдающимся. Тоска по далекому совершенству как-то сама собой переходит здесь в третирование близкого как несовершенного *принципиально*, несовершенного извечно, до конца времен и потому не могущего быть исправленным никаким социально-приличным образом²³. Серьезные улучшения здесь невозможны, а реформы, если они и затеваются, принимают карикатурный характер — следовательно, лучше не делать ничего вообще или же делать что-нибудь в *отрицательном смысле*, разрушая «до основания» дух и строй родной культуры с самой что ни на есть благой целью — возведения на ее обломках нового исторического здания. В достойное будущее своей страны «русский скиталец» решительно не верит, а «верит лишь в 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»²⁴. Но атрофия воли к созиданию в традициях национального бытия отнюдь не является ленью, как не является романтикой тяга к разрушению во что бы то ни стало. Зараженный ею интеллигент может быть весьма активным, активным до мономании, но это беспокойство былинки, «носимой ветром»²⁵, свидетельствует лишь об отсутствии у него подлинной самостоятельности — как духовно-нравственной, так и социальной. «...В этих мировых страдальцах

так много подчас лакейства духовного»²⁶, — не без иронии констатирует Достоевский. Однако заметить это «лакейство» и отнести к нему соответствующим образом дано лишь гению, поскольку, соприкасаясь со страдальцем такого рода, обычный человек поражен великолепием его житейской постановки — будь-то его мировоззрение, костюм, переживания, стиль общения, поведение и пр.

27 Неизданный Достоевский. С. 550.

²⁸Там же. С. 551.

Как показывают многочисленные хроники русской жизни XIX — начала XX века, будучи убежденным антипатриотом, отечественный «тип всемирного боления за всех» отчаянно пытался походить на европейца, но, к сожалению, европеизм этот в основном касался внешнего лоска, был подражательным, лишенным чувства меры и сознания собственного достоинства, что не замедлило проявиться при реальных контактах с Западом. «Русские за границей не порядочного тона, — замечает Достоевский в «Записной тетради 1876-1877 гг.». — Порядочный тон в искренности и честности. Этого нет, потому что интеллигенты русские безнравственны. За границей и преступники — нравственнее»²⁷. Эти шокирующие заметки имеют развернутую систему аргументации. Деморализация отечественного интеллигента, полагал Достоевский, есть печальный результат утраты им представлений о должном, укорененных в любой великой традиции, и прежде всего в христианстве. Будучи исторически отчужденным от православия, не понимая зрелой, нормативно-организующей культуры Европы, интеллигент трактует общественную жизнь как воплощенное своекорыстие и в разрыве всех естественных связей видит «последнее слово» мировой цивилизации. «Сравнение с заграничным: тут нет заведомого злодейства, тут и в злодеях убеждение в чести и честность, — продолжает Достоевский те же рассуждения. — У нас же не только нет честности, но и мысли о ней. Безнравственно прямо. Голый разврат эгоизма, не стыдящийся своей скверной наготы и боящийся только палки, но и той не боящийся. Это все картины интеллигентного необразованного общества. <...>Собака грызет кость, другая ворчание. Вот эмблема: стащить кость и сгрызть ее одному. Дикие! дикие!»²⁸

При таком положении вещей, казалось бы, надеяться, не на что. Но Достоевский не был бы Достоевским, если бы не провидел выхода в безвыходности: несмотря на все свои отрицательные качества, интеллигентское сознание имеет-таки шанс восстановиться и вновь обрести себя в культуре, истории и традиции.

«Русский скиталец» и русский народ — конфронтация или примирение?

²⁹ *Достоевский Ф.М.* Пушкин (очерк). Т. 26. С. 143-144.

Анализируя творчество Пушкина, Достоевский пришел к выводу, что отрицательные качества «русского скитальца» решительно чужды по меньшей мере двум представителям российского общества, сумевшим в той или иной

степени отождествиться с его культурно-историческими традициями и потому не подверженных ресентиментному искажению своей сущности: человеку из народной среды, живущему естественно-трудовой жизнью, и русской женщине, независимо от ее социального статуса, происхождения, образования. Противоположные отечественному интеллигенту по представлениям о ценностях, мироощущению, образу жизни, и русская женщина, и русский народ (в отдельности и в совокупности) есть для него некая общая, единственная в своем роде *духовная альтернатива* негативному восприятию родной стихии, возможность иного бытия на своей земле, вопреки ее недавнему беспощадному отрицанию. «Отметив тип русского скитальца... — писал Достоевский в «Пушкинской речи», — первый угадав его гениальным чутьем своим, с исторической 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 перед нами в других произведениях этого периода своей деятельности целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском»²⁹. Однако взаимоотношения русского интеллигента и русской женщины, с одной стороны, и русского интеллигента и русского народа — с другой ни в коей мере не могут быть рассмотрены исключительно в эмпирико-социологической плоскости (как полагала народническая и социал-демократическая публицистика второй половины XIX века, совершенно искажившая существо подхода Достоевского к этому вопросу), но представляют собой чрезвычайно сложные, духовно многомерные явления русской жизни, до сих пор не вполне изученные и требующие особого внимания философов и культурологов.

30 Там же. С. 140.

³¹Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 183, 185.

В настоящей статье я не считаю возможным обратиться к первому аспекту этой проблемы, ибо любовь русского интеллигента и русской женщины есть магистральная тема отечественной культуры, слишком большая и значительная, чтобы быть рассмотренной на нескольких страницах. Замечу лишь, что именно в русской женщине, твердо стоящей «на своей ниве»³⁰, Достоевский усмотрел некую бесспорную духовную антитезу мужскому мироощущению в его беспощадном отрицании России. Именно русской женщине, полагал писатель, со временем дано победить отвлеченность и идейность этого мироощущения, ибо естественно-природный круг семейных обязанностей, уже сам по себе являясь традицией, неизбежно потребует традиционности более высокого плана — культурной, нравственной и сакральной. Предположения Достоевского в полной мере разделял известный немецкий культуролог и философ Вальтер Шубарт, писавший незадолго до второй мировой войны, что русская женщина — «это одна из немногих счастливых случайностей на нашей планете. <...>Женщина — смертельный враг большевизма, и она его победит. В этом мировое предназначение русской женщины. Это развитие идет уже полным

ходом. Ведь это именно женщины первыми и наиболее горячо отдаются пробуждающейся религии и затем пытаются передать новую веру мужчинам в своем окружении»³¹.

32 Там же. С. 169.

³³Пророческое значение известного стихотворения Ф. Тютчева стало наиболее очевидным в конце рокового для России XX столетия, в преддверии второго тысячелетия со дня Рождества Христова: «Эти бедные селенья, / Эта скудная природа, / Край родной долготерпенья / Край ты русского народа! / <...>Удрученный ношей крестной / Всю тебя, земля родная, / В рабском виде Царь небесный / Исходил, благословляя». См.: *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. стихотворений. Л., 1987. С. 191.

³⁴Выражение Ф.М. Достоевского, особенно часто используемое им в романе «Подросток».

35 Неизданный Достоевский. С. 525.

³⁶*Достоевский Ф.М.* Пушкин, Лермонтов и Некрасов. Т. 26. С. 115.

³⁷Неизданный Достоевский. С. 521.

Что же касается отношений «русского скитальца» и русского народа, то, в противоположность отечественным мыслителям как правого, так и левого толка, воспринимавшим народ высокомерно-просветительски, главным образом из-за отсутствия у него образования и цивилизованных привычек, Достоевский понимал его *метафизически и духовно*, как носителя высшего сакрального смысла, древнего архетипа Святой Руси, не утраченного им за девять веков своей трагической истории. Именно народ, сумевший сохранить в непрерывных войнах, испытаниях и тяжком опыте государственного строительства свои представления о святом и греховном, фактически «носит в себе христианские добродетели как постоянные черты»³². Вопреки всем тяготам национального становления он, по убеждению автора «Пушкинской речи», продолжает верить в Христа-Спасителя, пришедшего на Русь не в Славе, но в уничижении, «в рабском виде» (вспомним знаменитую, обожаемую Достоевским строфу Ф. Тютчева!) и в страданиях, в муке нового голгофского (русского!) крестного пути, благословляющего ее³³.

Хроническая нищета и моральное «неблагообразие»³⁴ народа отнюдь не означают его убожества («Народ *развращен*, — не без горечи констатировал Достоевский в «Записных тетрадах», — но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтобы он пришел у нас учиться»³⁵), наоборот, они, скорее, есть знак особого избрания. Только скорбящий от сознания своего несовершенства, постоянно унижаемый, но парадоксальным образом не униженный народ способен не стать рабом даже в рабских условиях жизни, что само по себе есть свидетельство его исключительной духовной силы. По глубочайшему убеждению Достоевского, честь открытия этого феномена (быть может, единственного во всей мировой культуре) принадлежит

опять-таки Пушкину. «Пушкин первый объявил, что русский человек *не раб* и никогда не был им, несмотря на многовековое рабство. Было рабство, но не было рабов (в целом, конечно, в общем, не в частных случаях) — вот тезис Пушкина. <...>Он признал и высокое чувство собственного достоинства в народе нашем... чего не понимали, например, замечательнейшие образованные русские европейцы уже гораздо позднее Пушкина и ожидали совсем другого от народа нашего»³⁶. Народ же, бытие которого *антиномично* по внутренней сути своей («...Мы нищи, но многих обогащаем, — читаем у ап. Павла, мы ничего не имеем, но всем обладаем», 2 Кор. 6, 10), призван как никто другой к познанию Христа нисшедшего, Христа в кенозисе, дабы затем утвердить Его как основное содержание культуры, средоточие особого (православного) воззрения на мир и на человека. «Знает народ Христа своему потому, — писал Достоевский, — что во много веков перенес много несчастий и в последнем горе своем слышал об этом Христе от святых своих, тогдашних представителей веры и народа, работавших для него и положивших за него голову»³⁷. Такой народ нельзя «образовывать» в общепринятом значении этого слова, равно как не нужно заимствовать у него архаичные формы быта с целью нравственного оздоровления. Если «русскому скитальцу» и следует «идти в народ», то только в интересах обретения им своей собственной идентичности, органичной его особому статусу в обществе и при этом вполне традиционной, то есть отвечающей духу, морали и гражданским понятиям национального самосознания в целом. Таким образом, по Достоевскому, избавиться от рецидивов ресентиментного сознания и в полной мере восстановить свою человеческую природу отечественный интеллигент может только через постижение духовных оснований своей родной культуры (православии), которые в свою очередь требуют от него очень сложной работы над его же собственной личностью.

«Выделка в человека»: положительный вывод из отрицательного результата

³⁸Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Русская идея. М., 1992. С. 149.

Высказанные Достоевским идеи, противоречившие буквально всем направлениям современной писателю общественной мысли, оттолкнули от него не только левых радикалов, но и благожелательно настроенных к нему консерваторов, которые требовали более внятной позиции. Особенно характерен в этом смысле пример К. Леонтьева. Последний попрекал Достоевского этизацией христианства, ложногуманистическим пафосом и космополитическим эвдемонизмом, якобы помешавшими писателю в полной мере оценить «чувственный, воинственный, демонически-пышный гений Пушкина»³⁸. Но, озадачив в равной мере и врагов и друзей, Достоевский скорее предпочел остаться непонятым, чем изменить самому себе. И хотя писатель неоднократно пытался «дешифровать» свои идеи, общий мировоззренческий рисунок их до сих пор неясен и как бы требует некоего нового смыслового дополнения.

³⁹Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1970-1985. Т. 26. 1984. С. 139. Далее в тексте все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приведены по указанному изданию..

Так что же предлагает писатель отечественному интеллигенту, пытающемуся так или иначе обрести себя в России, но роковым образом не умеющему примириться с ней? Знаменитые внушения Достоевского: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. <...> 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 твоём 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...»³⁹, понимаемые не как абстракция, но как конкретное руководство к действию, по сути, столь же непонятны и загадочны сейчас, как и 120 лет назад.

⁴⁰ Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864-1865 гг. Т. 20. С. 174.

⁴¹ «...Когда из мертвых воспрянут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут как Ангелы на небесах» (Марк. 18, 25).

⁴² Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864-1865 гг. Т. 20. С. 174.

Видимо, эти суждения великого писателя могут быть адекватно истолкованы только в контексте очень значительной, духовно и философски многомерной идеи «выделки в человека», общие контуры которой начали обозначаться в его творчестве еще в 1860-е годы, в мучительный для Достоевского послекаторжный период утрат, скорби и надежд на лучшую жизнь в будущем. Весьма сложная по содержательному «наполнению» эта идея вначале предстает как мысль об онтологической *незавершенности* человеческой природы, которая занимает вследствие грехопадения *переходное* положение между крайними формами морального зла и абсолютным духовным совершенством, персонифицированном в Богочеловеке Иисусе Христе. *Переходность* человека не является каким-то непостижимым артефактом, она представляет собой в своем роде закон природы, «жизнь развивающуюся»⁴⁰, вовлеченную в общий замысел Творца о миропорядке. По Достоевскому, в условиях земного бытия человек лишен возможности «завершить себя до конца», это означало бы перерождение его совсем в другое существо, без половых различий и инстинкта размножения⁴¹, что фактически есть не что иное, как прекращение земной жизни. Таким образом, всемирно-историческое торжество христианства откладывается до конца времен, поскольку не может быть осуществлено без новой креации мира и человека. «...Человек, достигая, и оканчивает свое земное существование, — писал Достоевский в рабочей тетради. — Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след.[овательно], неоконченное, а переходное»⁴².

43 Там же. С. 192.

⁴⁴ Там же.

Будучи постоянным онтологическим качеством человека, переходность укоренена и в его социальном бытии. Если на ранних стадиях своего развития (в патриархальном состоянии) человек не ощущает эту переходность, ибо живет *непосредственно*, без анализа и рефлексии над самим собой и своим местом в мире, то с наступлением цивилизации («Цивилизация есть время переходное»⁴³, — замечает Достоевский) происходит неизбежная автономизация его сознания, а затем — разрыв со всеми формами традиционной культуры, и прежде всего с религией, вплоть до откровенного глумления над нею. «Человек, как личность, всегда в этом состоянии своего общегенетического роста — становится во враждебное отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру в Бога. <...>Это состояние, т.е. распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует»⁴⁴.

* То есть любви, ненависти и других переживаний, но опосредованных рефлексией и вследствие этого не подверженных ресентиментному искажению. Примеч. О.С.

⁴⁵ Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864-1865 гг. Т. 20. С. 192.

⁴⁶ Там же.

Как правило, этот конфликт между сознанием и определенной культурной традицией (в нашем случае — с христианством) принимает крайне ресентиментные формы, в особенности у представителей образованных сословий. Систематически отрицая сакральный Авторитет, человек разлагает свою собственную природу. Нет ничего удивительного, что при этом он «чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений* и все сознает»⁴⁵. Такой нисходящий (ресентиментный) *переход* к негативным духовным состояниям чрезвычайно губителен как для самого человека, так и для цивилизации в целом. По существу, он может быть преодолен только восхождением (то есть опять-таки *переходом*) человека к качественно иным ценностным переживаниям, абсолютно исключая разрушительные эксцессы богоборчества, своеволия, эгоизма, ничем не мотивированной злобности и пр. «Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели, — замечает Достоевский, мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указал Христос. (Ни один атеист, оспаривающий божественное происхождение Христа, не отрицал того, что Он — идеал человечества.)»⁴⁶

Однако парадокс *перехода* личности к этому идеалу как раз в том и заключается, что к последнему нельзя прийти испытанными рационально-рассудочными способами: ни интеллектуальные усилия, ни моральная рефлексия, ни социально-альтруистические порывы здесь решительно ничего не дают, и чем более человек их практикует, тем все дальше и дальше уходит от полноты и ясности христианского жизнеощущения. К Богу нельзя приблизиться

мирскими путями, подобно тому, как нельзя возлюбить народ «из идеи», из барского каприза, поверхностного, аффективного и не имеющего ничего общего с подлинно христианским состраданием. Единственное, что здесь необходимо и возможно, — это совершенно свободное, смелое, не опосредованное никакими внешними впечатлениями перенесение своего «я» из эмпирической плотности «мира сего» в другую ценностную реальность, где все житейское, объективно-принудительное хотя и продолжает существовать, но как бы уже не затрагивает личность в полной мере, не имеет к ней прямого доступа и потому не подавляет ее безусловно и всецело.

⁴⁷ Шелер М. *Ресентимент в структуре морали*. СПб., 1999. С. 93.

Иной порядок вещей и управляет человеком по-другому, нежели тот, который обычно принят в условиях социума. Он требует от человека не самопревознесения в гордыне, но самоумаления в любви, и это новое существование настолько отличается от всех принципов и понятий прежней жизни, что в человеческом языке для него просто нет иных слов, кроме как «рождение свыше». «Перед лицом установившейся в мире склонности считать распределение людей по сословиям, размеру собственности, власти и жизненной силы отражением их нравственной и личностной ценности, — утверждал М. Шелер, — открытие новой и более высокой *сферы* бытия и жизни — «Царства Божьего» с его иерархией ценностей, — независимой от мирского уклада жизни, можно было сделать всеобщим достоянием только самым радикальным образом указав на ничтожность позитивных ценностей старого порядка по сравнению с ценностями нового, более высокого порядка»⁴⁷.

Возникающая на этой основе особая человеческая солидарность (солидарность в любви и жертве есть солидарность в вине и искуплении) оказывается результатом совершенно иного строения личности, сознательно заменяющей один тип волевого поведения другим, органичным открытому ей бытию абсолютных ценностей, где каждый отдельный индивидуум в своем роде не менее значителен, чем весь народ в целом. «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след.[овательно], в естественное состояние, но как? — размышлял Достоевский еще в середине 60-х годов. — Не авторитетно, а напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен.

В чем идеал?

Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это *все* самовольно *для всех*. В самом деле: что станет делать лучше человек все получивший; все сознавший и всемогущий? Если вы оставите его в раздробленном на личности состоянии, то дальше брюха ничего не получите. <...>

А по Христу получите.

⁴⁸ Достоевский Ф.М. *Записная книжка 1864-1865 гг.* Т. 20. С. 192-193.

Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властилином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое»⁴⁸.

Этот фрагмент черновых записей великого писателя не только наводит на мысль о его серьезном знакомстве с православной патристикой, но и косвенным образом подтверждает (даже без текстовых сопоставлений), что основные положения «Пушкинской речи» возникли у Достоевского задолго до их публичного высказывания. По существу, именно этот фрагмент и показывает, как из конспективных рассуждений о *переходности* человеческой природы возникла ясная, целостная и вполне достоверная практическая идея духовного самоизменения человека, «выделки» его в новый культурно-исторический тип, живущий не в обычном мире с его жесткими социальными законами, но *внутри* христианской традиции, где присутствует совершенно иная (сверхразумная) шкала оценок и предпочтений. Представляя, с одной стороны, нечто вроде программы возвращения ресентиментного сознания к христианским формам жизни (в равной степени пригодной для русских и для европейцев), с другой — она выступает как пропедевтика духовного порядка, необходимая именно отечественному интеллигенту, который в силу обстоятельств вынужден заново постигать себя и свое жизненное предназначение.

⁴⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1878 г. Т. 25. С. 47.

50 Там же.

51 Там же.

⁵² Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 190.

«...Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделяться в человека. Тут дисциплина»⁴⁹, — заявил Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» и тут же счел возможным пояснить, что под «дисциплиной» здесь понимается не моральная или административная дрессура, не соответствие поведения человека той или иной идеологии, но нечто совсем иное, находящееся как бы вне правил и нормативов обычной общественной жизни. «...Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила поступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные»⁵⁰. Решающим свойством этой *дисциплины* становится восстановление способности человека различать добро и зло («что хорошо и что дурно — вот ведь чего, главное, мы не знаем»⁵¹), то есть в сущности духовной основы его личности. Являясь не средством принуждения, но неким обуздывающим началом, возможностью подчиняться и выбирать, эта дисциплина как особая аскеза в миру требует от человека вообще и русского интеллигента в частности благоговеющей покорности Авторитетам, составляющим суть и смысл любой зрелой культуры,

независимо от ее этнической принадлежности, — Богу, земле и народу. Именно смирение перед ними (вспомним знаменитый призыв из «Пушкинской речи»: «Смирись, гордый человек!»), предполагающее отказ от намерения подчинить их своей воле, своему идейному замыслу, а также готовность умалиться до них естественно и свободно, без гордости и самомнения, отвечает глубинному содержанию христианского домостроительства, Божественному кенозису, открывающему свою славу через уничтожение и скорбь. «...Истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в уничтожении, богатство в оскудевании, свободу в послушании, — указывает В. Лосский. — Потому что только очами веры можем мы узнавать личность — не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу»⁵².

Однако чтобы стать мощной духовной силой, смирение, как неоднократно подчеркивал сам Достоевский, предполагает особый склад волевого поведения человека, решительно непохожий на то, что в обычной жизни традиционно именуют «развитием воли». «Одолей себя, овладей собой!» — постоянно взывает к отечественному интеллигенту великий писатель, к сожалению, не поясняя при этом, что же понимается под этим «самоодолением» и почему результатом его оказывается подавленная гордыня, этот злейший враг христианского мирозерцания.

⁵³ О серьезном знакомстве писателя с православной патристикой свидетельствуют подготовительные материалы к романам «Бесы», «Подросток» и др. См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11, 16, 17.

⁵⁴ *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 174.

⁵⁵ *Энгельгардт Б.М.* Идеологический роман Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. М.; Л., 1922. С. 104.

Есть все основания полагать, что смысловым «ключом» к этим и многим другим рассуждениям Достоевского является аскетическая литература Восточной Церкви, с которой писатель был знаком не понаслышке и которую он самым внимательным образом изучал⁵³. Согласно принципиальному положению православной аскетики, в условиях земного бытия природа человека, то есть характер со всеми его устремлениями, обозначаемыми общим термином «страсти», как правило, довлеет над его личностью. Потакая желаниям эмпирического человека («власти вещей и привычек», как у Достоевского говорит старец Зосима), воля порабощает его личность его же собственной низшей природе и, таким образом, отнимает у него возможность стать самим собой. Будучи образом и подобием Божиим, личность человека онтологически выше его естества, однако парадоксальным образом вынуждена быть у него в подчинении до тех пор, пока воля человека не отречется от служения своей природе. «Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом — основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь

обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку»⁵⁴. Поднявшийся же над своей природной волей («одолевший» ее), человек способен подняться и над своей страстной природой («овладеть» ею) и потому уже не ставит ни во что преимущества мирского порядка (сословность, богатство, образованность, интеллект и пр.), некогда питавшие и поддерживавшие его гордость. Само собой разумеется, что такое овладение человеком своей природной сущностью предполагает отнюдь не подавление ее особенных качеств, но как бы волевое дисциплинирование их согласно степеням духовной значимости. Как справедливо заметил еще Б.М. Энгельгардт, «стать совершенным должен был тот слишком широкий человек, об уничтожении которого так скорбел Митя Карамазов, и стать им, не отрекаясь от жизни, не на путях самоистязания, но на путях преображения всего себя через достижение чистоты и духовности своих желаний и полной внутренней свободы»⁵⁵.

Парадоксы «широкости». «Русский скиталец» между величием и падением

⁵⁶ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Т. 14. С. 105.

⁵⁷ *Розанов В.В.* Мимолетное. 1915// Русская идея. М., 1992. С. 271.

Так возникает проблема «широкости» как особого ментального свойства, присущего очень многим русским в той мере, в какой они способны осознавать себя таковыми, и зачастую почти не зависящего от их конкретной этнической принадлежности. Не укладываясь ни в какие внешние формы (поведение, быт, привычки и пр.), «широкость» есть чрезвычайно сложный, быть может, даже уникальный в своем роде способ самоощущения и самовыражения человека, поражающий исключительной его открытостью всем самым смелым возможностям, которые встречаются ему в эмпирическом и трансцендентном бытии: Богу и дьяволу, добру и злу, добродетели и пороку, любви и ненависти и т.д. Эти антиномические колебания природы человека, свидетельствуя об огромном диапазоне его душевных переживаний, в то же время указывают на крайнюю дезорганизованность его духовного мира, где решительно всем стихиям предоставлено и время и место: «тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»⁵⁶. Являясь негативным выражением жизненной силы, «широкость», как и всякая избыточность, воспроизводит в России дискретное состояние культуры. Не успев исчерпать себя, одни формы жизни чрезвычайно быстро сменяются другими, оставляя человека в полном смысле слова наедине с самим собой: вне устойчивых социальных институтов, моральных и гражданских понятий, семьи и религии. Не веря ни во что, кроме очередной «идеи», отечественный интеллигент практикует крайне опасный вид «широкости» — интеллектуальное доктринерство, сутью и смыслом которого становится безудержное социальное экспериментаторство — вплоть до откровенно пропагандируемого разрушения России. Неподражаемо описанное Достоевским в «Бесах», оно привлекало к себе внимание многих отечественных мыслителей. Но, пожалуй, наиболее ядовито высказался по этому поводу В.В. Розанов, не позволивший обольстить себя никаким «идейными» проектами:

«Страна поворачивается по нужде, по голоду, по холоду, по завоеванию ее соседями (Петр Великий), — по бессилию или избытку силы: но она не "поворачивается" ни ради какой книги, пусть самой истинной и великолепной: п.ч. что же это за чудовищный деспотизм и чудовищное книжничество, если бы народы "бежали" сюда и "бежали" туда, когда "написана такая-то книга..."»⁵⁷

Однако, по убеждению автора «Пушкинской речи», с «широкостью» российского интеллигента невозможно справиться *разом*, одномоментным волевым порывом, заставив его «перепрыгнуть» из состояния духовного негативизма в сферу христианской традиции с ее ясным и глубоким видением Высшего и Совершенного. Особенно интересна в этом плане следующая запись Достоевского в подготовительных материалах в «Бесам»: «Архиерей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок).

⁵⁸ *Достоевский Ф.М.* Бесы. Подготовительные материалы. Т. 11. С. 195.

— А вдруг нельзя?

— Нельзя. Из ангельского дела будет бесовское»⁵⁸.

⁵⁹ *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 84-85.

Как характернейшая особенность национального самосознания «широкость» чрезвычайно глубоко укоренена в личности «русского скитальца», и прежде всего в том, что составляет ее основное жизнеопределяющее содержание: в психике (чувства, страсти, эмоции — все то, что обычно называют «душою»), в моральном сознании (нормы, оценки, идеалы), в духовности (представления об абсолютной ценности — Боге и связанных с ним метафизических проблемах смысла жизни, свободы, бессмертия). О душевной «широкости» русских писали очень многие исследователи, но, на мой взгляд, наиболее точно сказал о ней В. Шубарт, показав, как из эмоциональной разбросанности возникают ресентиментные переживания, а из избытка чувств — жестокость: «В русском человеке контрасты — один к другому впритык, и их жесткое трение раздирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью. <...>Русский — это каскад чувств. Одна эмоция внезапно и беспричинно переходит в другую, противоположную. Как много русских песен и танцев, в которых резко сменяют друг друга веселье и грусть! <...>Смена крайностей придает русскому характеру нечто капризно-женственное. Это облегчает обращение к Богу, но одновременно - и вероотступничество, и измену»⁵⁹.

Весьма привлекательная в художественном творчестве, такая «широкость» есть враг житейской устойчивости, серьезных человеческих отношений и всего того, что зовется делом, поступком, любовью. К ее-то преодолению и призывает автор «Пушкинской речи» отечественного интеллигента: «найди себя в себе» (то есть отыщи свою основную эмоцию, свою настоящую страсть, свой главный

жизненный нерв) и поймешь (хотя бы через скорбь и страдание) свое подлинное душевное ядро и останешься ему верным в самых тяжелых испытаниях. Знающий же свою душу, поймет душевное строение своего народа в горе и в радости и разделит их с ним естественно и свободно.

⁶⁰ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). Т. 26. С. 140.

⁶¹ Достоевский Ф.М. Бесы. Т. 10. с. 96.

Что касается «широкости» моральной, то она выступает как радикальная неспособность слишком многих «русских скитальцев» отличить добро от зла и в сфере мирозерцания, и в области эмпирических отношений. Подобно пушкинскому Онегину, убившему Ленского «просто от хандры» («...Почем знать, может быть, от хандры по мировому идеалу, — иронизировал Достоевский, — это слишком по-нашему, это возможно»⁶⁰), они желают сосуществовать и в добре и в зле в одинаковой мере, переходя из одного морального состояния в другое «просто так» — по порыву или своеволию. Эти нравственные колебания могут совершаться без всякой рефлексии, но с холодным и гордым сознанием своего *права* на них как свидетельства своей особой личностной исключительности. «Правда ли, — допрашивает Шатов Ставрогина, — будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною зверскою шуткой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвою жизни для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?»⁶¹

⁶² К сожалению, в России нет обстоятельной истории нравов, подтверждающей это положение. Однако многие из нас, живущие уже в другой эпохе, прекрасно помнят, как оперировала им коммунистическая теория нравственного воспитания. Особенно характерна в этом смысле знаменитая педагогическая сентенция: «Ну, Павка Корчагин бы так не поступил!»

⁶³ Неизданный Достоевский. М., 1971. С. 675.

⁶⁴ Это убеждение разделял И.А. Ильин. Особенно убедительно представлено оно в его трактате «О сопротивлении злу силою».

⁶⁵ Достоевский Ф.М. Бесы. Т. 10. С. 98.

Трагической особенностью этого типа «широкости» является полнейшая невозможность «дисциплинировать» его какими-либо внешними приемами: педагогическими воздействиями в детстве и ранней юности, общественным остракизмом в зрелые годы или еще того более — участием к человеку родных и близких во время всей его жизни. Достоевский, очень хорошо понимавший моральную поляризованность отечественного интеллигента, полагал, что та может быть преодолена только обращением его нравственного самосознания к абсолютному духовному Авторитету как единственному критерию дозволенного и недозволенного в области человеческих отношений. Выступая в форме некоего *запроса* к высшей инстанции («Как поступил бы Христос в моем случае?»), оно (самосознание) затрагивает сферу воображения, умозрительно допускающего свершение Авторитетом того или иного поступка; в случае же

решительной невозможности даже представить себе нечто подобное следует однозначная квалификация поступка как *безнравственного*⁶². Полемизируя с К. Кавелиным, опубликовавшим критический разбор «Пушкинской речи» (в котором вполне позитивистски утверждается, что нравственность есть верность человека своим убеждениям), автор «Братьев Карамазовых» отстаивал свой принцип обоснования морали: «Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня один, Христос. Спрашиваю: сжег бы он еретиков, — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный»⁶³.

Несмотря на расхождение этих суждений с тенденциями современной философской мысли нельзя не признать, что Достоевский, по существу, был одним из немногих, кто понимал, что усвоение каждым народом тех или иных моральных понятий глубоко опосредовано его ментальным складом и потому не может быть внедрено «сверху» как некая единая «цивилизующая» программа. Так, в области различия добра и зла русский (к сожалению или к счастью) не может руководствоваться ни соображениями утилитарными, ни безусловностью долга, ни идеей универсального морального закона, какими бы значительными они ни казались другим народам. Устойчивость нравственных понятий поддерживается здесь только на духовном уровне⁶⁴ (коль скоро есть Абсолютный Идеал на небе, значит, как бы вопреки всему, существует и возможность подражать ему на земле — святостью, воинской доблестью, гражданским подвигом, семейными и личными добродетелями). Следовательно, знаменитое обращение автора «Пушкинской речи» к отечественному интеллигенту «подчини себя себе» означает: подчини свою моральную широкость своему же собственному духовному идеалу и научись различать добро и зло, как это делал народ, воспринявший великие традиции восточного христианства. «Вы потеряли различие добра и зла, потому что перестали свой народ узнавать, — заявляет Шатов Ставрогину и пророчествует: — Идет новое поколение прямо из сердца народного»⁶⁵, дел и поступков которого ни одному из «русских скитальцев» не дано будет «узнать» в реальности...

⁶⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Т. 14. С. 106.

Преодолевший «широкость» моральную, стоит перед еще более сложной задачей — преодоления «широкости» духовной. Представляя собой весьма распространенное явление, духовная «широкость» есть одновременное соподчинение человека двум поляризованным духовным инстанциям — духовности восходящей, ведущей в Божественные сферы, и духовности нисходящей, опускающей сознание и волю человека к инфернальным мирам. Согласно христианской апологетике, подобное состояние духа есть свидетельство его распада, и в известном смысле оно может быть квалифицировано как особый вид болезни, крайне тяжелой по своим жизненным последствиям. «Перенести я притом не могу, — исповедуется

Алеше Митя Карамазов, — что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как в юные беспорочные годы»⁶⁶.

Принимая весьма причудливые формы, духовная «широкость» отнюдь не является антиномическим состоянием сознания, колеблющимся между Богом и Дьяволом, с непременным *выбором* либо той, либо другой духовной альтернативы. Наоборот, человеческий дух здесь ведет себя как истинный диалектик, как хитрец-философ, не утверждающий ничего в полной мере и не отрицающий ничего слишком радикально, а значит, по мере надобности сослужающий двум различным господам. От всех призывов «разобраться в себе» («Какое соглашение между Христом и Велиаром? — читаем у ап. Павла. — <...>Какая совместимость храма Божия с идолами?», 2 Кор. 6, 15, 16) он решительно уклоняется и кончает тем, что практикует откровенное идолопоклонство, избирая в качестве Божества продукты человеческого разума. Именно в обоготворении кумиров отечественный интеллигент не знает себе равных, о чем с горьким сарказмом писал М. Волошин:

⁶⁷ *Волошин М. Россия // Волошин М. Стихотворения и поэмы. Екатеринбург, 1992. С. 249.*

На дне души мы презираем Запад
Но мы оттуда в поисках богов
Выкрадываем Гегелей и Марксов,
Чтоб, взгромоздив на варварский Олимп,
Курить в их честь стираксою и серой
И головы рубить родным Богам,
А год спустя - заморского болвана
Тащить к реке, привязанным к хвосту⁶⁷.

Как никто другой из своих современников Достоевский предчувствовал, что именно этот тип «широкости» станет первопричиной целого цикла социокультурных катастроф, которые суждено будет пережить России в XX столетии. Недисциплинированная, хаотичная, мятущаяся духовность «русского скитальца» роковым образом влияет на судьбу страны, ибо, следуя ей, он не только изменяет своему историческому предназначению, но и искажает пути родной культуры, лишая ее традиций, норм и устоев, а главное — преемственности во всех областях человеческих отношений. Подменяя высшее низшим и путая духовность с идейностью, «русский скиталец» обесценивает продукты своей творческой деятельности, а вместе с ними — свой статус в обществе и свое человеческое достоинство. Растянутое на долговременную историческую перспективу, такое положение дел рискует стать нестерпимым, если, по глубочайшему убеждению автора «Пушкинской речи», отечественный интеллигент не «овладеет», наконец, необъятным пространством своего же

собственного духа. Согласно основаниям православной аскетики, такое «овладение собой» есть медленное, упорное, неуклонное до категоризма оформление духа волей, воспитание у него способности избирать и служить, снисходить и повиноваться.

⁶⁸ *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб., 1999. С. 104.

О необходимости волевой закалки русского духа писали многие отечественные философы, но, пожалуй, особое внимание уделили ему именно правоведы (Б.А. Кистяковский, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др.), указавшие, в частности, что бесценностная и беспредметная духовность, извращая представления человека о высшем и должном, дезорганизует содержание его правосознания — в идее справедливости, порядка, вины, воздаяния и пр. «"Метафизическая бездна", "беспредельное" отнюдь не являются высшими метафизическими стихиями, — указывал Н.Н. Алексеев. — <...>Хаотическое и беспредельное есть стихия различных возможностей, не воплотившихся еще в действительности, не достигших актуализации; это есть неопределенная полнота возможностей — и только. <...>И тот процесс поднятия и очищения русской хаотической души, о котором с такой любовью говорит Достоевский, есть несомненно процесс преодоления хаоса. Это есть процесс "самосохранения", "самоспасения", "восстановления"»⁶⁸.

⁶⁹ *Достоевский Ф.М.* Пушкин (очерк). Т. 26. С. 145.

⁷⁰ Там же. С. 147.

Само собой разумеется, речь здесь идет не только о восстановлении природы человека, но и о *восстановлении* всей отечественной культуры в целом как единого духовного задания, в той же мере обращенного к Европе, в какой принадлежащего самой России. Посвятив значительную часть «Пушкинской речи» мировосприятию отечественного интеллигента и наметив возможности возвращения его в христианскую традицию, преодолевающую ресентиментные комплексы и переживания, Достоевский обратился к анализу одной замечательной особенности художественного дарования Пушкина — его исключительной «всемирной отзывчивости»⁶⁹, заключающей в себе, именно вследствие его феноменальности, нечто вроде пророчества о характере взаимоотношений Европы и России в весьма широкой исторической перспективе. Представляя собой совершенно особый, самостоятельный ракурс размышлений писателя о судьбах русской и европейской цивилизации, эта проблема «всемирного и всеевропейского»⁷⁰ значения национального гения вообще и русского человека в частности явно нуждается в специальном рассмотрении.

© 2001 *О.С. Соина*

