

| Б. Н. Тарасов |

«Тайна человека» и тайна истории

непрочитанный Чаадаев,
неопознанный Тютчев,
неуслышанный Достоевский

| Б . Н . Т а р а с о в |

«Тайна человека» и тайна истории

непрочитанный Чаадаев,
неопознанный Тютчев,
неуслышанный Достоевский

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2012



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

УДК 82-96

ББК 83.3(2Рос=Рус)1+87.3(2)

Т 191

Тарасов Б. Н.

Т 191 «Тайна человека» и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. – СПб.: Алетейя, 2012. – 352 с.

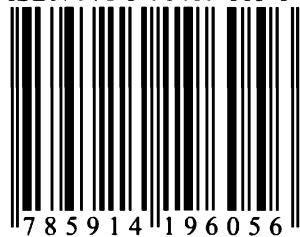
ISBN 978-5-91419-605-6

В новой книге Бориса Тарасова рассматриваются основные антропологические и историософские проблемы творчества Чаадаева, Тютчева, Достоевского, духовные подходы и критерии которых могут служить мерилем текущих и грядущих социально-исторических тенденций. Автор раскрывает «вечные» вопросы исходя из «невидимой» взаимосвязи между психологией и историей, между качеством душевно-духовного состояния людей и действительным содержанием «прогресса». Писателей и мыслителей, оказавшихся вовлечёнными в особый диалог, при всех их личностных и творческих различиях, объединяет органически воспринятая христианская традиция, которая даёт онтологически выверенный иерархический ключ для «внутреннего» понимания «внешних» процессов жизни. Человековедение и историософия Чаадаева, Тютчева, Достоевского анализируются на разнообразном историко-культурном и современном материале. Их идеи соотносятся с размышлениями других русских писателей и философов, а также целого ряда зарубежных мыслителей о мире человека в эпоху перехода от модерна к постмодерну, с дискуссиями о месте и роли России и Запада на путях исторического движения.

УДК 82-96

ББК 83.3(2Рос=Рус)1+87.3(2)

ISBN 978-5-91419-605-6



© Б. Н. Тарасов, 2012

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2012

РАЗВИТИЕ «СЛУЧАЙНОГО ЦЕНТРА» В ИСТОРИИ, или В МИРЕ «НЕДОДЕЛАННЫХ ЛЮДЕЙ» (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

1

Органически воспринятая христианская традиция позволяла Чаадаеву, Тютчеву и Достоевскому трезво оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, философские методы или эстетические системы, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря «различению духов» в нём. Другими словами, они прекрасно понимали (и провидчески раскрывали), что всевозможные метаморфозы и конечные результаты всяких «идей» обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их «людей».

В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер творческой деятельности, цели и задачи использования тех или иных «внешних» достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или промышленных революций, сколько от «внутренних» установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших свойств личности или, напротив, на их угасание.

Обращая внимание на сращенность «идей» и «людей», на зависимость «внешнего» от «внутреннего» Чаадаев, Тютчев и Достоевский становятся и нашими сегодняшними собеседниками, как бы приглашают нас отвечать на по видимости простые, а на самом деле трудные и незамечаемые вопросы, которые проистекают, например, из заочной дискуссии между В. Г. Белинским и Ф. И. Тютчевым (естественным образом сложившейся из-за разности их мышления и независимо от их воли). Умиравший от чахотки критик совершал ежедневные прогулки к вокзалу строившейся Николаевской железной дороги и с нетерпением ожидал завершения работ, надеясь на капиталистическое развитие страны в деле созидания гражданского общества и нравственного совершенствования его членов. Белинский думал, что железные дороги победят тройку, просвещение

одолеет невежество, а «лучшая, то есть образованная часть общества», следящая «за успехами наук и искусств в Европе», выведет Россию на передовые позиции социальных отношений. Когда через несколько лет после кончины Белинского Николаевская дорога была сооружена и Москва приблизилась к Петербургу на пятнадцать часов езды, Тютчев в письме к С. С. Уварову от 20 августа 1851 года озадачивался совсем иными («внутренними») вопросами, нежели те, что волновали ревнителя «внешнего» образования и просвещения: «Я далеко не разделяю того блаженного доверия, которое питают в наши дни ко всем этим чисто *материальным* способам, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства, и часто даже они действуют противно смыслу своего естественного назначения. Доказательством может служить то, что происходит сейчас на Западе. По мере того, как расстояния сокращаются, умы все более и более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы – уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставит их лицом к лицу друг с другом. Это все равно, что чесать раздраженное место для того, чтобы успокоить раздражение...»

Со времен Тютчева расстояния многократно сократились, а раздражения в той же степени умножились. «Внешнее» же сближение людей сопровождается ростом их «внутреннего» уединения и отчуждения. Но мы все еще продолжаем на свой лад воспроизводить разоблаченную уже Достоевским в те же времена схему зависимости человека от среды, уповаем на «внешние» достижения биологических или информационных революций, меняем местами главное и второстепенное, принимаем материальные средства человеческого существования за его высшую цель, заслоняясь от «внутреннего» рассмотрения конкретного душевного содержания и реального состояния сознания современных индивидуумов разговорами о формальных преимуществах тех или иных общественных учреждений и механизмов или абстрактными причитаниями о гуманизме, прогрессе, демократии, новом мышлении, рыночных отношениях, правовом государстве и т. д. и т. п.

Нынешние властители дум почти с религиозным трепетом твердят о так называемом цивилизованном мире, не замечая его не только обратные, но и даже очевидно противоречивые стороны, отказываясь от качественного анализа душевно-духовного самочувствия личности, не задумываясь о неизбежных и естественных последствиях общего хода жизни, имеющего в своей основе не дружбу, любовь и согласие, а конкуренцию, соперничество и вражду, не пресекающего, а распаляющего и утончающего

действия восьми «главных страстей», или «духов зла» (гордости, тщеславия, сребролюбия, чревоугодия, блуда, уныния, печали, гнева).

В пылу неопитского первооткрывательства и наивно-пристрастной идеализации ценностных координат современной цивилизации за бортом сознания оказываются те процессы, которые по-своему формируют и обрабатывают духовно-душевный мир человека, укореняют его волю в низших этажах существования, упрочивают и разветвляют своекорыстие как темную основу нашей природы в рамках денежного абсолютизма, воинствующего экономизма, юридического фетишизма и мировоззренческого сциентизма. Так называемые «эмпирики» и «прагматики» (архитекторы и прорабы как «социалистического», так и «капиталистического» Вавилона), общественно-экономические идеологи всякого времени и любой ориентации, уповающие на разум или науку, здравый смысл или хваткую хитрость, «шведскую» или «американскую» модель рынка, склонны игнорировать стратегическую зависимость не только общего хода жизни, но и их собственных тактических расчетов от непосредственного содержания и «невидимого» влияния изначальных свойств человеческой природы, от всегдашнего развития страстей, от порядка (или беспорядка) в душе, от действия (или бездействия) нравственной пружины. «Под шумным вращением общественных колес, – заключал И. В. Киреевский, – таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все».

Действительно, смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, технические успехи или законодательные усовершенствования, декларации «нового мышления» или благие призывы к мирному сосуществованию сами по себе ничего не значат и лишь запутывают умы (хотели как лучше). В реальности все зависит от фактического состояния «внутреннего» человека, от своеобразия его побудительных принципов и направления воли, от влияния алчности, зависти, тщеславия, властных амбиций или капризов плоти (получается как всегда) и от способности противостоять им (получится как хотелось). «Ясно, – писал Достоевский, – что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о которой оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его».

Необходимо подчеркнуть, что общество со всеми своими прогрессивными конституциями и учреждениями, ставящее во главу угла исключительно материальное процветание и благополучие, незаметно для самого себя морально деградирует и выстраивает не узреваемый до поры до времени «забор» для своей деятельности. Об этом «заборе» во «всяком чисто человеческом прогрессе» размышлял П. Я. Чаадаев, писавший о самопленении умов в тюрьме языческого материализма, «в определенном тесном

кругу, вне которого они неизбежно впадали в пустую беспорядочность»: «Дело в том, что прогресс человеческой природы вовсе не безграничен, как это обыкновенно воображают; для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед... Дело в том, что, как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует: хорошо еще, если он не идет назад!»

И по Достоевскому, зарытость в материальных благах не только не освобождает сознание человека от повседневных забот для занятий «высшим», не только не делают его прекрасным и праведным, но, напротив, гасит в нем само представление о нравственном совершенствовании и способствует превращению лика человеческого в «скотский образ раба». Проникновенное изучение «людей», «души», «внутреннего» показывало писателю, что полное и скорое утоление «низших» потребностей снижает духовную высоту человека, невольно и незаметно приковывает его еще сильнее к узкой сфере самоценного умножения чисто внешних форм жизни, ведущих к культивированию многосторонности насладительных ощущений и связанных с ними «бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок». Все это оборачивается, в свою очередь, наращиванием самых сугубо материальных потребностей, наркотически насыщаемых разнородными вещами, что делает человека пленником собственных ощущений.

Ценой обращения с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В. В. Розанова, страшный, но мощный исход – понижение психического уровня человека. В результате происходит промен духовных даров на вещественные, чистой совести – на сытое брюхо, а отвержение высокого и святого ради земного и полезного таит в себе глобальные нигилистические последствия.

Постепенное, подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) обезбоженного человека озабочивало русских писателей и мыслителей. Например, М. М. Бахтин в «Философии поступка» заключал: «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты... Это и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта». Духовные потери подобного услужения подчеркнуты и Е. Н. Трубецким: «Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъем, заключается в том прозрачном наполнении жизни, которое дает житейское

благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты – вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные». В этом же смысле рядом находятся и эмоции И. А. Бунина, замечавшего: «Я с истинным страхом смотрел всегда на всякое благополучие, приобретение которого и обладание которым поглощало человека, а излишество и обычная низость этого благополучия вызывали во мне ненависть».

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни поработочает человека низшими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает высшие силы благородства и подлинной свободы (чести, достоинства, совести, милосердия, самопожертвования и др.), которые превращаются в условную шелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической природы и циничности расчетов, а также «зверит» душу. Подспудный ход мысли от автономной «культуры» до цивилизованного «озверения» можно пронаблюдать на выразительных примерах нашей текущей истории. Так, еще на заре перестройки один из ее главных экономических отцов полагал революционной целью внедрение «во все сферы общественной жизни понимание того, что все, что экономически неэффективно, безнравственно, и, наоборот, что эффективно – то нравственно». По его убеждению, основной причиной воровства, взяточничества, махрового бюрократизма, всякого рода потаенных аморальных льгот, человеческой озлобленности оказывается не свободный выбор личности, ее нравственная вменяемость, наличие или отсутствие совести, а «экономически неэффективная обстановка всеобщего дефицита».

Поразительно, но вся эта логика почти буквально повторяет, демонстрируя типологическое единство определенного рода сознания и отмеченных В. В. Розановым подмен в сниженных представлениях о человеке, ход размышлений Лебезятникова и Лужина в «Преступлении и наказании» Достоевского. Лебезятников провозглашает лозунг экономически эффективной нравственности: «Благородное», «великодушное», – все это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю! Все, что *полезно* человечеству, то и «благородно!» Раскольников же советует ему довести свою мысль до конца, тогда выйдет, что людей можно резать (или, добавим, поскольку техника совершенствуется, бомбить, осуществляя реальные геополитические интересы под благовидными предложениями защиты прав человека, гуманистических ценностей и т. п.).

Однако наши новые реформаторы столь увлечены своими выводами, что им и в голову не приходит проследить начала и концы собственного панэкономизма и развитие скрытого в нем образа человека. Еще в Верховном

Совете СССР передовые бойцы реформ так подготавливали ретроградное общество к рынку: «Чтобы бороться и добывать себе пищу, звери имеют когти и клыки. А наши когти и клыки это собственность...» В отличие от респектабельных теоретиков, весьма популярная газета в захватском ерничестве обнажает свое понимание сущности человека и доводит до логического конца его интенции: «Изгнанный из эдемского рая, он озверел настолько, что начал поедать себе подобных – фигурально и буквально. Природа человека, как и всего живого на земле, основывается на естественном отборе, причем на самой жесткой его форме – отборе внутривидовом. Съесть ближнего!»

Именно в таком представлении о человеке коренятся глубинные причинно-следственные связи между нравственной пружиной, социальными изменениями в обществе и «забором», о который оно наткнется. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда незримо действует идея естественно отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре закона и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей, множатся обольщения мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначалия и чувственности. На такой темной и злой основе своекорыстия политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на внехристианских принципах, в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы» власти, богатства и «наслаждений», очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и низменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решетки эгоистической тюрьмы к душе ближнего.

В такой негативной исторической динамике, укрепляемой геополитическими, национальными, этническими проблемами, многие философы, историки, культурологи все еще продолжают мечтать о торжестве вседемократического блаженства и петь дифирамбы так называемому «открытому обществу». Например, американский профессор Ф. Фукуяма в нашумевшей и переведенной во многих странах статье «Конец истории?» говорит о последовательной победе экономического и политического либерализма над большевизмом, фашизмом, новейшим марксизмом. Впечатляющее материальное изобилие и разнообразная культура потребления укрепляют либеральную демократию, становятся ее фундаментом

и символом: «состояние сознания, благоприятствующего либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием. Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство – это либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже – в сфере экономики». И хотя многие государства еще не перешли на рельсы практического либерализма и сохраняется возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, можно говорить о наступлении постисторического времени, когда в главных развитых странах, «авангарде цивилизации», доминируют экономические интересы, отсутствуют идеологические основания для серьезных конфликтов и создаются предпосылки для мирного существования. По мнению профессора, нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития.

Любопытна эта последняя оговорка, которая предполагает опасность в духовной высоте, в расширении укороченного психического горизонта и соответственно в выходе за пределы чуждой глубокому смыслу непосредственной жизненности, утилитарно-гедонистической жвачки. Здесь сокрыто действительно угрожающее и все чаще агрессивное неверие в свободу и личность, свойственное, например, пушкинскому Сальери (музыка Моцарта не нужна «чадам праха») или великому инквизитору у Достоевского (Христос – главная помеха для «слабосильных существ»). Великий инквизитор предлагает проект социальной гармонии, основанный якобы на трезвом знании природы человека, на убеждении, что истинным двигателем его поведения являются низшие душевные качества. Пресловутая мудрость великого инквизитора заключается в искусной демагогии, позволяющей ему игнорировать в личности все высшее и сокровенное и, вызвав взаимное движение примитивных страстей и сниженных запросов, превратить людей в несмышленных рабов, послушную коллективную массу, в «тысячелинное стадо». Метаморфоза превращения личности в элемент стада предполагает устранение духовных устремлений и идеальных целей, живое присутствие которых препятствовало бы подобной метаморфозе и оживляло в сознании высшесмысловые аспекты бытия. Отсюда и та необходимая взаимозависимость, при которой сокращение идеальных целей и искоренение традиционных ценностей (прежде всего связанных с Первообразом Христа) сопровождается через умаление личности внедрением идеологии «тихого, смиренного счастья по мерке слабосильных существ», пестование сиюминутных нужд настоящего, примитивного блаженства муравьиного ковыряния в материальных низинах жизни.

Сходный механизм погашения личности, забвения ее высших свойств, блокирования напоминающих о них источниках и традициях при одновременной сосредоточенности на настоящем, на младенчески простодушном наслаждении его материальными благами Достоевский показывает и в «шигалевщине», дающей еще один вариант стада. Шигалев в «Бесах» излагает основанную на естественных данных теорию, по которой уже на свой лад, посредством перевоспитания целых поколений и ряда перерождений, люди должны достигнуть «первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать». Еще одна модификация «единого стада», с аналогичными закономерностями его формирования, раскрывается Достоевским и в «Зимних заметках о летних впечатлениях», где он излагает свои впечатления от посещения международной промышленной выставки в Лондоне, а говоря шире – по сути размышляет о стадильном переходе, если воспользоваться противопоставлением Шпенглера, от культуры к цивилизации. «Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в едино стадо; вы осознаёте исполинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество». Однако в то же самое время: «Вы даже как будто начинаете бояться чего-то... Уж не это ли в самом деле достигнутый идеал? – думаете вы, не конец ли тут?... Не придётся ли принять это и в самом деле за полную правду и занеметь окончательно?»

Рассуждая о другой такой выставке, на сей раз парижской, один из современников Достоевского выразительно обличает коварное влияние демонстрируемых на ней «наружных усовершенствований» и как бы расшифровывает симптомы «окончательного занемения». Роскошные экипажи, изысканная мебель, модные одежды и другие «мануфактурные игрушки» фабричного производства расслабляют тело и уродуют душу человека, гипнотически заставляя его принимать эти «игрушки» за некую гуманистическую цель исторического развития. А маниакальная сосредоточенность на развитии внешних форм и благ жизни ведёт лишь к культивированию многосторонности насладительных ощущений, к увеличению сугубо материальных потребностей, а одновременно и к колдовскому усыплению высших ценностных запросов человеческого духа, к потере смысловой ориентации в мире, житейски-бытовому и духовно-нравственному отслоению от основных первичных фактов человеческого бытия (рождение, смерть).

Те же вопросы волновали и Л. Толстого: «Как мы, богатые люди, ни поправляем, ни подpiraем с помощью нашей науки и искусства эту нашу ложную жизнь, жизнь эта становится с каждым годом и слабее,

и болезненнее, и мучительнее: с каждым годом увеличивается число самоубийств и отречений от рождения детей; с каждым годом мы чувствуем увеличивающуюся тоску нашей жизни, с каждым годом слабеют новые поколения людей этого сословия. Очевидно, что на этом пути увеличения удобств и приятностей жизни, на пути всякого рода лечений и искусственных приспособлений для улучшения зрения, слуха, аппетита, искусственных зубов, волос, дыхания, массажей и т. п., не может быть спасения».

Самозабвенный поиск «увеличения удобств и приятностей жизни», сопровождающийся отрывом от высших ценностей, способствовал формированию особого типа личности в современном обществе, так называемой «золотой середины». «Нынешнее время, – говорит один из героев романа Достоевского „Подросток“, – это время золотой середины и бесчувствия... неспособности к делу и потребности всего готового. Никто не задумывается...». Повсеместным распространением «несказанной прелести золотой посредственности» (выражение Чаадаева), которая «не задумывается», был озабочен и Герцен, считавший мещанство последним словом цивилизации. «Постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустота интересов, отсутствие энергии ужаснули его, – пишет Герцен в одной из статей о Милле, – он присматривается и видит ясно, как всё мельчает, становится дюжинное, рядское, стёртое, пожалуй «добропорядочнее», но пошлее. Он видит, что вырываются общие, стадные типы, и, серьёзно качая головой, говорит своим современникам: «Остановитесь, одумайтесь! Знаете ли, куда вы идёте? Посмотрите – душа убывает».

Как видим, и в «теократическом», и в «социалистическом», и в «капиталистическом» вариантах жизнеустройства обнаруживаются сходные закономерности, хорошо усвоенные всякого рода властителями и манипуляторами общественным сознанием, которые внедряют в восприятие людей необходимый образ человека для управления психикой, изображают его таким, каким им выгодно его видеть, выдают уже искаженного манипуляцией одномерного индивида за «настоящего» и «истинного». Говоря словами Достоевского, люди науки и промышленности, ассоциаций и кредитов скорее не спасут, а погубят мир, ибо выставляют жажду личного материального обеспечения и накопления денег любыми средствами «за высшую цель, за разумное, за свободу», стремятся навязать миру «свой облик и свою суть», уверить всех, что нет ничего важнее выгодных интересов, доказать, что стремление к прибыли и есть главный смысл жизни, внушить, что всякий идеализм и бесребничество являются непростительным детским донкихотством. Ведь если бы действительно восторжествовали силы благородства, духовные и нравственные

ценности, которые принципиально тем и отличаются среди прочего, что не покупаются и не продаются, то эти люди лишились бы своего первенства и возможности навязывать миру свой облик, им нечего было бы делать. Потому-то и поддерживаются приниженные духовные стандарты жизни, искаженный рекламной пропагандой и манипуляцией одномерный человек выдается за «настоящего» и «истинного», плодятся бесконечные вещественные соблазны и мануфактурные игрушки, подлинная культура растворяется в массовой, что во «внешнем» шуме общественных колес слабеет «внутренняя» нравственная пружина, душа пригибается книзу, совесть выносится за скобки и достается из кармана по мере надобности, если не мешает прибыли. Тут-то и происходит фальсификация свободы и разумности, превращение средств существования в цель жизни, искажение и даже перевертывание подлинной иерархии ценностей, когда постоянно сменяемые и совершенствуемые отели, виллы, банки, машины и т. п. успешно покоряют человека, а возвышающие и облагораживающие начала пригнетаются и выветриваются.

Надеяться при таком состоянии человеческой души и при таких обстоятельствах, когда народы вдобавок преобразуются в массы, живущие одним днем, манипулируемые и взаимозаменяемые, на какую-то потребительскую «нирвану» и экономическую «гармонию», как это делает Ф. Фукуяма, было бы по меньшей мере непредусмотрительным. Более того, в условиях духовного кризиса и обезличивания разных культур, повышения завистливых накопительских ожиданий во всех группах и слоях при одновременной невосполнимости источников энергии, возможного изменения климатических зон, недостатка пресной воды и удобной земли и, соответственно, новых конфликтов и войн за выживание, увеличения населения при усилении бедности в странах Третьего Мира, уже составляющих 4/5 современного человечества и готовых предъявить ему свои требования, обедненная и больная рассудочным прагматизмом «душа», оказавшаяся в плену у своих низших сил, забывшая о своей «высшей половине», но владеющая все более мощными «внешними» средствами, является главным «внутренним» источником возможных мировых катастроф. Достаточно вспомнить витающую в иных цивилизованных умах «респектабельную» мальтузианскую теорию «золотого миллиарда», не говоря уже о тайных вожделениях сильных мира сего (и не сильных тоже).

О том, как сплошное обмельчение, материализация и эгоизация человеческих желаний незримо готовит драматические последствия, создает подспудные предпосылки для перерастания мира в войну, опять-таки пронизательно писал Достоевский. Говорят, размышлял он, что мир родит богатство, но ведь только десятой доли людей. От излишнего скопления

богатства в одних руках развивается грубость чувств, жажда капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжал Достоевский, передаются и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает «страшную жажду накопления и приобретения денег». Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. «В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир, все-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит ее сам из себя как жалкое следствие... из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков... из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностью самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма».

Эта «внешне» парадоксальная, а «внутренне» закономерная логическая цепочка превращения мира в войну хорошо показывает, что никакие дружественные договоры, «новые порядки» или общечеловеческие ценности не способны предотвратить катастрофу, если сохраняется «низкое» состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает все новые материальные интересы и, соответственно, множит разнообразие тайных или явных захватов. В результате мирное время промышленных и иных бескровных революций, если оно не способствует преобразению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а, напротив, создает для них питательную среду, само скрыто накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы.

В подобной антропосфере было бы по меньшей мере крайней наивностью полагаться (как нередко случается) на юридические нормы и правовые отношения, которые по своей условной и релятивистской природе неизбежно деградируют, исполняются лишь из-за страха наказания, все чаще начинают играть роль своеобразной пудры или дымовой завесы для осуществления корыстных и гедонистических потребностей, открывая через демагогию путь праву сильного. А уж «титан» найдет немало способов, как упаковать беззаконие в оболочку закона и реализовать стяжательские мотивы и плутократические цели близких ему индивидов и групп.

Здесь было бы уместным вернуться к «спору» между Тютчевым и Белинским, к образам паровоза, парохода, самолета, ракеты, компьютера и т. п. как символам сокращения расстояний между людьми и прогрессивного движения в невнятное светлое будущее. Самый главный вопрос заключается

в том, какие души (живые или мертвые) и в каких целях, говоря современным языком, используют так называемые высокие технологии. И чем больше зазор, шире пропасть между «внутренней» нищетой и «внешним» могуществом, тем очевиднее приближение к той стадии «свободы», о которой писал К. Н. Леонтьев: «Все менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, — и именно потому, что они все-таки еще сдерживают, на них более всего обращена ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые „свободен“. Свободен как атом трупа, который стал прахом».

В последнее время нередко можно встретить метафорическое сравнение отдельных стран или всего человечества в целом с самолетом или кораблем, чей курс не имеет ясно осознанной цели. Известный физик Вернер Гейзенберг говорит, например, о непрерывно совершенствуемом и перегруженном железными и стальными конструкциями корабле, чей компас указывает уже только на его собственную массу. Следовательно, необходимо решать, идти ли человечеству прежним путем, преобразовывая не только корабль, но и компас, или выкинуть компас и снова смотреть на звезды. Мысль Гейзенберга можно продолжить вопросом: а какое решение может принять человек изнутри того душевно-духовного состояния, качество которого постоянно снижается и которое при этом остается неменяемым по отношению к собственной ограниченности и ущербности?

Именно это состояние служило для многих русских мыслителей и писателей принципиальным признаком и критерием для далеко не радужных прогнозов. Так, по Н. Н. Страхову, скрытый прометеизм «титана» Нового времени, чье сознание не озабочено «внутренним» осмыслением отрицательных начал человеческой природы, но ставит тем не менее гигантские «внешние» задачи, ведет к непредусмотренному, но логическому финалу. «Настроение современных людей имеет что-то прометеевское. Они хотят распоряжаться природой, они мечтают, как алхимики, продлить жизнь, переделать по-своему животных и растения, овладеть болезнями и т. п. Однако их мечты человеколюбия, обновления, благополучия не имеют правильного источника, правильной цели и потому приведут к убийству, хаосу и страданию». И для Достоевского «внутренняя» неосмысленность и непреодоленность собственной «недосиженности» и «неделанности» являются коренной ошибкой человека при разворачивании всей его «внешней» деятельности. В беседе с одним из современников он порицал «слепых» проповедников невнятного гуманизма: «они и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним «прогрессам» и болтовне! Им не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и идет!.. И конец

миру близок, – ближе, чем думают!» В подаренном писателю женами декабристов Евангелии отмечены слова из «Откровения Иоанна Богослова» о звере с семью головами и десятью рогами, на котором восседала облаченная в порфиру и багряницу жена «с золотой чашей в руке своей, наполненной мерзостями и нечистотою блудодействия ее». На теле же жены написано имя: «Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным». Отметив слово «тайна» двумя чертами и пытаясь разгадать ее, Достоевский пишет на полях слово «цивилизация». В подготовительных материалах к «Бесам» имеется толкование этого места Апокалипсиса, где он сравнивает зверя с миром, оставившим веру и опирающимся на свои собственные «гуманистические» силы.

Христианское мышление, сосредоточенное на различении добра и зла, судящее не по словам, а по делам, всматривающееся во «внутренний» мир, а не только «внешние» достижения человека открывало в душевной сердцевине цивилизованного индивида явный перевес «неправильных» источников и целей жизнедеятельности на «правильными». Еще в книге «Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского», жившего в XVII веке, говорится: «Около 1900 года, к середине 20 столетия, народ того времени начнет становиться неузнаваемым. Когда время начнет приближаться к пришествию Антихриста, разум людей помрачится от страстей плотских, и все более будет усиливаться нечестие и беззаконие. Мир тогда станет неузнаваемым, изменятся облики людей и нельзя будет ясно различать мужчин от женщин, благодаря бесстыдству в одежде и форме волос головы. Эти люди одичают и будут жестокими, подобно зверям, из-за соблазнов Антихриста. Не будет уважения к родителям и старшим, любовь исчезнет. Пастыри же христианские, епископы и священники, станут мужами тщеславными, совершенно не различающими правого пути от левого. Тогда нравы и предания христиан и Церкви изменятся. Скромность и целомудрие исчезнут у людей и будут царить блуд и распущенность. Ложь и сребролюбие достигнут высшего предела, и горе накапливающим сокровища. Блуд, прелюбодеяние, мужеловство, тайные дела, кражи и убийства станут господствовать в обществе.

В то будущее время, благодаря силе величайшей преступности и распутства, люди лишатся благодати Святого Духа, которую они получили во святом крещении, а равно потеряют и угрызения совести. Церкви Божии лишатся богобоязненных и благочестивых пастырей, которые совершенно будут терять веру, потому что лишены будут возможности от кого бы то ни было узреть свет познания. Тогда они будут уединяться от мира в святые убежища в поисках облегчения душевных страданий, но везде они будут встречать препятствия и стеснения. И все это будет

следствием того, что Антихрист пожелает господствовать над всем и стать управителем всей вселенной и будет производить чудеса и фантастические знамения. Он также даст порочную мудрость несчастному человеку, так что он сделает такие открытия, чтобы один человек с другим могли вести беседу с одного конца земли до другого. Также тогда будут летать по воздуху, как птицы, и рассекать дно моря, как рыбы. И всего этого достигнув, несчастные люди будут в комфорте проводить свою жизнь, не зная бедные, что это – обман Антихриста. И, нечестивец, он так будет совершенствовать науку с тщеславием, что это собьет с пути и приведет людей к неверию в бытие Триипостасного Бога. Тогда всеблагий Бог, видя гибель человеческого рода, сократит дни, ради тех немногих спасающихся, потому что тот хотел ввести в соблазн, если возможно, и избранных... Тогда внезапно явится карающий меч и убьет совратителя и слуг его».

В пророчестве преподобного Нила подчеркивается связь между апокалиптическим состоянием мира, с одной стороны, а с другой – тесно соотнесенными друг с другом «чудесами» высоких технологий, увеличением материального комфорта и нравственной деградацией человека. О качественном наполнении человеческие души в «последние дни» говорится и в Священном Писании: «Знай же, что в последние дни... люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны: неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, сами же его отрекшиеся...» (2 Тим. 3, 1–5).

Конечно же, гадание о конкретных временах и сроках «последних дней» не только бесполезно, но и вредно, их реальное определение ни под силу никакому человеческому уму. Однако нельзя не учитывать тех общих тенденций современного мира, в рамках которых происходящие в человеческих душах процессы вполне соотносятся с апокалиптическими предсказаниями Евангелия и Достоевского, а также наиболее пронзительных из русских мыслителей и писателей. «Мысль Апокалипсиса, – подчеркивал, например, П. Я. Чаадаев, – есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда зывающие, их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, – на них надобно смотреть каждый день; этот треск машины мира, там раздающийся, – мы слышим его беспрестанно». И, может быть, есть смысл почутче вслушаться в «треск машины мира» и повнимательнее отнестись к «беспредельному уроку», а не устремляться так завистливо и жадно, как нас призывают очередные реформаторы (поменявшие одну «короткую»

идею на другую) в «цивилизованное общество»? И не стоит ли, напротив, слегка притормозить, оглядеться и подумать о «субъекте прогресса», о его душе? «Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? – настаивал А. С. Хомяков. – Иначе выйдет, что вся жизнь римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеть и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица».

Без осознания подобных перспектив скрепления «случайных центров» при отсутствии внимания к духовно-нравственному состоянию субъектов невозможна по-настоящему плодотворная и одухотворённая деятельность, только и способная преодолевать всевозможные кризисы. Вот и упоминавшаяся выше статья Ф. Фукуямы «Конец истории?» завершается на неожиданно грустной ноте, подрывающей её псевдооптимистическую тональность и заставляющей задумываться о «субъекте прогресса». «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, вместо всего этого – экономический расчёт, бесконечные технические проблемы, заботы об экологии и удовлетворении изощрённых запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно собираемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающем ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все ещё будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее северо-атлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять ещё один новый старт?»

Однако чтобы отвечать на подобные вопросы, необходимо преодолеть околдованность текущим и «современную близорукость» (Гоголь), о которой писал В. А. Жуковский, как бы вступая в обозначенный выше «спор» В. Г. Белинского с Ф. И. Тютчевым: «Современники едва ли что-нибудь видят ясно. Происшествия кипят, бегут, суетятся, толкуются и толкаются перед нашими глазами с такою быстротою и в таком беспорядке, что никому нет времени ни для их наблюдения, ни для их оценки. Мир сделался железною дорогою, по которой мчатся паровозы событий во всех направлениях; они, как призраки, мелькают перед нами, когда мы

с ними встречаемся, и от этих встреч происходит подчас ужасная давка. Кому тут до спокойного наблюдения? Кому до оценки? Кто даже имеет возможность сказать чистую правду?»

2

Приведенные выше выводы и оценки стадии цивилизации, не вмещающиеся в одномерное сознание современных отечественных реформаторов, все чаще повторяются западными мыслителями и аналитиками.

Многие из них, подобно Т. Адорно или А. Тойнби, Г. Маркузе или Х. Ортеге-и-Гассету, размышляют о примитивной стандартизации межличностных отношений в «индустриальном обществе», о губительном снижении и нивелировке вкусов и потребностей «одномерного человека», предпочитающего подлинной духовной жизни обладание материальными вещами, променивающего «быть» на «иметь». Современный человек, отмечает Э. Фромм, отчуждается от самого себя, ближнего и природы, превращая собственные знания и умения, всю личность целиком в товар и капитал, благодаря которому он должен получить максимально возможную прибыль с учетом положения в обществе и рыночной конъюнктуры: «в жизни нет никаких целей, кроме движения, никаких принципов, кроме принципов справедливого обмена, никакого удовлетворения, кроме удовлетворения в потреблении».

Как бы дополняя Фромма, О. Шпенглер указывает на то, что опошлилось само время, стали привычными и даже привлекательными дурные манеры парламентов, нечистоплотные сделки для легкой наживы, примитивные вкусы в культуре: «само строение общества должно быть выровнено до уровня черни. И да воцарится всеобщее равенство: всему надлежит быть одинаково пошлым. Одинаково делать деньги и транжирить их на одинаковые удовольствия... большего и не надо, большее и не лезет в голову».

Когда большее не лезет в голову, весьма трудно уяснить и сделать практические выводы из проникновенного анализа Ясперса, ход мысли которого по-своему типологически сближается с историософской логикой Достоевского. Немецкий философ был глубоко озабочен тотальным кризисом двадцатого столетия, проявляющимся не только в диктаторских режимах, но и в повседневном контрасте между очевидными научно-техническими достижениями и подспудным оскудением внутреннего содержания жизни, ее смысловой выхолощенности, что в дальнейшем способно привести к необратимым энтропийным последствиям, кстати, к тем же самым режимам и войнам. Он является блестящим аналитиком той стадии современной сциентистской и атеистической цивилизации,

когда выделение привычных мировоззренческих противопоставлений (капитализма и социализма, либерализма и консерватизма, революционного и реакционного) неадекватно глубинному смыслу переживаемых онтологических трудностей, а сущности человека стал угрожать созданный им мир техники, материалистических установок, потребительских ценностей, у которых он оказался в плену. Материальные интересы, подобно таинственному гигантскому насосу, невидимо перекачивают духовную энергию, а «аппарат обеспечения существования» превращается в «универсальный порядок существования», демонически подчиняющий все проявления бытия, автоматически исключаящий высшие ценности и абсолютные смыслы, поскольку они не служат улучшению методов труда и техники, удовлетворению разбухающих и утончающихся материальных потребностей, и растворяющий в себе духовные цели. Человек, подчеркивает Ясперс, надеялся найти в научно-технической и материально-потребительской деятельности подлинный смысл, а оказался перед им же созданной пустотой. Он убедительно показывает, как рационалистические утопии разрушали нравственные и культурные традиции, провоцировали «игру на понижение», предрешали бескрылую жизненную настроенность и плоский выбор главных жизненных задач. Подобные задачи, в свою очередь, лишь усиливали одномерную искаженность человека, образуя замкнутый порочный круг и оставляя словесную шелуху от прекраснодушных призывов к духовности и нравственности, к миру и совершенствованию.

Следовательно, коренная задача современности, от которой зависит, быть или не быть человечеству, заключается, считает Ясперс, в том, чтобы разорвать этот порочный круг, изменить устоявшиеся принципы и цели, возродить уважение к многомерности и таинству жизни, восстановить полный и правильный образ человека, вернуть изначальный смысл понятиям истины, свободы, любви, несовместимым ни с обывательским спокойствием в рамках принятых условностей, ни с постоянным страхом в условиях насильственной диктатуры. А возвратиться к самому себе и собственным истокам, вновь обрести духовную сущность и историческую основу способен лишь действительно свободный человек, из глубины экзистенциального переживания своей самобытности, неповторимости и целостности выбирающий путь нравственного восхождения к Богу, к пониманию иерархической структуры бытия.

По убеждению Ясперса, в условиях «последнего похода против благородства» только при таком выборе может установиться спасительная и более сильная, нежели государственная, партийная или профессиональная, не зафиксированная ни в каких договорах человеческая связь,

основанная на совести, честности, справедливости, долге и ответственности. «Подобная близость обладающих самобытием людей – лучшее, что может быть нам даровано сегодня. Эти люди служат друг другу гарантией того, что бытие есть... Они не встречаются среди того, что открыто публичности и значимости, и тем не менее именно они определяют правильное движение вещей».

Катастрофические последствия такого мировоззрения, когда «большее не лезет в голову», стали волновать и папу римского, заговорившего в одной из последних речей о тоталитаризме потребления, наживы и прибыли. А широко известный американский политолог З. Бжезинский, ещё недавно прилагавший немалые усилия для борьбы с коммунизмом, обеспокоен собственными проблемами западного мира, от решения которых зависит само выживание «цивилизованного общества». «Вне контроля. Глобальная смута на пороге XXI века» – так называется его последняя книга, проблематику которой он затрагивает в беседе с корреспондентом «Независимой газеты» и касается отдельных изъянов либеральной демократии. Свобода, замечает Бжезинский, в философском смысле является в известной степени пустой категорией: «На Западе она для очень многих означает попросту увеличение материального уровня потребления, гедонизм, всяческое самоублажение без тени ответственности перед теми, кто оказался менее удачлив». Такое понимание свободы ведет к идеологии вседоступного рога изобилия, где любое желание в значительной мере теряет свое духовное содержание и становится материальным и чувственным. Согласно выводам политолога, в условиях пробуждающегося мира как единого целого, унификации разных культур, повышения завистливых накопительских ожиданий во всех группах и слоях при одновременном росте населения и нищеты, невосполнимости источников энергии, экологических и многих других катастрофических проблем приманки рога изобилия, снижение духовного уровня личностных устремлений, сплошная материализация и гедонизация человеческой воли ведут не к стабильности, а к дестабилизации, являются дорогой не к миру, а к конфликтам, вызывают не душевный покой, а усиление неудовлетворенности. Идеалы личности как тотального потребителя, поставившего свои материальные желания в центр Вселенной, составляют, по Бжезинскому, суть морального и жизненного кризиса на Западе, провоцируют процессы саморазрушения культуры и разложения общества: «Западный человек сверхзабочен собственным материальным и чувственным удовлетворением и становится все более неспособным к моральному самоограничению. Но если мы на деле окажемся неспособными к самоограничению на основе четких нравственных критериев, под вопрос будет поставлено само наше выживание».

По заключению Бжезинского, чисто экономические и социальные вопросы по своей важности отступают на задний план перед культурно-этическими проблемами, которые вместе с тем оказываются самыми неуловимыми и трудноразрешимыми. Действительно, где тот архимедов рычаг, с помощью которого можно было бы ослабить своекорыстную доминанту человеческой деятельности и изменить все более господствующее восприятие жизни: «после меня хоть потоп»? Какое постановление или учреждение, «новое мышление» или «новый порядок» способны вывести личность из-под «тиранства вещей и привычек» и направить по пути «высшей свободы», провозглашаемой в «Братях Карамазовых» старцем Зосимой: «отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю... и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселья духовного!»

Подобные вопросы возникают и при чтении речи, произнесённой А. И. Солженицыным в Международной академии философии 14 сентября 1993 года при вручении ему почётной докторской степени и названной «На пороге нового тысячелетия: политика, нравственность, прогресс». Принципиально он приходит к тем же общим выводам, что и Бжезинский: «если мы не воспитаемся сами класть твёрдые границы своим желаниям и требованиям, подчинять интересы критериям нравственности, нас, человечество, просто разорвет. Осколятся худшие стороны человеческой природы».

В такой исторической динамике, укрепляемой геополитическими, национальными, этническими проблемами, размышления о «конце истории» (Солженицын намекает на статью Ф. Фукуямы «Конец истории?»), о разливистом торжестве вседемократического блаженства кажутся «наивной басней». Напротив, уточняет он, всё указывает на то, что нас ожидают иные и, вероятно, по-новому суровые времена. В намечающейся перспективе утерянный золотой ключ самоограничения, подчёркивает он, мог бы не только оздоровить политико-экономическую жизнь, но и открыть неизбежному ходу событий примирительный путь. Однако поиск этого ключа, признаётся Солженицын, ставит больше трудных вопросов, нежели даёт определённых ответов как для отдельной личности, так тем более для сообществ людей, партий, профессиональных групп и целых государств. Подразумеваемая США, он приводит пример того, как флагман «цивилизованного общества», могучая держава, забирающая едва ли не половину используемых ныне земных ресурсов и выпускающая половину мирового загрязнения, из своих сиюминутных интересов стремится игнорировать даже сниженные международные экологические стандарты, как будто ей самой на этой Земле не жить.

Множество подобных и иных размышлений, да и вся господствующая атмосфера современной жизни говорят о заведомой бесплодности каких-либо решений о подчинении экономических интересов нравственной политике, о самостеснении и материальных жертвах, хотя такой ход событий оказался бы предусмотрительно спасительным для самой экономики и благосостояния людей. В системе ценностных координат «цивилизованного общества», в рамках юридического реализма, воинствующего экономизма, сциентизма и денежного абсолютизма, по-своему обрабатывающих и формирующих духовно-психологический мир человека, проповедуемая Бжезинским и Солженицыным этика самоограничения всегда будет оставаться сугубо риторикой. Приобрести действенный характер она способна лишь в свободном выборе личности, смутно или внятно осознающей свою связь с Богом. По Достоевскому, забвение своей «высшей половины», образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, т. е. утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествует «скотство» и «языческие фантазии».

Западные интеллектуалы и культурологи, в отличие от отечественных, всё чаще говорят о тупиках современной цивилизации и плачевном душевно-духовном состоянии её носителей, словно не замечающих в погоне за новизной научно-технических изобретений и усовершенствования жизненного комфорта разрушения окружающей среды и необратимых изменений в биосфере, равнодушия к судьбе потомства, двойных стандартов и корыстного мошенничества, гибели традиционных ценностей и саморекламы посредственности, катастрофического снижения рождаемости и деградации личности. Вот лишь некоторые примеры.

Современная наука разучилась думать о чем-либо, кроме максимально осязаемого успеха в своих экспериментах с природой. «Экспериментирование означает осуществление власти над природой. Обладание властью оказывается последним доказательством правильности научного мышления». (Meyer-Abich K. M. *Wissenschaft als Beruf*, im 199. Jahreszehnt: Ein Vorschlag zur Erneuerung der Wissenschaft. – in: *Physik, Philosophie und Politik: Festschrift für C. F. von Weizsäcker zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von K.M. Meyer-Abich. München; Wien: (Carl Hanser, 1984, S. 143)) Говорят о «злоупотреблении орудием», о «вечной зиме», в которую погружается человечество, ходя по кругу обеспечения своей независимости от природы. Технический человек создает «термитные государства», массивные структуры, в которые живое встроено наравне с механическим и задвлено этим последним. Дальнейшее окостенение этих структур только

упрочивает их. Дезорганизованное общество «смертельно отравлено агонией Порядка, который еще надолго сумеет пережить свою собственную смерть, схоронив нас под своей косной арматурой». Механизированное варварство «утверждает себя как отравленный плод цивилизации, сбившейся с магистрального пути и забывшей человеческую меру; оно грозит сегодня человеку, ставя под удар само его выживание на земле». (Garz A. *Les chemins du paradis: L'agonie du capital*. Paris: Galilée, 1983, p. 13)

Наука, переходящая в технику, в промышленность, в национальное производство, следует своей логике и требует от человека соответствующего функционирования... Однажды приведенное в движение, техническое производство не может быть остановлено по воле человека. Техника по своему существу есть нечто такое, чем человек сам по себе овладеть не может, утверждает Хайдеггер. «Современная техника вовсе не „орудие“ и не имеет уже с орудиями ничего общего». Интервьюер, записавший эти слова Хайдеггера, возразил: «Но ведь Вас можно самым наивным образом поправить: чем здесь еще надо овладевать? Все прекрасно функционирует. Строится все больше электростанций. Производится масса полезных вещей. В высокоразвитой части земного шара человек хорошо обеспечен. Мы живем зажиточной жизнью. Что тут, собственно, не так?» Хайдеггер: «Все функционирует. Жутко как раз то, что все функционирует и это функционирование ведет к тому, что все начинает еще лучше функционировать и что техника все больше отрывает человека от земли и лишает его корней... Нам даже не нужно атомной бомбы, искоренение человека налицо... Происходящее сейчас разрушение корней – просто конец, если только мышление и поэзия снова не придут к своей ненасильственной власти...». («Nur noch ein Gott Kann uns retten». Spiegel – Gespräch mit Martin Heidegger am 23. Sept. 1966 – «Der Spiegel», Nr. 23, 31.05.1976, S. 205; 209)

«Империя Капитала похожа на военно-политические империи былых веков... И нужна совсем уж ненормальная доза пессимизма, чтобы думать, будто эта империя, построенная по крайней мере на такой же массе несправедливости и страдания, как Римская, избегнет разрушения, полагавшего конец всем прошлым системам власти. Империя Капитала развалится в свой черед... В добрый час! Лучше конец западной цивилизации и созданной ею технической системы, чем конец человеческого рода, к которому эта цивилизация ведет»... (Partant F. *La fin du développement: Naissance d'une alternative?* Paris: Maspéro, 1982, p. 100–101)

Слишком занятая своими расчетами и сохранением своих механизмов, современная цивилизация с преступным равнодушием относится к природной данности. «Расчеты не дают развернуться ничему кроме

исчислимого. Каждая вещь есть лишь то, чем она считается. Уже сочтенное обеспечивает продолжение счета... Расчет заранее требует, чтобы сущее было расчислимым, и употребляет учтенное для дальнейшего высчитывания. Это потребляющее употребление сущего обнажает истребляющий характер расчета». (Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» М., 1981, с. 212)

Советник президентов Никсона и Рейгана, кандидат в президенты от Республиканской партии на выборах 1992 и 1996 гг. и автор книги с характерным названием «Смерть Запада», Патрик Дж. Бьюкенен утверждает и вопрошает: «Запад умирает. Народы Запада перестали воспроизводить себя, население западных стран стремительно сокращается (...) Новый гедонизм, как представляется, не дает объяснений, зачем продолжать жить. Его первые плоды кажутся ядовитыми. Неужели эта новая культура «освобождения», которая оказалась столь привлекательной для нашей молодежи, на деле станет смертоносным канцерогеном? А если Запад задыхается в хватке «культуры смерти», как однажды выразился Папа Римский и как подтверждает статистика, последует ли западная цивилизация за ленинской империей к бесславному концу?» Далее Бьюкенен рассуждает о новом этапе и своеобразном типе Революции, начавшемся в 60-х годах минувшего столетия, когда через овладение средствами внушения идей и ценностей, образов и мнений, с помощью телевидения и искусства, образования и индустрии развлечений была затеяна «рискованная игра» с де-христианизацией культуры на основе обозначенной Тютчевым коренной альтернативы. «Подобно Люциферу и Адаму, западный человек решил, что он может послушаться Бога безо всяких последствий и сам стать Богом», пренебречь Божественным Откровением и строить жизнь по представлениям собственного разума. Исторически «подмена потусторонности поюсторонностью – та же самая сделка, которую осуществил Исав, продавший Иакову право первородства за чечевичную похлебку. Дети просвещения стараются реализовать этот план». В результате развитие современной глобалистской экономики, свободного рынка, монетаристской финансовой политики, военных технологий, биологического медицинского знания сопровождается удалением от традиционных христианских ценностей и соответствующих духовных свойств личности к воинствующему мирскому индивидуализму, сфокусированному исключительно на своих материальных потребностях и удовольствиях. Тем самым после многих столетий к нам возвращается язычество, и «цивилизация, основанная на вере, а с нею культура и мораль отходят в прошлое и повсеместно заменяются новой верой, новой культурой, новой цивилизацией». В этом

новом мире «боги рынка», деньги, власть, слава, комфорт, секс заменяют Бога Библии, спасение души, духовное совершенствование, жертвенную любовь. И все, что еще недавно считалось постыдным (прелюбодеяния, аборты, однополые браки, эвтаназия, наркотики, самоубийства и т. п.) сегодня выставляется как достижение прогрессивного человечества, а прежние добродетели становятся грехами, грехи же превращаются в пропагандируемые добродетели. «Нынешнюю доминирующую культуру правильнее называть постхристианской, или даже антихристианской, поскольку ценности, ею прославляемые, суть антитезис древнего христианского учения».

Роковую последовательность отрицания Бьюкенен обнаруживает и в массовой культуре, и в различных социальных проектах. Так Дж. Леннон, называвший себя «инстинктивным социалистом» и ставший одновременно одним из самых богатых людей на планете, осознавал себя сочинителем «новой веры», собственной версии рая – здесь и сейчас. В одном из интервью он заявлял: «Христианство обречено. Оно увянет и исчезнет. С этим даже не нужно спорить – настолько все очевидно. Я знаю, что прав, а все остальные скоро убедятся в моей правоте. Мы сейчас куда популярнее Иисуса». А Маргарет Санднер, основательница распространившего свое влияние и на Россию общества «Планирования семьи», подчеркивала: «Контроль рождаемости радикалы всячески приветствуют, поскольку он способен подорвать влияние христианской Церкви. Я с нетерпением ожидаю дня, когда человечество освободится от ярма христианства и капитализма».

Религия, настаивает Бьюкенен, есть основа любого великого государства и общества, которые саморазрушаются без нее и основанных на ней добродетелях, без ответа на вопрос о смысле жизни. В «ядовитых плодах нового гедонизма», в различных проявлениях «животных стандартов поведения» и перверсий, в отмирании института семьи и сокращении рождаемости (пустые сердца – пустые дома) он видит признаки глубочайшего упадка западной цивилизации. «Смерть Запада – не предсказание, не описание того, что может произойти в некотором будущем; это диагноз, констатация происходящего в данный момент». По его убеждению, вместе с дехристианизацией жизни образуется этическая канализация и духовная пустыня, грядет новое варварство. И преодоление «апокалипсиса культуры», считает он, невозможно на путях политики, пропитанной декадентскими ценностями. Только общественная контрреволюция и духовная борьба с этими ценностями, «перемена настроения», религиозное возрождение способны развеять «сумерки Запада», прежде чем опустится «занавес в финале сыгранной пьесы Homo Occidentalis».

3

Антропологические истоки такого хода вещей, формирования, явлений и развития событий следует искать в эпохе Возрождения. Общие генетические и структурные рамки возрожденческого типа мирозерцания и культуры включают в себя представление об исключительно земном самоутверждении и безграничном саморазвертывании изолированной человеческой индивидуальности как о последнем и абсолютном основании и природного, и социально-исторического процессов, в границах которого мудрое вчувствование в мир естественно перетекает в стремление господствовать над ним, любовное понимание – в изобретательское освоение, интенсивное переживание – в экстенсивное реформаторство, философия – в науку, поэзия – в прозу, прекрасное – в безобразное, добродетель – в порок, глубоко и многосторонне проанализированы в книге А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения», который, в частности, пишет: «Пороки и преступления были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но там люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса наступили другие времена. Люди совершали самые дикие преступления и ни в какой мере в них не каялись, и поступали они так потому, что последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствовавшая себя личность. В этом смысле обратная сторона титанизма была, в сущности говоря, все тем же самым титанизмом. Красиво мысливший неоплатонический поэт и философ Ренессанса, бесконечно человеческий и бесконечно гуманистический, мало отдавал себе отчет в том, что какой-нибудь кровавый преступник и бесстыдный насильник вроде Цезаря Борджиа тоже чувствовал за собою право своего поведения, тоже находил в нем свое самодовлеющее наслаждение и тоже был представителем своего рода платонической эстетики, которая отличалась от Платоновской академии только своим содержанием, но структурно вполне ей соответствовала. А структура эта заключалась в стихийно-индивидуалистической ориентации человека, мечтавшего быть решительно освобожденным от всего объективно значащего и признававшего только свои внутренние нужды и потребности».

Свойственная возрожденческому мифу иллюзия о неограниченной свободе и беспредельных возможностях личности, стремившейся стать «как боги» и недостаточно вменяемой по отношению к своим онтологическим слабостям, страстям и грехам, неизбежно вела в исторической перспективе к богоборчеству и индивидуализму, поскольку представление

о безмерной реализации как о высшей ценности естественно заставляло человека разрывать традиционные христианские зависимости и связи и выделять себя в автономности и противопоставленности всему окружающему (вопреки «поэтическим» декларациям любви, доверия и открытости миру, частично и коротко реализовавшимся в «юный» и «наивный» период Ренессанса). В природе западного человека, замечал Достоевский, сказалось «начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него». Эволюция особнякового начала в самопромышляющем Я заключалась в таком принудительно однозначном направлении желаний человека, которое расширяет границы его самости для ее возвышения и одновременно отчуждает его от всего окружающего, а «бог», мнящий себя свободным, оказывается в рабской зависимости от эгоцентрических принципов власти, наслаждения, богатства, комфорта и т. п. Торжество подобных «добродетелей» не только не преображает темные начала человеческой природы, но усиливает их, хоронит всякие утопические упования на любовь, мудрость, незаинтересованную открытость миру и согласие для «общего дела» в скрытом или явном соперничестве между людьми, предопределяет однобоко «флюсовое» развитие не вверх, а вширь, в сторону «внешнего» господства и могущества, а не «внутреннего» роста и преображения, обуславливает уплощение духовного горизонта до сугубо материальных и технических интересов.

Эволюция возрожденческого антропоцентризма показывала, как постепенно снижалась и падала объективная ценность «внутренних нужд и потребностей», качество субъективистских претензий «самопромышляющего Я». Если в классическом гуманизме это самопромышление выразилось в актуализированном из античности положении «человек есть мера всех вещей», а в послевозрожденческий период – в подспудном Декартовом постулате «интеллект есть мера всех вещей», то дальнейшая динамика индивидуалистического сознания породила общезначимую для него формулу, изложенную в книге Макса Штирнера «Единственный и его собственность». «Вывод, который я делаю, – заявлял Штирнер, – следующий: не человек – мера всему, а Я – эта мера». А потому, наставлял философ, «станьте эгоистами, пусть каждый из вас станет всемогущим Я». Самоутверждение автономной личности через движение от «человеколюбия» к «умолюбю» и затем к «самолюбю» приводило в конечном итоге к тому, что любая прихоть пришедшего на смену «титану» «эгоиста», отрывавшегося от духовно-нравственных ценностей и традиционно-исторических

связей, перевешивает все остальное в мире, превращая его многообразные проявления в функцию собственных вожделений. «Все для меня, и весь мир для меня создан, объясняет свою жизненную позицию князь Валковский из „Униженных и оскорбленных“ Достоевского. – Я, например, уже давно освободил себя от всех пут и даже обязанностей. Люби самого себя – вот одно правило, которое я признаю... Угрызений совести у меня не было никогда. Я на все согласен, было бы мне хорошо». Согласен на все ради «спокойствия сытой коровы» и герой «Записок из подполья», для которого «капелька собственного жира» дороже жизни многих тысяч людей: «Да, я за то, чтобы меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить».

Из сопоставления «жира» и «чая», с одной стороны, «людских жизней» и «света» – с другой, очевидно, как в сознании «самопромышляющего» индивида объективно ничтожные вещи принимают уродливо-непомерное субъективное значение. Расширение и омассовление таких несоответствий, когда «вещи» подчиняют «человека», а усовершенствование средств материально-телесного существования людей заменяет духовные цели жизни, стало одним из самых существенных признаков так называемого «общества потребления», глубинные истоки которого следует искать именно в Ренессансе. Из того же корня растут и такие, столь различные по видимости, явления, как позитивизм или оккультизм, фашизм или демократия, марксизм или фрейдизм. И путь от оптимистически мажорного лозунга «Человек – это звучит гордо» до деструкции человеческого облика в пессимистически минорной формуле «Человек человеку – волк» (или, как сейчас еще добавляют, – свинья), до превращения «титана» в марионетку «невидимой руки» Адама Смита, в куклу анонимных экономических сил, в психоаналитический «мешок», наполненный физиологическими стремлениями под контролем либидо, хотя и пестр и извилист на поверхности истории, но неуклонен и последователен в ее глубинных метаморфозах.

Решающим этапом на этом пути от Возрождения к Нигилизму стала эпоха Просвещения, начиная с которой мир начал гораздо более ускоренными темпами погружаться в состояние фундаментальной метафизической раздвоенности и социально-антропологической шизофрении. Говоря словами А. Ф. Лосева, в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок». «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения

и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества, европейского дома, нового мирового порядка и т. п.) с материалистическим принижением человека как «подобия Божия», с моральным редуccionизмом и отрицанием традиций. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, – писал Энгельс о просветителях, продолжавших поиск „счастливой полноты бытия“. – Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего... Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения...»

Своеобразная вражда к прошлому и даже борьба с ним оказались при переходе от теоцентризма к антропоцентризму необходимыми условиями для более радикального изменения ценностных координат и самой картины мира, в которой христианская традиция и историческая память мешали целиком отдаться рассудочно-эмпирической пустоте настоящего и до конца утратить этическое отношение к действительности. «Чистому» разуму как инструменту власти и господства над миром традиционные идеалы казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека» и сужению его духовного горизонта до узко натуралистических пределов, внедрению новых установок сознания для особого акцентирования позитивистски наблюдаемых и математически исчисляемых пластов бытия и выделения в нем рационалистических, прагматических, гедонистических сторон. Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» на блестящие обещания просветителей. И иного результата по большому счету нельзя было ожидать, ибо в подкладке такой «естественности», очередного витка гуманистической риторики, республиканских и демократических новшеств заключалось реальное содержание упомянутой выше гоббсовской формулы «человек человеку – волк». Если личность, со всеми своими духовными чувствованиями и нравственными переживаниями, принимает себя, опираясь на материалистическое мировоззрение, лишь за мышь, пусть и «усиленно сознающую мышь» (так выражается герой «Записок из подполья»), тогда нелепо и нелогично надеяться на какое-то братство среди людей, на практическое осуществление каких бы то ни было привлекательных

общечеловеческих лозунгов. (Человек произошел от обезьяны, следовательно, люди должны любить друг друга – так вслед за Достоевским иронизировал Вл. Соловьев над абсурдным силлогизмом и шизофреническим раздвоением, скрытыми в основе утопического прожектерства всякого рода современных гуманистов, наивно, неправомерно и опасно сочетавших моральный редукционизм материалистического мировоззрения с эвдемоническим человеколюбием). Тогда естественно и логично ощущать или осознавать свою жизнь в категориях самосохранения и борьбы за существования – в тех категориях, в которых собственно человеческие и действительно высшие свойства личности, резко выделяющие ее из природного мира, такие, например, как милосердие или сострадание, праведность или правдивость, совесть или справедливость, благородство или самоотверженность, утрачивают свою подлинную сущность и самостоятельную значимость, либо мыслятся, если воспользоваться известным эпиграфом к «Максимам» Ларошфуко, как переряженный порок, как некий условный адаптирующий и корректирующий механизм, который на своем уровне и в своей сфере играет роль аналогичную той, что в психоанализе Фрейда выполняет прагматический принцип реальности по отношению к гедонистическому принципу удовольствия.

В результате вера во временные и относительные ценности (в прогресс, науку, государство, гражданское общество, деньги, свои собственные силы и т. д.) оказывается обманчивой, а очередное «крайнее напряжение всех сил», «счастье деятельного существования», «полное развертывание способностей» безотносительно к добру и злу еще раз оборачиваются построением Вавилонской башни, которое заканчивается социальным муравейником, превращающимся в курятник, или хрустальным дворцом с «парикмахерским развитием». Подобные метаморфозы и снижающие, вульгаризирующие исторические модификации «счастливой полноты бытия» как бы заранее запрограммированы тем, что любой, изобретенный эмансипированным разумом, идеал оказывается поверхностным и грубым, поскольку не только не преображает эгоцентрическую природу человека, но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства в плоских и сниженных представлениях о целях и смыслах его пребывания на земле, а потому попытки его реализации не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

Онтологический путь распада от Ренессанса к Нигилизму, от «возрождения» к «вырождению» основательно проследил П. А. Флоренский, который, в частности писал: «Желая только *себя*, в своем «*здесь*» и «*теперь*», злое само-утверждение негостеприимно запирается от всего что не есть оно; но, стремясь к самобожеству, оно даже себе самому не остается подобным

и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе... самоутверждение личности, противопоставление ее Богу – источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет быть сама богом, – «как боги» – то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад... И разве не видим мы, как на наших глазах, – то под громким предлогом «дифференциации» и «специализации», то по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия, – разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, самоопределяться *против* Бога. Самое безумие, – эта дезинтеграция личности – разве оно в существе своем не есть следствие глубокого духовного извращения всей нашей жизни? Неврастения, все возрастающая, и другие «нервные» болезни разве не имеют истинной причиной своею стремление человечества и человека жить *по – своему*, а не по – Божьему, жить без закона Божия, в *аномии*. Отрицание Бога всегда вело и ведет к безумию, ибо Бог и есть-то Корень ума... «Все в личности на своем месте», «все в ней бывает по чину» – это значит: все ее жизни – деятельности совершаются по Божескому закону, данному ей, – и не иначе; это значит, что и сама она, малый мир, занимает в мире, – большом мире -, то самое место, которое от века назначено ей, – не соскакивает с предначертанного ей и ее скорейшим образом ведущего к Царствию Небесному пути. В «бывании всего по чину» и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина – это и безобразие, и зло, и ложь. *Все* прекрасно, и благо, и истинно, но – когда «по чину»; *все* безобразно, зло и ложно, – когда *само-чинно, само-вольно, само-управно*, «по своему». Грех и есть «**по-своему**», а Сатана – «**По-своему**».

По христианской логике Флоренского, коренной грех возрожденческого антропоцентризма заключается в таком само-упорстве самости, при котором утверждающее себя, как себя, без своего отношения к Богу Я становится своеобразным средостением между сплошь натурализованным миром и трансцендентной реальностью. «Что бы я ни делал, – акцентировал эту логику и П. Я. Чаадаев, – всегда нахожу что-нибудь между истиной и мною: это нечто сам я; истина сокрыта мне одним мною. Есть одно средство увидеть истину – удалить себя. Мне кажется, не худо говорить себе почаще то, что Диоген, как вы знаете, сказал Александру: отойди, друг мой, ты застишь мне солнце». Автор «Философических писем» резко отрицательно относился к Ренессансу, разрушившему, по его мнению, религиозное единство истории и приведшему к господству

своевольного «искусственного разума» и гибельного индивидуализма («предоставленный самому себе, человек всегда шел, напротив, лишь по пути беспредельного падения»). Он как бы обращается к прогрессивным человеколюбцам и пытается развеять их иллюзии: «Поверьте мне, наступит время, когда своего рода возврат к язычеству, происшедший в пятнадцатом веке и очень неправильно названный возрождением наук, будет вызывать в новых народах лишь такое воспоминание, какое сохраняет человек, вернувшийся на путь добра, о каком-нибудь сумасбродном и преступном увлечении своей юности».

* * *

Ренессансное преувеличение величия независимого человека стало опасным креном в сторону его самообожествления в пределах самодостаточного натурализма. Возрожденческое миропонимание полагает, что в неистощимой плодovitости самой природы, которая мыслится здоровой и не нуждающейся в изменении и восстановлении, подобный человек сможет найти объяснение всем фактам своего бытия, собственной мудростью определить и исполнить свое предназначение, обеспечить полное развитие своих способностей и сил, а в конечном итоге завоевать и подчинить эту природу. Однако за пределами этого миропонимания оставались неизгладимые последствия первородного греха, коренные противоречия человеческой природы и действие «внутри мира» темных страстей. В одной из последних дневниковых записей Л. Н. Толстого заметил: «Вместо того, чтобы учиться жить любовной жизнью, люди учатся летать. Летают очень скверно, но перестают учиться жизни любовной, только бы выучиться кое-как летать. Это все равно, как если бы птицы перестали летать и учились бы бегать или строить велосипеды и ездить на них».

Толстой подчеркивает, что по своей первородной и истинной природе, связанной с образом и подобием Божиим, человек предназначен для любви, как птица для полета или рыба для плавания. Однако после грехопадения эта «внутренняя» духовная природа была искажена, «правильный источник» жизнедеятельности ослаблен и стал укрепляться ее «внешний», говоря словами А. С. Хомякова, «случайный центр». Отсюда же, ставшие уже привычными и незаметными, нелепости и несообразности «флюсового» прогресса, которые писатель стремится выделить в своем рассуждении.

«Ищите прежде Царствия Божия, и все остальное приложится вам», — призывает Иисус Христос в Нагорной проповеди. В истории же наблюдается обратная картина, перевернутая логика, в которой на передний план выдвигается не просветление души и любовное благоустройство, от чего и зависят подлинныe сдвиги в преодолении всяческих несовершенств, а именно «все остальное» — государственные и партийные интересы,

интеллектуальные и научные успехи, увеличение и уточнение материального производства и техники. И тот натуралистический монизм и те навыки имманентного сознания, которые возобладали в эпоху Возрождения, сыграли в таком перемещении целей и средств принципиальную роль.

Рамки природной самодостаточности и антично-возрожденческой аксиомы «человек есть мера всех вещей» не позволяют сосредоточиться на коренной расколотости и двойственности бытия, его широко и глубоко понимаемой оборотной стороне, его «разрывах» и «пропастях», которые игнорировал Леонардо да Винчи, но которые стали предметом пристального внимания, например, Паскаля. «Что же это за химера – человек? – вопрошает автор „Мыслей“. – Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной. Кто распутает этот клубок?.. Что же с тобой станет, о человек, ищущий правду о своем уделе с помощью природного разума?»

Неискоренимая двойственность человеческой природы, несущей в себе признаки величия и ничтожества, соединяющей, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («Я царь, я раб, я червь, я бог») царские и рабские, божественные и животные начала, постоянно занимала умы христиански мыслящих русских писателей. Так, Достоевский, размышляя о сущностном повреждении духовной природы людей и смешении в ней разнородных начал, писал: «Одно только состояние и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слияния неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию».

Вместо того, чтобы распутывать химерическо-кентаврический «клубок» изначальной двусоставности бытия, в границах которой всегда двоящиеся картины мира многообразными переплетениями событий и поступков связывают добро и зло в тесный узел, а постоянно взлетающий на духовную высоту человек с таким же постоянством шлепается в грязь, антично-возрожденческая мысль удалила его из центра на периферию сознания. Отсутствие внимания к «вредоносным духовным началам» означало на деле отказ от действенного осмысления коренной двойственности человеческой природы. «Природный разум» оказался не способным с ней справиться и в полной мере оценить влияние червиво-рабских начал на царско-божеские, создавая утопическую иллюзию господства вторых над первыми.

Таким образом, в пределах антропоцентрической и натуралистической самозамкнутости, имманентности и безысходности как бы заранее запрограммировано «расточающее», «нисходящее», «падающее» развитие

истории, а также нечувствие «естественного» сознания как к «пропастям» и «безднам» греховной человеческой природы, так и к невозможности их преодоления без «скачка» в трансцендентное и стяжания божественной благодати. Но как раз в православной традиции и в питаемыми ею отечественной религиозной философии и литературе, особенно в творчестве Достоевского, сохраняется антиренессансное понимание того, что без радикального «преображения личности» в Духе и Истине недостижимо спасительное высвобождение человека из природного плена дурной бесконечности, что эмпирическая действительность не исчерпывает всего бытия, что мир усвершенствуется не из себя, а должен воспринять сверхъестественную помощь. Так, Вл. Соловьев, размышляя как раз над произведениями Достоевского, приходил к следующему выводу: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить это эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если в человеке и в природе есть положительные силы добра и света; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет».

Обозначенная Достоевским и Соловьевым альтернатива между нигилизмом натуралистического монизма и самодостаточного антропоцентризма (с одной стороны) и спасительной опорой на ценности и святыни «мира иного», на способность преображенной личности действительно постигнуть истины Божественного Откровения (с другой) обостренно подчеркнута Ф. И. Тютчевым. Поэт в резкой форме (или-или) ставил самый главный для него вопрос: или апостольская вера в «Безумие креста» — или всеобщее отрицание, или примат «божественного» и «сверхъестественного» — или безысходное господство «человеческого» и «природного». Третьего, как говорится, не дано.

Типологически сходная логика заключена и в размышлениях Н. А. Бердяева. В работе «Новое средневековье» он вслед за Достоевским, К. Н. Леонтьевым, В. В. Розановым настаивает на том, что индивидуалистическая цивилизация XIX–XX веков с ее демократией, материализмом, техникой, с ее общественным мнением, прессой, биржей и парламентом способствовала снижению психического строя личности, всеобщему смешению

разных культур и однородной примитивизации бытия. В результате создаются химеры и фантазмы, направляющие человеческую жизнь к фикциям, которые производят впечатление непреложных сущностей. «Много ли есть онтологически реального, – вопрошает философ, – в биржах, банках, в бумажных деньгах, в чудовищных фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, во внешней роскоши, в речах парламентариев и адвокатов, в газетных статьях? Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения. И чем более общественность делается пустой и бессодержательной, тем сильнее становится диктатура общественности над человеческой жизнью». И единственный выход из разложения «серединно-нейтрального, секулярного гуманистического царства», когда маммонизм и панэкономизм стали определяющими силами современности, а вся духовная жизнь человечества кажется иллюзией и обманом, Бердяев видит опять-таки в преображении «темной основы нашей природы» с помощью «положительных сил добра и света». «Если нет Бога, – приходит он к выводу, – то нет и человека», а «религии Христа противоположна лишь религия антихриста».

В том же русле находится и мысль евразийца П. Н. Савицкого, заключающего, что научно-технический прогресс Нового времени куплен ценой религиозного оскудения, обожествления материальной сферы существования как чего-то самодовлеющего, окончательного и исчерпывающего цели жизни. Однако, замечает он, культ меркантильных интересов и «всяческой животной первоначальности» не может являться основой длительного и благополучного общежития, ибо тогда разрушительный потенциал в душе человека подспудно усиливается и усложняется и в конечном итоге (дело лишь в сроках) одолеет силы созидания. Общество же, заботящееся исключительно о земных благах, рано или поздно лишится и их. И этот мыслитель подчеркивает, что здоровое социальное устройство обретается лишь на путях синэргийного соработничества человека с Богом и, соответственно, наполнения «пустой» свободы высшим смыслом и святынями «иного мира».

Удивительно, во в общем-то закономерно, что какая-то внутренняя цензура или атрофия соответствующего восприятия не позволяют сегодняшним интеллектуалам хоть как-то обсудить идеи крупнейшего западного социолога русского происхождения П. А. Сорокина, который также видит единственно спасительный выход из тупиков натурализма и антропоцентризма в теоцентрическом жизнепонимании. Если труды другого известного социолога М. Вебера, раскрывающие «дух капитализма» и результаты «протестантской этики», периодически обсуждаются в печати, то книга Сорокина «Человек, цивилизация, общество»

(М., 1992) осталась невостребованной. Автор книги акцентирует внимание на том, что противостояние демократии и тоталитаризма, свободы и деспотизма, капитализма и коммунизма, интернационализма и национализма не составляет центральной проблемы нашего времени. Текущие популярные темы, постоянно освещаемые государственными деятелями и политиками, профессорами и министрами, предпринимателями и журналистами, – всего лишь производные и побочные ответвления главного вопроса: чувственная форма жизни и культуры против идеациональной.

Сорокин выделяет один из основных принципов «чувственного общества», освобожденного от Бога и релятивизирующего все высокие ценности, абсолютные истины и нравственные императивы: «Истинно все, что полезно; допустимо все, что выгодно». Соответственно утилитаризм и гедонизм, формирующие атмосферу «цивилизованного мира», оказываются в нем самыми важными критериями. В такой атмосфере, например, «чувственное искусство» в литературе, живописи, музыке, театре становится все более вульгарным и поверхностным, избегающим высокого и благородного начал в человеке. Оно сосредоточивается нередко на патологическом, демонстрируя склонность к иронии и карикатуре, попадая в тиски культа новизны и технической изощренности. Искусство превращается в товар для развлечений, все чаще контролируется влияниями моды и коммерческими интересами. Постепенно и постоянно сужающийся прагматизм, отделенный от высших религиозных, нравственных и эстетических критериев, трагически ограничивает мир социально-культурных значений личности в потоке прозаических интересов и эгоистических желаний. Параллельно в таком контексте распространяются «презирающие» человека «рабские» концепции, где он предстает животным организмом и поведенческим агрегатом стимулов и реакций, условных и безусловных рефлексов (без разума, совести, воли), физиологических стремлений, пищеварительных или экономических потребностей. Ученый показывает и доказывает, что все духовное, идеалистическое, бескорыстное, святое, благородное незаметно сводится к заблуждению, невежеству, идиотизму, лицемерию, скрывающим «низкое происхождение» основных поведенческих мотивов. Истинные нравственные понятия воспринимаются в лучшем случае как «идеологии», «рационализации», «красивые речевые реакции», маскирующие ведущие корыстные интересы людей. По убеждению Сорокина, вырваться из губительного коловращения в плену чувственных и эгоистических форм искусства, науки, этики, политики и жизни в целом можно лишь при решительном повороте к идеациональной культуре, основанной на «принципе сверхчувствительности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности».

Если обратиться к статье А. Шмемана «Воскресные беседы», то и в ней на передний план выдвигается обсуждаемая основополагающая и «невидимая» альтернатива: борьба в современную эпоху разворачивается не между несходными политическими идеологиями или экономическими системами, а между религиозным и атеистическим пониманием жизни, между разными интуициями и восприятиями человека и его назначения в мире, между подлинной и мнимой свободой, между личным и безличным: если нет высшего обоснования личности, если человек не «сверху», а «снизу», если он всего лишь мимолетное явление, тогда заботиться надо только об естественном отборе со всеми вытекающими отсюда и обставляемыми «приличиями» и «законами» последствиями. Если нет Бога, то в сущности, нет и человека, а есть лишь безличная масса.

По убеждению Шмемана, в истории человечества нет другого обоснования личности, кроме евангельского образа Христа, полагающего в любви к Богу и ближнему цель и смысл жизни. Однако в процессе истории высокое представление о человеке как об образе и подобии Божиим, носителе подлинной свободы и любви непрерывно снижается в претендующих на всеобщность категориях материалистического детерминизма, согласно которым духовно-нравственная ипостась человека, сопутствующие ей силы и ценности теряют самостоятельное своеобразие и ни к чему низшему не сводимую сущность и превращаются в нечто условное, вторичное и производное от безличных стихий – будь то, например, либидо Фрейда или экономические отношения Маркса. Причем, если Маркс сводя духовно-нравственные проявления личности к экономическим основаниям и превращая ее в марионетку слепых анонимных сил, парадоксально провозглашает какой-то непонятный «скачок из царства необходимости в царство свободы», то Фрейд доводит до конца логические выводы своих предпосылок: «все искания, все абсолюты не только напрасны, но и вредны. Человек, если он хочет быть здоровым, должен понять иллюзорность всех своих надстроек и принять себя именно как животное».

Шмеман подчеркивает, что только Бог выступает гарантом неразрушимой онтологической свободы, плодотворных творческих исканий, формирования возвышенной и благородной души, без чего неизбежно энтропийное сползание мира к необратимому хаосу. Нет Бога – и человек самоуверенное и закомплексованное животное, до времени скрывающее и сдерживающее всевозможные последствия «мудростей» типа «человек человеку волк». К тому же как раз по отношению к спасительному объяснению человека «сверху» антропологический, идеологический или экономический редукционизм испытывает опять-таки принципиальную, хотя и нередко припудренную враждебность: «с какой-то почти необходимой

страстностью он хочет, чтобы все, решительно все было низкого происхождения. И потому он не только отвергает, он действительно ненавидит объяснения сверху и стремится везде и всюду уничтожить его». Следовательно, необходимы сверхъестественные усилия личности и благодатная помощь Бога, для того чтобы выбраться из нигилистической ямы к свету Истины.

Внутренняя логика в общем-то случайно взятых отечественных мыслителей и писателей, опирающихся на творческий опыт Достоевского, отчетливо и выпукло показывает, что без антивозрожденческого поворота к Богу и, соответственно, без коренного преобразования «темной основы нашей природы», движение истории неминуемо закончится апокалиптическим финалом. Языческий выбор в любом («демократическом» или «тоталитарном», благообразном или неприглядном) варианте выдвигает на авансцену «недоделанных» и «недосиженных» людей, господство которых еще более пригнетает душу «ветхого Адама» греховными страстями и корыстными интересами. Без духовного максимализма и вышесмысловой наполненности любые гуманистические начинания и идеи (а «минимальные», «презирающие» человека и предлагающие ему дьявольский между большим и меньшим злом тем более) расползаются, как тесто, теряют подлинную разумность, готовы к предательскому переждению и вымиранию. Без освобождения из политико-экономического плена и обретения истинно человеческого и непоколебимого благородства, благообразия и бескорыстия нравственная пружина демократии, права, науки, культуры слабеет и перестает работать. В таких условиях немислим плодотворный поиск так называемого третьего спасительного пути между Сциллой кровавого тоталитаризма и Харибдой потребительской деспотии, которые, несмотря на видимую и утверждаемую противоположность, в ситуации духовного, нравственного, психологического, экологического, демографического кризиса все очевиднее представляются одинаково тупиковыми и внутренне взаимозависимыми вариантами натуралистически и антропоцентрически понимаемой истории.

Одна из самых главных и заветных мыслей Достоевского, доверенная его герою, звучит так: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потом». Потому-то и важно, заключал писатель, беречь «Знамя Христова», что оно помогает сохранить твердую почву в различении добра и зла, не позволяет слепотствующему уму питаться «темной основой нашей природы» и увлекаться ложными идеями, очищает сердце и оживляет в нем истинную любовь. Ту любовь и те силы подлинного благородства и истинной человечности,

которые угасают за невостребованностью, но без которых нельзя одолеть нигилистический дух великого инквизитора, принимающий в истории разные обличия и дышащий везде, где земля обустроивается без небес, счастье без свободы, жизнь без смысла и где низшие силы человеческой души одерживают победу над высшими.

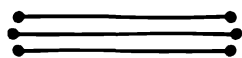
Именно подобные выводы как бы растворены в самой ткани художественной, философской и публицистической мысли Достоевского, который как бы становится одним из самых главных и принципиальных участников обсуждения обозначенных выше проблем современного мира. Его сосредоточенность на «тайне человека» позволяет раскрывать неотъемлемую связь «идей» и «людей», соотносить «внешние» исторические процессы с «внутренним» состоянием души отдельного человека. В русской религиозной философии и классической литературе последние вопросы бытия и проблемы повседневного существования, пристальное исследование каждой личности и озабоченность судьбами России и Европы, всего человечества слиты в единое целое. В «Герое нашего времени» Лермонтов замечал, что «история души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее истории целого народа». В этом неоднозначном высказывании содержится мысль об определенной равновеликости личности и общества. Отражая и фокусируя в своем сознании социальные явления, «живой человек» вместе с тем сам активно творит их, накладывая на них неизгладимый отпечаток своего «внутреннего» мира. Можно сказать, что исторические этапы представляют собой воплощающиеся изменения человеческой души. Христианская же чуткость к происходящему на первичном духовно-нравственном уровне позволяет должным образом оценивать содержание и форму, направление и смысл деятельности в социально-политической и культурной сфере, определять иерархию ценностей, которые руководят помыслами и поступками людей, уяснять, на какие, темные или светлые, стороны человеческой души опираются разные события жизни. Ибо: «где сокровище ваше, так и сердце ваше». А от, так сказать, качества сокровища, от высоты и значительности (или, напротив, низменности и ничтожности) «внутренних» сердечных ценностей, как бы бессознательно предудстанавливающих тот или иной «внешний» выбор личного и социального поведения. зависят истинное качество, подлинная перспектива и конечная судьба всякого идейного и общественного новаторства.

Христианское мировидение дает и своеобразный иерархический ключ к пониманию возможных результатов, вытекающих из глубинного исследования тесной пульсирующей взаимосвязи между «психологией» и «историей». Говоря об искусстве Пушкина, Л. Н. Толстой писал: «Область

поэзии бесконечна, как жизнь; но все предметы поэзии предвечно распределены по известной иерархии и смешение низших с высшими, или принятие низшего за высший есть один из главных камней преткновения. У великих поэтов, у Пушкина, эта гармоническая правильность распределения предметов доведена до совершенства».

Сказанное о художественном творчестве, может быть методологически отнесено и ко всей жизни в целом. Сейчас, когда низшее не только смешивается с высшим, но первое агрессивно принимается за второе, духовный и мыслительный опыт Достоевского, основанный на стремлении соблюсти в бесконечном поле всего бытия «предвечную иерархию» и «гармоническую правильность распределения предметов», как нельзя более актуален. Глубинный христианско-антропологический контекст его творчества позволяет ему не отрывать «внешнее» от «внутреннего» или принимать низшее за высшее, а, напротив, открывать «невидимое» преломление коренных противоречий человеческой природы в тех или иных общественных тенденциях и яснее постигать как содержание прожитых столетий, так и направление каждого этапа истории: куда она движется, вперед-вниз («расточается»), к апокалиптическому финалу, или вперед-вверх («собирается»), к преображению жизни.

Непрочитанный



Чаадаев

Христианское мировидение и естественно вытекающее из него этическое мышление определяют способность отличать высшее от низшего и не принимать одно за другое. Между тем общий ход современной истории, главные ценности «цивилизованного общества», господствующие установки научного сознания нередко оказываются не только несовместимыми с подлинным содержанием классической литературы и религиозной философии, но и подавляют их сокровенный смысл, становятся «камнем преткновения» в истинном понимании человека и мира, укрепляют «случайный центр» и усиливают нигилистические последствия в мире «недоделанных людей».

Можно только радоваться происходящей в настоящее время «реабилитации» христианских мыслителей XIX–XX веков, чьи труды насущны не только научно-познавательному, но и духовно-нравственному, жизненно-практическому. Однако идеологическая атмосфера протекших десятилетий внесла неизгладимый структурный сдвиг в обыденное и исследовательское сознание, которое в новом идейно-психологическом контексте осуществляемых сейчас перемен еще более ослаблено для восприятия метафизического измерения, эсхатологического напряжения, глубинной антропологии, историософского масштаба их мысли. Становится все более очевидным, что христианское содержание русской религиозной философии и художественной классики не улавливается позитивистским или атеистическим взором, не покрывается либеральной или демократической идеологией.

Порою чтение даже самых блестящих послереволюционных работ о русской классической литературе, основной ствол которой питается христианскими корнями, вызывает чувство какой-то неполноты и усеченной истинности. Думается, объяснить это можно тем, что даже при высокой текстологической культуре, безукоризненном справочном аппарате, обширных комментариях, массе всевозможных сведений и доброй воле на уровне истолкования художественного творчества не избежать самых разнородных «перекосов», которые обусловлены «зазорами» между личностью, мировоззрением, опытом изучаемого автора и его исследователя. Чем больше такой зазор, чем меньше внимания к христианской проблематике в отечественной классике, тем нагляднее опасность

исчезновения из поля зрения ученого целых пластов художественной мысли и вольного или невольного смещения ее центральных смысловых акцентов.

Сказанное в максимальной степени относится к таким мыслителям и писателям, как Чаадаев, чья философская и эстетическая методология целиком и полностью основывается на христианских началах. Анализируя эти начала, автор предлагаемой вниманию читателя книги пытался уяснить многообразные искажения научной истины, обусловленные несовмещающимися, а порою и противоположными ценностными представлениями и пониманием исследователя и изучаемого им автора. В результате реконструкции неизвестных ранее элементов биографии, интеллектуальной лаборатории, психологической личности Чаадаева, выделения фундаментальных положений его философии, открываются существенные линии смыслового несовпадения между его наследием и его интерпретациями современными учеными и мыслителями.

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФА (НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ДУХОВНОЙ БИОГРАФИИ ЧААДАЕВА)

Загадочный мыслитель – эта устойчивая репутация Петра Яковлевича Чаадаева объясняется не только его замкнутым характером, но и отсутствием необходимых документов и свидетельств о самых важных, поворотных этапах его жизненной и творческой судьбы (попытки самоубийства в период тяжелых психических заболеваний, неожиданный уход в отставку в преддверии блестящей государственной карьеры, переход от декабристского и деистического мировоззрения к христианскому, частичное разочарование в собственном западничестве).

1

Сохранившаяся библиотека Чаадаева дает исследователю уникальную возможность, которой были лишены его современники – возможность заглянуть в душу философа, проследить за интимными движениями его сознания, восстановить экзистенциальный генезис и сам процесс формирования его мысли.

Внимательные читатели Пушкина, должно быть, хорошо помнят, что именно книги позволили Татьяне Лариной проникнуть во внутренний мир Евгения Онегина: Хранили многие страницы

Отметку резкую ногтей;
Глаза внимательной девицы
Устремлены на них живей.
Татьяна видит с трепетаньем,
Какою мыслью, замечаньем
Бывал Онегин поражен,
В чем молча соглашался он.
На их полях она встречает
Черты его карандаша.
Везде Онегина душа
Себя невольно выражает
То кратким словом, то крестом,
То вопросительным крючком.

В образе Евгения Онегина запечатлен ряд особенных свойств личности Чаадаева, которого Пушкин называл своим «единственным другом». Среди

них – и постоянная привычка соотносить читаемое с развитием собственного самосознания. Священное Писание и его толкования, решения вселенских соборов и катехизисы, теологические словари и истории католических орденов, античные комедии и сочинения греческих мыслителей, древняя, средневековая и новейшая история, «Божественная комедия» и «Потерянный рай», «Илиада» и «Фауст», физиология и анатомия, математика и логика, физика и химия, астрономия и геология, риторика и право, лютеранство и кальвинизм, сектантство и ислам, Монтень, Спиноза, Лейбниц, Сведенборг, Фихте, Кант, Шеллинг, библиографические справочники, энциклопедии по искусству, каталоги выставок – все эти и многие другие произведения, авторы внимательно читаются и изучаются Чаадаевым с карандашом в руках.

Более того, отражая черты духовного облика их собирателя, книги одновременно становятся своеобразными собеседниками и помощниками в мыслительной деятельности Чаадаева, в его повседневном, достаточно одиноком существовании. «На книгах Чаадаева, – замечает исследовательница его библиотеки О. Г. Шереметьева, – мы встречаем наброски частей «Философических писем», афоризмы, различные заметки, отрывки из частных писем, мнения, адреса, рецепты, планы и даты, указывающие или время покупки книги, или время чтения, или вызванное книгой воспоминание. Кроме того, его книги покрыты массой значков, которыми он помечал поразившие его места. Эти карандашные отметки Чаадаев делал самым различным образом: иногда это просто вертикальная черта карандашом на полях справа или слева, против текста; иногда к одной черте прибавляется вторая, рядом или с другой стороны текста. Против особо поразивших мест ставится крест, звезда, круг, похожий на греческую омегу. Иногда на полях появляются отметки вроде музыкального скрипичного ключа. Отдельные абзацы заключаются в простые или фигурные скобки. В местах, по-видимому наиболее нужных, страницы перегибаются пополам, отчеркиваются или перечеркиваются. Отметки такого рода сопровождаются несколькими словами, большей частью на французском языке. Значки эти очень характерны, по ним можно сразу среди тысячи книг отыскать книгу Чаадаева, они имеют, по-видимому, каждый свое особое значение, которое, к сожалению, до сих пор не удалось разгадать и выявление которого могло бы сделаться предметом дальнейшего изучения».

Однако без подобной разгадки и более или менее последовательного изучения следов чтения вообще нельзя понять и духовно-психологическое развитие Чаадаева, и переоценку усвоенных им ранее ценностей, и кристаллизацию его философского мирозерцания, и многие другие

личностные проблемы. Например, изучая научный труд Шпурцгейма о сумасшествии, он находит у себя многие признаки опасного заболевания. Сам больной, очеркивает Чаадаев слова ученого, не способен заметить расстройств в своих умственных действиях, иногда его интеллектуальные возможности даже увеличиваются. Не сделав никаких замечаний в абзацах о маньяках, он с большим вниманием читает раздел о меланхоликах, которых их раздражительность и печаль могут привести к нарушениям мозговой деятельности. К причинам меланхолии Шпурцгейм относит влияние солнечного жара, продолжительного поста, злоупотребления алкоголем, сидячей жизни и т. д. Но Чаадаева интересуют другие причины: гордость и тщеславие, ненасыщаемость которых вызывает у человека беспокойство и подозрительность, капризы и эксцентризизм, высокомерие и наглость – вплоть до потери всякого стыда и самоубийства.

Но сосредоточим основное внимание на скрытых корнях вызревания того духовного «древа», которое нам известно под названием «Философические письма». Перенесемся вместе с Чаадаевым в сельцо Алексеевское Дмитровского уезда Московской губернии, где после европейского путешествия в 1823–1826 годах он в имении тетки Анны Михайловны Щербатовой погружался в привезенные книги, осмыслял полученные впечатления и протекшую жизнь, и постараемся восстановить путь зарождения, формирования и развития невидимой части его философской логики.

Нравственное самоопределение Чаадаева, а также выработка его философии были связаны с рассмотрением онтологического, исторического, этического содержания декабристских идей. Отождествление нравственных истин с деятельностью «чистого» разума, с мудрым законодательством и успехами просвещения, в которых, по их мнению, заключалась «вся судьба правительств и народов», являлось общей утопической чертой мировоззрения декабристов и сближало их с французскими просветителями XVIII века.

Характерная для декабристов вера в «разум» и «просвещение», в «закон» и «конституцию» как в формы благотворного изменения действительности и в движущие силы истории была свойственна и умонастроению молодого Чаадаева. Однако нравственная незаконченность и идейная противоречивость их деятельности, замыкавшейся к тому же лишь на современных общественно-политических вопросах и пренебрегавшей христианскими традициями, не могла удовлетворить его метафизической тяги к оправданию жизни в свете абсолютных истин. Стремясь продумывать вещи до конца, Чаадаев столкнулся с проблемой утраты смысла в личной карьере или общественных преобразованиях, в представительных правлениях или новых конституциях перед лицом всепоглощающей смерти.

Именно открывшаяся перед ним смысловая пропасть между конечностью (смертностью) его отдельного существования и бесконечностью (вечностью) бытия составила интимное своеобразие духовного кризиса, испытанного Чаадаевым в конце десятих — начале двадцатых годов. К чему эти права человека и новые учреждения, если все обесмысливающая смерть и при них настигает всякого человека? Чтобы снять с себя невыносимый груз подобных вопросов, Чаадаев стал, по его собственному выражению, «искать религию», обратился к христианству. Владея европейскими языками, читая по-латыни и по-гречески, он изучал отличные друг от друга области знания, отражающие разные грани бытия, и пытался найти в них нить внутренней взаимосвязи и целесообразности, что требовалось ему для решения вопроса о неслучайности мирового исторического процесса и собственной жизни. Однако, несмотря на подспудно расширявшийся и целеустремленно накапливавшийся религиозный и интеллектуальный опыт, зияющая пропасть заполнялась с трудом, что и создавало у него внутреннее напряжение, болезненное состояние, непрерывный меланхолический настрой.

Чаадаев чувствует, что отравляющая, беспрестанно подмешивающаяся в его существование, заключается во «внутренней силе», в свободной воле, ощущение которой отделяет его от целого, неумолимо влечет любить самого себя, свое отличие и обособленность от других людей. И развитие личного начала, «жизни в себе», показывает ему, что его свободная воля оказывается на поверку прикованной к «земному интересу». Перелистывая страницы книги «Подражание Иисусу Христу», Чаадаев подчеркивает: «Мы крайне чувствительны к страданиям, причиняемым другими, и не замечаем, как другие страдают от нас».

Разворачивая перед своим умственным взором духовно картину прожитых лет, Чаадаев обнаруживает, как часто случалось ему чрезмерно заботиться о мнении других людей, невольно цепляться за пустые привязанности, от чего зависело его душевное равновесие. Для благоприятных же отзывов со стороны окружающих необходимо было отчасти жить воображаемой жизнью в их глазах и неосознанно приукрашивать свое подлинное существо, что все вместе искажало его отношения с ними. Он кажется сейчас самому себе каким-то актером на светской сцене, играющим чужую роль и испытывающим огромное нервное напряжение для имитации естественности создаваемого образа. Подобное напряжение, замечает автор «Искусства долгой жизни», не только вызывает нарушения в пищеварении и кровообращении, но и сокращает жизнь.

Чаадаев видит и другие, принципиальные для него последствия. В таком состоянии, размышляет он, сознание как бы «сокращает»

всякое явление действительности за счет проекции на него своих индивидуальных особенностей и потребностей, поиска в нем собственных отражений и тем самым искажает его подлинность. Причем ненасытный молох самолюбия, словно вампир, питающийся чужими жизнями, неизбежно требует умаления и обесценивания всего окружающего, ибо без соответствующего приниженного фона незаметны его отличительные и выделяющие черты.

Но это, так сказать, пределы. В реальной же действительности, размышляет Чаадаев, он старался распространять «сокровища гражданственности», сеять мысли об освобождении крестьян от крепостного права и заботиться о благе всего человечества. Но теперь он понимает, что в основе его благих устремлений лежала скрытая эгоистическая выгода усиленного самосохранения, любовь к людям «в своем интересе», а не в их. «Что бы мы ни делали, — обобщает он чуть позднее, — какую бы незаинтересованность ни стремились вложить в свои чувства и поступки, руководит нами всегда одна только эта выгода, более или менее правильно понятая, более или менее близкая или отдаленная. Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя... в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое».

Вот и его незабвенные друзья декабристы, думает Чаадаев, подставили, не сознавая того, «нечто свое» в страстную проповедь свободы. Ну а дальше-то, дальше, восклицает он мысленно, что стали бы с ней делать эти благородные страдальцы, если бы получили возможность «раздать» ее людям? Не идут ли «свободные люди» дорогой «дикого осленка», подчиняющегося любому прихотливому желанию для своего «счастья», или путем уклонившегося от правильного движения атома, принимающего возможность такого уклонения за самую правильность, за последнюю стадию прогресса? Действительно, «таково зрелище, которое мы представляем Всевышнему. Почему же он терпит все это? Почему не выметет из пространства этот мир возмутившихся тварей? И еще удивительнее, — зачем наделил он их этой страшной силой?».

Страдая в поисках ответов на подобные вопросы, Чаадаев воображает себя одним из таких блуждающих атомов, участвующим вместе с мириадами и мириадами других в «раздергивании» Вселенной на части. Когда он в очередной раз углубляется в испещренное карандашом Священное Писание, то почти физически слышит описанный в Апокалипсисе «треск мироздания», раздающийся, как ему кажется, в каждую минуту истории и увлекающий в пропасть взбунтовавшиеся своевольные и «счастливые» атомы.

Да, смерть и небытие на конце того пути, по которому он так уверенно шел и по которому продолжают «победно» идти тысячи людей, увлекая за собой другие тысячи. Но почему он так боится смерти? Ведь он еще в юности видел проливающуюся кровь и не терял бодрости духа. Читая в книге Дроза «Искусстве быть счастливым» о человеке, одолевшем благодаря мужеству гибельную ситуацию, Чаадаев вспомнил похожий случай из собственной жизни, поставил на полях специальный знак и дату: 1812. Да в те военные годы, отодвинувшиеся теперь так далеко, будто и вовсе не существовали, он был мужественным, а потом вдруг появился страх, даже ужас перед последним выпадением своего родного и неповторимого «я» из потока жизни в какую-то бездонную пропасть. «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! – писал восемнадцатилетний Лермонтов М. А. Лопухиной. – При этой мысли весь мир есть не что иное как ком грязи».

Испытывая подобные чувства, Чаадаев одновременно спрашивал себя – постигает ли он причину своего ужаса перед смертью? Вот Марк Аврелий советует спокойно ожидать конца и думать о нем как о простом распаде элементов тела, без боли переходящих друг в друга – А ему, подчеркивавшему в книге античного философа рассуждения о самоубийстве, невыносима мысль (почему-то еще более страшная, чем исчезновение «я») о длительных физических страданиях и о медленном разложении тела, лишенного привычных элегантных покровов, на которое будут смотреть некогда восхищавшиеся им люди (именно мгновенность агонии, всплывает вдруг в памяти Чаадаева, манила его броситься в пропасть со швейцарской скалы). Однако он не знает, какая смерть и какие страдания ожидают его в будущем, а сам факт уничтожения волнует его менее. Тогда в чем же более существенная причина страха? Не в том ли, предполагает он, что смерть есть лишь момент в целостном бытии человека, когда тот перестает ощущать себя в своем теле и начинает жить другой, новой жизнью, неизвестность которой и страшит его?

И не мертвы ли мы тогда, переключается мысль Чаадаева на более понятные вопросы, когда считаем, что живем? И не спят ли люди, а стало быть и мертвы, не гиперболически-фигурально, а буквально мертвы, когда отдаются течению обстоятельств, а не создают их каждое мгновение по законам высшего знания? И сам он долго спал, и жизнь постоянно ускользала от него, пока наконец он не пробудился. «Был мертв и ожил, пропадал и нашелся», – подчеркивает Чаадаев евангельские слова.

Однако это пробуждение причиняло острую боль от сознания огромной «внутренней силы», пошедшей по узкому кругу жалкой «жизни в себе». Но именно отчаяние и тоска, которые, как он недавно прочитал, Ламенне

называет «особым видом идиотизма», породили в Чаадаеве острое ощущение ничтожества мнящего себя богом независимого и «пагубного Я», не только безумно движущегося к небытию, но и на мир смотрящего сквозь призму своего «злого разума». А предельность этого ощущения вдруг неожиданно заставила его почувствовать над собой какую-то «внешнюю силу», требующую «блуждающий» атом подчиниться «всеобщему порядку» и двигаться по своему радиусу к центру системы. «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец», – день и ночь звучал в его ушах глас этой силы, говорившей, что не может быть Богом конечное и уничтожимое существо. Поначалу ум Чаадаева не принимал и даже сопротивлялся воздействию этой силы, но непривычные душевные движения, никак не связанные со всем его прошлым опытом, властно напоминали ему, задыхающемуся в чисто человеческих пределах, о ней. Он вдруг чувствовал себя лишенным «нам принадлежащей силы», и тогда в его сознание вторгалось «внеземное озарение, которое опрокидывает целиком ваше существование и ставит выше вас самих и всего, что вас окружает», но вместе с тем укрепляет потребность «подчиниться тому, что зависит не от нашей преходящей природы, не от волнений нашей изменчивой воли, не от увлечений наших тревожных желаний».

Самой настойчивой и покоряющей среди новых истин, пробужденных ощущений и внушенных чувств была для Чаадаева мысль о беспредельном всемогуществе Бога, являющегося для него теперь единственно абсолютной и благой реальностью. В черновых записях он замечает, что все его существо восстает против идеи вменить этому всемогуществу какое-либо несовершенство. Ужас же перед таким возможным ограничением он называет путеводной звездой своей философской деятельности.

Теперь вопросы о том, почему Всевышний терпит человеческую свободу и не сметает с лица земли «мир возмутившихся тварей», кажутся ему нелепыми, ибо их ставит «искусственный разум», ищущий везде стесняющей логической закругленности и требующий у всеустроющей и непостижимой Божьей воли отчета в ее «непоследовательности». Но почему Бог должен соответствовать меркам нашей слабой разумной способности, рассуждает Чаадаев, мучаясь особенно большим для него вопросом о попустительстве Творца в выборе человеком зла? В том-то и дело набрасывает он в записной книжке, что «великий закон противоречия» растворяется в божественном всемогуществе, «невозможное человекам возможно Богу». Бог «так восхотел» – этот ответ сейчас вполне удовлетворяет Чаадаева,

И для него теперь нет задачи главнее (ее на полях книг он нередко обозначает восклицанием – *O altitudo!** (О высота! (лат.)), как проникнуться

расширяющим границы мышления и очищающим душу «созерцанием божественной воли, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям». А для этого, считает Чаадаев, необходимо повернуться на 180 градусов – полностью освободиться из плена эгоцентрической свободы и автономного самосознания, признать главенство подчиненности над свободой и зависимость устанавливаемого нами для себя закона от общего закона мирового. Тогда, «потерявшись» и «слившись» с «верховой волей», вместо обособленного индивидуалистического сознания человек может усвоить всеобщее и почувствовать себя частью «великого духовного целого». И Чаадаев не устает повторять помеченные особым знаком слова Иисуса Христа («... не чего Я хочу, а чего Ты») и его молитвы («да будет воля Твоя и на земле, как на небе»). Не моя, а Твоя, Твоя, Твоя, твердит он над Евангелием. В одну из таких минут, когда ему кажется, что заветная твердыня вот-вот будет обретена, он записывает на переплете сочинения англичанина Доддриджа «Возвышение и развитие в душе религиозных чувств»: «Да, Боже мой, я вошел в себя, заглянул в сокровенную глубину своего сердца и увидел, что хочу покоя лишь для Тебя... дай мне этот покой».

Но желанный покой не приходил. Неисчислимы разнообразные отметки и подчеркивания в тех местах прочитанных Чаадаевым книг, где речь идет об умалении претензий «пагубного Я». Для ясного видения истины, пишет он, надо «не смотреть сквозь себя», что представляет для него большую трудность. В конечном итоге всегда оказывается, что истина от меня скрыта только мной!».

Для самоустранения же, прислушивается Чаадаев к наставлениям опытных авторов, необходимо душить в себе малейшие желания, направленные на удовлетворение тщеславия, меркантильных интересов и чувственных наслаждений; давить природную жадность, которая всегда боится упустить имеющееся и беспрестанно зовет к новым обладаниям. Тогда постепенно начнут отступать стремление нравиться, искание похвалы, естественная страсть господствовать и предпочитать свои цели намерениям других людей.

Есть прямая связь, прослеживает Чаадаев логику авторов религиозных сочинений, между исполнением подобных наставлений, очищающим душу от устремлений к господству, и появлением совершенно особого, не понятного рассудку сердечного чувства, которое, записывает он на полях книги Эрскина «Заметки о внутренней очевидности истины откровенной религии», хотя не объясняет необъяснимое, но внутренне удостоверяет. Чувство «высшей истины» позволяет проникнуться страданиями Иисуса Христа, производящими, замечает он на полях той же

книги, «сверхъестественное умиление, которое ничто другое не могло бы вызвать» и которое рождает в душе подлинную любовь. Только любовь реально изменяет сердце, подрубает корни духовного эгоизма, обновляет нравственную жизнь и совершенно изменяет всего человека, давая ему как бы новое существование. Любое же другое чувство действует лишь в границах «пагубного Я» и не пересоздает его естество.

Встречая подобные мысли, Чаадаев ставит многочисленные плюсы и с особенным вниманием просматривает страницы, где говорится об обратном действии «высшей истины» и любви на природу такого «я».

Однако, прекрасно понимая умом обратную симметрию развития мыслей и чувств, Чаадаев в сердце своем не ощущает достаточного сдвига в единственно спасительную для себя, по его мнению, сторону, той достоверности высшего чувства, которой, как он писал на полях книги Эрскина, достаточно для объяснения необъяснимого. И вот уже в сочинении Сенеки он замечает: «... философия достоверностей. – Необходима доброта Иисуса Христа. – Все имеет начало в совершенной мысли Бога. – Неизбежная недостаточность сил человека – следствие ограниченности его природы. – Отсюда вытекает необходимость помощи Бога. – Как ее получить. – Она для всех, она всеобща и не требует от человека большего, чем могут дать его силы. Она не предполагает сил, она их дает...».

2

Но Чаадаев замечает, что молитвы и размышления над Евангелием, внося временами твердую уверенность в «высшем чувстве», не растворяют до конца в себе его сердце и даже в сокровенные моменты церковной службы рождают в уме все новые вопросы, властно требующие ответа и расширяющие круг «философии достоверностей». До сих пор его религиозное развитие напоминало опыт обращавшихся к христианству во многих отношениях отличных друг от друга представителей разных эпох и народов. И именно расширение названного круга составляет своеобразие духовно-психологической основы, из которой вырастают особенности философского творчества Чаадаева. Не в силах отказаться от рассудочных доводов, он испытывает потребность не только прочувствовать, чем пытался ограничиться ранее, но и объяснить необъяснимое, увидеть невидимое, согласовать притязания разума с «покорной верой», глобально и неопровержимо свести в своем уме все начала и концы.

На обложке «Опыта о безразличии в делах веры» Ламенне, религиозного писателя, существенно повлиявшего на автора «Философических писем», последний вопрошает: «спасение? как?., когда, когда оно будет...».

Заслуга? Как оно происходит, как зарождается?..» А в томе Сенеки Чаадаев несколько зло уточняет направленность метафизического вопроса, обращаясь к каким-то современникам: «А Вы, порождения ехидны, воскреснете ли Вы». Ответа на подобные вопросы он ищет в многочисленных сочинениях, но, не находя его, сердито записывает в одной из книг Гердера: «... этот человек все время твердит нам о воскресении, но так и не говорит, как он его понимает». В ней же, на титульном листе, он перечисляет не решенные для себя проблемы, показывающие, как занимает и волнует его загадка передачи «божественного действия» в реальной истории и в ее конечном завершении: «Дух Бога? Вдохновение? Благодать? Дети Божий? Пророчество? Сверхъестественное? Божественное? Духовное? Ум? Чудеса? Дары Божий? Глас Бога? Святой Дух?»

Евангелие же своей глубочайшей парадоксальностью, неосязаемыми чудесами, многозначными символами и притчами буквально раздирает ум Чаадаева, стремящегося в наиболее важном для него вопросе о воскресении и «Царствии Божием» логически разрешить волнующую его загадку. Он пытается и не может представить себе, как трубит последняя труба и низвергается со своего престола дьявол, как скопцы, мытари и одноглазые блудники, вырвавшие другой глаз, соблаздивший их, с детьми и праведниками возносятся на небо, чтобы преобразиться и пить «новое вино в Царстве Отца Моего». Потустороннее спасение через божественное поправление смерти «позорной» смертью же и начертанный Господом путь к нему через созидание «Царства Божия» внутри нас», через всевозможные унижения, страдания и крестную муку неподступно отделяют его ум от всех концов и начал абсолютно непроницаемой тайной и угнетают его дух. «Мрачность христианской церкви», – записывает он на одной из страниц сочинения Гердера о философии истории, думая, что английские сектанты более радужно смотрели на земные дела.

Вновь и вновь повторяя любезные его сердцу евангельские слова: «поглочена смерть победою», Чаадаев не может не задать себе вопрос о том, правильно ли понимают их, когда умопомрачительно соединяют последнее торжество с предельной немощью и относят его в столь неопостижимую область. Ведь уже сам факт сотворения мира, думает он, нащупывая главный нерв своей «философии достоверностей», заполнил бездну между «небом» и «землей», а боговоплощение укрепило их неразрывную целостность повсеместным распространением христианства, сила которого наглядно видна в посюстороннем, в отличие от «неотмирного» православия, могуществе католичества, органично вошедшего в «философию достоверностей» русского мыслителя. Позднее, отвергая несправедливые обвинения в переходе в католическую веру, Чаадаев

будет объяснять свое пристрастие к «исповеданию Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов» тем, что оно лучше других «постигает своим здравым практическим смыслом человеческую природу и необходимую в ней связь наружного с внутренним, вещественного с духовным, формы с существом». По его мнению, без такого «реалистического» погружения «горнего» в «дольнее», прямо выводимого из «обогащения тела человеческого в теле Христовом, таинственно с ним совокупаемым», христианство погибло бы посреди «великой борьбы всякого рода сил и понятий на почве Европы собравшихся, которые составляют новейшую историю мыслящего человечества». Именно посясторонняя сила католической церкви, рассуждает Чаадаев, сумела одержать победу в этой борьбе, согласовать разнородные силы и понятия и объединить отличные друг от друга западные народы в одно целое. «Различные страны Европы, – пишет он в первом томе „Новой истории Франции“ Гизо, – кажутся мне провинциями одной страны. В умственном мире Запада нет ни Франции, ни Германии, ни Англии, ни Италии, Есть одна Европа, и только...». И это единство, считает он, увеличивая круг «философии достоверностей», цементирует «христианская идея», из которой, осознанно или подспудно, развиваются многие сферы общественной жизни, культуры и просвещения на Западе. Таким образом, европейские достижения (их нет в принявшей православие «неотмирной» России) являются, по его представлению, важнейшим промежуточным звеном в той огромной и могучей исторической цепи, начало которой теряется в «верховной воле». И поэтому, думает Чаадаев, трансцендентно завязавшийся узел может и должен развязаться благополучно здесь, на земле, надо только уметь открывать во всей полноте реальной действительности действие изначальной божественной силы, пронизывающей всю мировую ткань и ведущей человеческий род к его конечному предназначению. Но не только открывать, но и отделять ее от своеволия чисто человеческой силы для безошибочности и эффективности дальнейшего продвижения к «земному царству».

Взять, например, науку, эту, как ее называет Чаадаев, «верховную владычицу нашего века», достижения которой он тщательно обобщает в кругу своей «философии достоверностей» и представители которой, по его мнению, необдуманно и неосторожно отрицают христианство на основе неизменяемости законов природы. Но ведь законы природы, возражает он мысленно, являются лишь человеческими понятиями об изученной области бытия и ничего не говорят нам о всем бытии и его грядущем состоянии. Например, если обыкновенно не наблюдается воскресение мертвых, то это не значит, что оно вообще никогда невозможно, Впрочем, сами законы природы, спорит он с отдельными учеными, представляют

собой не отражение слепого механизма физико-химических процессов, а выражение определенного этапа во взаимопросвечивающемся развитии духовного и материального миров. «Всякое движение, – записывает Чаадаев в книге Био „Элементарный очерк экспериментальной физики“, – бывает вызвано – движение интеллектуальное, как и материальное. В этом смысле и мысль передается. Ясность не что иное, как развитие впервые вызванного Богом движения в неподвижном разуме. Поэтому мыслящие индивидуумы неизбежно должны быть приспособлены для восприятия сообщаемого движения, то есть они должны быть эластичны и сжимаемы – одни тела больше, другие меньше».

По мысли Чаадаева, наука должна осмысленным взором проследить в обратной перспективе свой путь до первого звена в цепи этого «вызванного» непрерывного движения, откуда прояснится природа ее достижений и станут понятными ее богостроительные, а не богоборческие задачи. «Нельзя сделать открытия, не предполагая заранее, – замечает он на форзаце сочинения де Сталь „О Германии“, – затем оно доказывается и подтверждается наблюдением, опытом или рассуждением, но всегда необходимо предположение. Открытия, сделанные случайно, не принадлежат ни философии, ни даже человеческому уму, животные их тоже, без сомнения, делают, пусть же люди довольствуются этим предчувствием, пусть выражают его, ведь это божественная, пророческая способность человека».

Точно также, ищет Чаадаев достоверности уже в новой области, обстоит дело и с философией, занятие которой он начинает считать главным делом своей жизни и результаты переоценки которой отразились позднее в его творчестве. Для большинства представителей современной школьной мудрости, забывших «возвышенные наставления» христианства, пишет он, имеется лишь «разум во времени или разум субъективный», созданный свободной человеческой волей. Однако, как и везде, «ничто в мире сознаний не может быть постигнуто совершенно обособленным, существующим самим собою», и «в объективной действительности разум человеческий на самом деле есть лишь постоянное воспроизведение мысли Бога».

Этой «печати абсолютного разума» Чаадаев не находил ни у сенсуалистов, опирающихся на ощущение, ни у Декарта, доверяющего интеллекту. Несмотря на противоположность исходных посылок, они имеют дело не с «дарованным изначально» разумом, а с непосредственно находимым «здесь» и «теперь» и, стало быть, исследуют не подлинное духовное начало, а искаженное и извращенное человеческим произволом. Насколько далеко может заходить такой произвол, показывают подобные изречения Фихте: «Ты не нуждаешься ни в какой вещи вне себя, ты не нуждаешься даже

и в Боге, ты сам — бог для себя, сам ты и спаситель и избавитель твой». Произведения немецкого мыслителя Чаадаев называет «самонадеянной философией всемогущества человеческого Я» и в одном из его сочинений раздраженно пишет по-латыни: «Наглость».

Особое значение в свете различий двух типов разума приобретают для него системы Канта и Шеллинга. Кантом он интересовался еще в университетские и в последующие годы. Но сейчас, в деревенской глуши, он в совершенно ином повороте внимательно проштудировал приобретенные в Дрездене «Критику практического разума» и «Критику чистого разума», своеобразно выразив свои выводы и двойственное отношение к этим книгам. На форзаце первой «Критики...» Чаадаев написал по-немецки, используя евангельские слова об Иоанне Крестителе как предтече Христа: «Он не был светом, но свидетельствовал о свете». Над названием же второй отметил: «Апологет адамова разума». Кант является для него апологетом этого ограниченного греховного разума и неприемлем в той степени, в какой выдвигает принцип самодовлеемости человека и утверждает: «Что есть человек в нравственном отношении, или чем он должен быть, добрым или злым, как он сам себя сделал или должен сделать». Такие убеждения, по мнению Чаадаева, заставили философа впасть «в ложное учение об автономии человеческого разума, о каком-то императивном законе, находящемся внутри самого нашего разума и дающем ему способность собственным порывом возвышаться до всей полноты доступного ему совершенства».

Но вместе с тем, пишет Чаадаев, этот глубокий мыслитель, изучив досконально и добросовестно отвлеченный «искусственный разум», осадил его самоуверенные претензии и показал его предельные границы, чем и приоткрыл путь к свету. «Он выяснил, что разум этот принужден принять два самых глубоких своих убеждения, а именно: существование Бога и неограниченное свое бытие, не имея возможности их доказать; он научил нас тому, что существует верховная логика, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет, и что имеется мир, отличный от нашего, а вместе с тем пребывающий одновременно с тем, в котором мы мечемся, и мир этот наш разум вынужден признать под опасением в противном случае самому ввергнуться в небытие, и, наконец, что именно отсюда мы должны почерпнуть все наши познания, чтобы затем применить их к миру реальному. И все же в конце концов приходится признать и то, что ему было предназначено только проложить новый путь философии и что если он оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять».

Скромно называя свои размышления лишь логическим следствием кантовских выводов, Чаадаев, однако, уверен, что они и являются подлинным развитием нового пути к тому свету (христианство, Христос, православие, намечает он только ему понятное сочетание пунктиров на «Критике практического разума; чудо, единство, Бог идея, утешение – на «Критике чистого разума») свидетельствовать о котором был призван кенигсбергский мудрец. Свет этот, полагает он, воистину воссияет лишь тогда, когда сломаются непереходимые перегородки между «верховой логикой» и «нашими мерками», между миром «вещей в себе» и миром познаваемых явлений через восхождение к источнику духовного начала, в лоне которого зарождается «высший разум». Если бы Кант, замечает Чаадаев, избрал такую дорогу, то он пришел бы «к идее разума воистину чистого, потому что разум этот был бы простым отражением абсолютного разума и анализ этого разума привел бы его, без сомнения, к последствиям огромной важности». О том, каковы эти последствия и об их важности, Чаадаев будет много говорить в «Философических письмах».

Пока же он погружается в творения Шеллинга, посоветовавшего ему в Карлсбаде подождать выхода нового сочинения, отражающего его религиозную эволюцию. В ожидании свершения важного события, напишет Чаадаев через несколько лет автору «Системы трансцендентального идеализма», «я прочел, милостивый государь, все ваши произведения. Сказать, что я поднялся по вашим стопам на те высоты, куда в таком прекрасном порыве вознес вас ваш гений, было бы, может быть, самонадеянностью с моей стороны... но мне будет позволено, думаю я, сказать вам, что изучение ваших произведений открыло мне новый мир; что при свете вашего разума мне приоткрылись в царстве мыслей такие области, которые дотоле были для меня совершенно закрытыми; что это изучение было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений...».

Шеллинг привлек очередного русского почитателя прежде всего всеобъемлющим характером творческой деятельности, в развитии которой от самопознания через миропознание к богопознанию тот находил черты родственных устремлений. В отличие от Канта, рассуждает Чаадаев, Шеллинг гораздо смелее и последовательнее выходил из сферы «пагубного Я» в своих попытках построить абсолютную теорию, которая в универсальном знании на основе частных наук должна раскрыть всеобщие начала природы и духа. «Счастливы государства, – читает он очень близкие и ему наставления немецкого мыслителя, – где люди, зрелые и богатые положительными знаниями, постоянно возвращаются к философии, чтобы освежать и обновлять дух свой и пребывать в постоянной связи с теми всеобщими началами, которые действительно управляют миром и связуют

как бы в неразрывных узах все явления природы и мысли человеческой. Только от частого обращения души к этим общим началам образуются мужи, в полном смысле слова способные всегда остановиться перед проломом и не пугаться никакого явления, как бы грозно оно ни казалось, и вовсе не способные положить оружие перед мелочностью и невежеством даже тогда, когда, как нередко бывает, многолетняя общественная вялость позволила крайне посредственным людям возвыситься и крайне невежественным сделаться вожаками общества».

Идея мирового единства, в которой натурфилософия и трансцендентальная философия, «реализм» и «идеализм» не исключают, а дополняют друг друга в «высшем синтезе» и в которой провиденциально обосновывается исторический прогресс, показывала Чаадаеву, что из системы Шеллинга естественно должна проистечь религиозная философия (идея Бога есть самая единичная из всех, записывает он в черновиках), а также стимулировала развитие его собственной мысли.

Однако «тонкий платонизм» этой системы, чей свет пробивается сквозь тьму созданных искусственным разумом «философских предрассудков», заставляет Чаадаева написать в своем главном труде такие слова: «Но новое направление пребывает пока на таких эфирных высотах, на которых захватывает дыхание. Оно как бы витает в прозрачном воздухе, порою светясь каким-то мягким и нежным отблеском, порою теряясь в неясных или мрачных сумерках, так что можно принять его за одно из фантастических видений, которые подчас появляются на южном небе, а через мгновение исчезают, не оставляя следа ни в воздухе, ни в памяти. Будем надеяться; что прекрасная и величественная мысль эта вскоре опустится в обитаемые пространства: мы будем ее приветствовать с живейшим участием. А пока предоставим ей шествовать по ее извилистому пути, а сами пойдем намеченной себе дорогой, более надежной». И в упомянутом письме к Шеллингу Чаадаев прямо скажет ему: «... следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы».

Испытывая необычное наслаждение от «беспредельных путешествий» по «океану абстракта», Чаадаев вместе с тем ищет, как и в Евангелии, необходимый ему заземляющий корректив в отчасти знакомых еще с заграничного путешествия трудах социально ориентированных католических мыслителей Франции, существенно дополняющих его «философию достоверностей». У представителя «глубокой и мечтательной Германии» оставался в тени важнейший срез современной действительности – небывалая устремленность людей к общественной справедливости. И в этом вопросе, как и во всех прочих, необходимо, считает Чаадаев, отличать

«божественное действие» от человеческого произвола, ведущего к кровопролитию и чреватого, подобно декабристскому восстанию, неизбежными поражениями. По его мнению, революционные проповедники «забыли» христианское происхождение пропагандируемого ими социального братства. «Обратите внимание на слово „брат“, не известное древним, – обращается он к ним на полях одной из книг. – Могущество слова – очевидное действие христианства». И кровь будет бесполезно литься до тех пор, заключает Чаадаев, пока люди не обратятся в своих устремлениях к их истокам и традициям, на прочном фундаменте которых только и можно успешно строить заветное здание чаемого братства.

Подтверждение таким мыслям он находит в сочинениях Балланша (позднее он скажет, что на его симпатиях построил свою философию), духовное развитие которого отчасти напоминает ему собственное. В его книге «Человек без имени» Чаадаев подчеркивает слова о крайнем смещении гнусных страстей и благих намерений в событиях Великой французской революции, когда необразованные ремесленники взялись за созидание судеб человеческого рода, как будто до них не существовало никакого общества. В этом хаосе человеческих мечтаний, оставивших в забвении совокупный опыт прошлого и сломя голову устремившихся в будущее, он видит последствия проявления в политической сфере кантовского «искусственного разума». Видимо, думая о своем сходном поведении в кругу друзей декабристов, Чаадаев особо выделяет то место, где автор говорит о невозможности для него перейти барьер преступления и о собственных попытках умиротворить жаждущих испить из кровавой чаши.

В двухтомном сочинении «Опыт социальной палингенезии» Балланш, повествуя о личных метаморфозах, замечает, что «христианская муза» почти насильно увела его из среды революционеров и заставила обратиться к вековым традициям, через соответствующее преломление которых в различных эпохах до него доносится голос «первоначального откровения». Европа, читает Чаадаев его призывы, не должна отказываться от старых католических устоев и воспоминаний, ибо только с помощью их непрерывной преемственности в новейшей цивилизации возможно ее дальнейшее поступательное движение. Общество, потерявшее свое прошлое, выпадает из цепи самосовершенствования и не имеет перспективного будущего. Такова воля Провидения, через своих избранных ведущая человеческий род к бесконечному прогрессу. Когда Бог открылся человеку во времени, отмечает Чаадаев авторское рассуждение, то стал говорить на их языке. И в современную эпоху, когда затухают старые социальные верования и зарождаются новые,

нужно уметь находить в этих изменениях единую нить замысла Творца, обнаруживающуюся теперь в науке и либерализме, как некогда в Священном Писании, требующем сейчас в соответствии с духом времени иных толкований. По убеждению Балланша, внявшего, как считает Чаадаев, «высшему разуму», только «прогрессивный традиционализм», причудливо сочетающий в себе ультрамонтанство и свободолюбие, способен глобально и оптимистически обосновать социальную эволюцию, в которой полнота раскрытия человеческих способностей и станет конечным осуществлением религиозных начал: «Я надеюсь дать синтетическое изложение истории человечества. Я надеюсь показать историю общества от его темного зарождения и таинственной колыбели вплоть до высшего развития его силы и могущества... Осмелюсь сказать, что более широкий исторический синтез невозможен».

Такие задачи французского философа глубоко впечатляли Чаадаева, как волновали его и мысли соотечественника Балланша Ааменне. «Московский Ламенне» (так называл Чаадаева А. И. Тургенев) находит у «французского» столь необходимое ему различие (и не в отвлеченных категориях, а в приложении к социальной действительности) между автономным и покорным «верховой воле» разумом. Главная ошибка современного человеку, замечает автор «Опыта о безразличии в делах веры», заключается в том, что ответы на вопросы о своем происхождении, долге и судьбе он ищет в собственном единичном сознании, а не в совокупности с другими людьми и с магистральными традициями, восходящими к началу всех времен. Замена связующего «божественного закона» разделяющим человеческим разумом является, по его мнению, основным принципом любой революции, обуславливающим остальные, производные и губительные, последствия – распад отделенных друг от друга сознаний и самоуничтожение человечества. В книге Ламенне Чаадаев отмечает любые примеры, подтверждающие этот вывод. В частности, его заинтересовывают наблюдения итальянских врачей, подсчитавших, что в прошлом веке католики, подчинявшиеся освященному традицией авторитету, с ума сходили в восемнадцать раз меньше, нежели протестанты, предпочитавшие опираться на свой «свободный» рассудок.

И чтобы не свихнуться всему человечеству, в сомнениях и колебаниях пребывающему сейчас между развалинами прошлого и сумерками будущего, необходимо, считает французский философ, отказаться от «частного разума» и восстановить, пока не поздно, преемственное развитие «первых истин», вложенных в души людей самим Богом. Именно это развитие представляет собой память человеческого рода, с помощью которой, по его мнению, приобретается и постоянно сохраняется его единство,

предопределяющее и эволюцию науки, искусства, законодательства, политики, всего общества в целом, в гармонизирующем направлении.

Чаадаеву нравится стремление Ламенне свести «на больших расстояниях» прошлое и будущее, найти точки соприкосновения и связи между христианством и новейшими проявлениями социально-культурной жизни и установить прочный союз религии и разума.

«Примирающие», «синтезирующие» мотивы еще во Франции привлекли внимание Чаадаева к произведениям Сен-Симона и его учеников, отвергавших личное спасение души и проповедовавших в «новом христианстве» сведение «неба» на «землю», соединение религии со всеми проявлениями бытия и эволюции «рода людского, как органического целого»: «Вселенная – это и есть Бог, ибо все, что заключено в нем – небеса, земля, человечество, – все связано, все едино, все предназначено для общей судьбы, все выражает любовь, вечное Провидение». Провидение же, обращается Сен-Симон к папе римскому, «имеет целью делать людей счастливыми не только на небе, но и на земле. Ваша миссия должна заключаться в том, чтобы организовать человеческий род по основному началу божественной морали...». А вследствие такой организации, как бы продолжает рассуждение учителя его последователь-соотечественник, «закон прогресса любви и надежды станет священным заветом, ибо христианская догма кары и воздаяния, основанная на представлении о царстве Сатаны, негодна Богу. Человек не проклят, он неуклонно поднимается с низших ступеней на высшие; люди не обречены на одиночество – они могут жить в самом тесном единении, нет отверженных – все избраны».

Подобное умонастроение прочно отложилось в сознании Чаадаева. И когда он вскоре выступит с проповедью своей собственной философии, П. А. Вяземский скажет о нем, что он «сен-симонствует». Чаадаев же не сен-симонствовал, а по мере духовного развития, накопления исследовательских выводов и выработки собственной позиции как бы вытягивал христианство своей расширяющейся «философией достоверностей» из запредельной области и упорно продолжал искать его проявления во всей совокупности бытия, прежде всего, повторим, в ведущих тенденциях текущей социально-культурной и научной жизни.

Постепенно у Чаадаева созревает решение доказать маловерам, как он убеждал себя, «полную реальность» этого учения, для чего необходимо, замечает он на полях читаемых сочинений, «сочетаться с доктринами дня», использовать «рациональную манеру», применить физический, математический и биологический «маневр». Надо показать, думает Чаадаев, что христианство заключает в своем лоне не только науку, философию, историю, социологию, но и самую жизнь в единстве ее таинственной

непрерывности и беспредельной преемственности. И только в таком религиозно обусловленном единстве, возражает он, с одной стороны, декабристам, а с другой – сторонникам «чисто человеческого» совершенствования, возможен прогресс, долженствующий, если он подлинный, основываться на христианской идее бесконечности. Готовясь сказать миру свое слово, Чаадаев записывает на полях книги Ремера «Очерк общественной жизни в Европе до начала шестнадцатого столетия»: «Христианство, кроме своего абсолютного значения, обладает еще способностью всегда согласовываться с потребностями своей эпохи, это результат совершенной истины самого его принципа. Бережно и нерушимо сохраняя основное своего учения, оно бесконечно изменяется в своей внешности. Только остается чувство подчиненности единству, принципу всей нравственной и прочей жизни. Это неперенное следствие истины, которая всегда царила в христианстве и которой христианский ум должен всем пожертвовать вплоть до своих самых глубоких убеждений».

Подчинение единству, в котором все области человеческой жизнедеятельности сводятся к религиозному началу, соответственно «жертвенно» освещающему и предопределяющему дальнейший путь должной общественно-духовной эволюции, составляет основную тональность творческих устремлений Чаадаева, его «одну мысль», называемую им в упоминавшемся письме к Шеллингу «великой мыслью о слиянии философии с религией»: «С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явном Богу». По логике Чаадаева, только признав божественное откровение в начале мировой жизни и его «покровительство» в ее процессе, можно обосновать Царство Божие в ее конце, поступательное движение социального прогресса на протяжении всего исторического пути.

Таким образом, наряду и в органической связи со слиянием философии с религией на монопольное право «одной мысли» в рассуждениях Чаадаева претендует и то, что он называл «моей страстью к прогрессу человеческого разума», «предчувствием нового мира», «верой в будущее счастье человечества». Хотя обретение этого счастья и обусловлено самостоятельным творчеством человека, оно возможно, по его мнению, лишь

при прямом и постоянном воздействии «христианской истины», которая через непрерывное взаимодействие сознаний разных поколений образует канву социально-исторического развития, основу «всемирно-исторической традиции», способствующей «воспитанию человеческого рода» и поступательному, объективно целенаправленному прогрессу общества.

Именно эта истина и является, как он полагал, действительным источником по-настоящему абсолютного прогресса. Потому «учение, основанное на верховном принципе единства и прямой передачи истины в непрерывном ряду его служителей, конечно, всего более отвечает истинному духу религии; ибо он всецело сводится к идее слияния всех существующих на свете нравственных сил в одну мысль, в одно чувство, и к постепенному установлению социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей».

Такие общеметафизические мысли о всеединстве, социально-историческом прогрессе и всеобщем спасении на земле овладевают умом Чаадаева и вскоре получают относительную конкретизацию в его основном труде – в философических письмах. «Да придет Царствие Твое» – эти слова становятся отныне его девизом, нередко выступающим как своеобразный эпиграф и в частной переписке.

Ему кажется, что он нашел ответ на терзавший его вопрос о времени, месте и характере воскресения. «Всегда, везде, для всех», – записывает он одной в из книг Ааменне и ощущает себя проводником идеи такого воскресения. Чаадаеву представляется также, что это ощущение, как бы примиряющее истину и заслоняющее ее «я», завершает многоуровневый поиск достоверности нового мировоззрения и преодолевает колебания между эгоизмом и любовью, счастьем и совершенством, смертью и вечной жизнью. Теперь он может «доказанно» и «разумно» подчиниться «верховой воле» и «законно» вести к свету заблудившихся в тупиках собственной свободы непокорных людей.

В восьмом философическом письме Чаадаев станет вопрошать: «Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его схватывали и разносили из края в край вселенной». Он слышал в себе такой голос. Гениальные люди в настоящее время, тщательно подчеркивал он в читаемом сочинении, являются не создателями, ибо христианский закон освободил их от ненужных изобретений, а соединителями прерванной связи идей и эпох. Особыми знаками он выделяет в просматриваемых книгах рассуждения об «универсальных личностях», «вкусивших дара небесного» и обладающих «способностью будущего»,

пожертвовавших бессмертию интересами обыденного существования и занятых «вселенскими судьбами». В подобном ряду, состав которого он станет раскрывать в философических письмах, и видит себя Чаадаев, ибо считает, что верно понял христианский закон и пророчества.

Такова нравственно-психологическая подоплека и духовно-интеллектуальная лаборатория, предопределившие нетрадиционность «христианской философии» Чаадаева, в которой ничего не говорится ни о греховности человека, ни о спасении его души, ни о чем-либо подобном. Горделивость натуры, отмечавшаяся многими современниками и служившая для него самого источником глубоких переживаний и мыслительных ориентации, а также рационалистический склад ума не позволяли ему примириться с тайнами потустороннего разрешения человеческих судеб. Испытывая настоятельную потребность объяснить необъяснимое и увидеть невидимое, в чем отразилось и давление уже достаточно развившегося позитивистского духа эпохи, он стремился, так сказать, свести небо на землю, утвердить идею совершенного строя именно в исторических пределах.

Конечно же, Чаадаев не мог не осознавать и болезненно переживать утопичность этой идеи. Царство Божие внутри нас, Царство Божие не от мира сего – подобные места из Евангелия в 40-х годах помечаются им уже приемлющими значками, хотя и не укладываются в ясные логические схемы. Отсюда колебательная незаконченность его мысли, метания между социально-политической открытостью католичества и духовно-нравственной замкнутостью православия, между эвдемонизмом и эсхатологией. Само сосуществование в сознании Чаадаева историософских проблем, связанных с разгадкой «сфинкса русской жизни» (выражение Герцена), принимало драматический характер сокровенного диспута, не имеющего возможности завершиться.

В плену короткомыслия
(конъюнктурные интерпретации
творческого наследия Чаадаева)

1

Более ста лет назад Достоевский с беспокойством говорил о необходимости особой учебы, от успеха или неудачи которой в силу исторических обстоятельств зависит жизнь и судьба всего народа: «У нас дошло до того, что России надо учиться, обучаться как науке, потому что непосредственное понимание ее нами утрачено». Тысячелетнее христианство, вошедшее в кровеносные сосуды русской истории, предопределило своеобразную духовную сущность и силу отечественной культуры. И именно в утрате органических православных начал и коренных ценностей русского народа писатель видел одну из главных причин тех процессов, которые, как он пророчески предсказывал, вели к роковому торжеству радикальных социалистических идей.

Еще в середине минувшего столетия современник и единомышленник Достоевского Тютчев отчетливо выразил, пожалуй, самый фундаментальный признак исторического слома, который произойдет в России в XX веке: «Революция прежде всего враг христианства! Антихристианское настроение есть душа революции; это ее особенный, отличительный характер». И действительно, общественный уклад «нового мира» решительно отторгал от себя все, что так или иначе было воспитано религиозными традициями. Христианское мироощущение составляло невидимую опору (предопределяющую и стойкое неприятие революционного насилия, политического макиавеллизма, моральной казуистики) тех характерных слоев русского народа (духовенства или крестьянства, казачества или дворянства), которые подвергались наиболее последовательному ostracism. И в среде интеллигенции водораздел, в сущности, проходил именно по этой линии. Из страны изгонялись прежде всего духовно твердые писатели, ученые, мыслители, труды которых подвергались ожесточенному запрету и, разумеется, в последнюю очередь, с наибольшими затруднениями, несмотря на количественное изобилие, осваиваются сегодняшним читателем. Можно сказать, что судьба их книг и идей как бы естественно разделила судьбу тех представителей русской нации, которые менее всех вмещались в прокрустово ложе нового исторического уклада, методично изгонялись и уничтожались.

Понимание отмеченной несовместимости тем более необходимо, что все чаще и громче звучат сейчас голоса, выводящие все последствия утопической идеологии из якобы вековой рабской сущности русского характера или конструирующие алогичные и противоестественные понятия вроде «православного фашизма». Но здесь сразу же возникает множество самых простых вопросов. Почему именно носители православного мировоззрения, традиционного жизнеощущения, люди долга и чести оказались самыми неугодными? И не потому ли массовым репрессиям подвергались Целые сословия, воспитанные именно на тысячелетних ценностях, что они не могли не сопротивляться в той или иной степени или форме очевидным несправедливостям заново перестраивавшейся жизни? Да и зачем, спрашивается, нужно было почти под корень истреблять тот «рабский» народ, который, по убеждению новоявленных теоретиков, являлся оплотом и поддержкой несправедливой власти большевиков?

Ответ тут может быть только один: коренные духовные ценности, высокие нравственные идеалы, основополагающие традиции русского народа не только не способствовали производству на свет уродливого дитя утопической системы, но, напротив, создавали неблагоприятную, иноприродную атмосферу для его взращивания. Более того, в историческом плане как раз разрушение органического уклада религиозной, культурной, социальной, экономической жизни создавало в России питательную среду для искусственного заимствования чужеродных идей и их последующего нигилистического преобразования.

Надо подчеркнуть, что насильственное изъятие христианских ценностей осуществлялось не только в форме церковного грабежа, храмового разорения или нравственного геноцида, но и распространялось в глубь истории, в том числе философской и литературной, которая оказалась надолго плененной диктатурой «прогрессистской» логики, «освободительных» клише, обрезавших и искажавших полноту и подлинность русской культуры. Вследствие радикального отторжения православных традиций, произвольного усечения и тенденциозного истолкования тысячелетних пластов на передний план общественного внимания длительное время искусственно выводилась и последовательно внедрялась линия отрицания, протеста и насилия, идущая, условно говоря, от Радищева через декабристов к революционным демократам и готовившая методологическую почву для будущей беспамятной авангардистско-большевистской культуры. Недаром последняя, пусть и значительно искажая их, опиралась на деятелей типа Белинского или Герцена, Чернышевского или Писарева, чьи научно-гуманистические теории не совмещались изначально прежде всего с христианскими традициями, разрушали исторические предания

и обрывали преемственные связи. В конечном итоге мировоззрение, идеология и практика представителей атеистического (либерально-демократического, революционно-социалистического, анархо-авангардистского) ответвления, достаточно маргинального по отношению к основному, растущему из христианского корня, стволу отечественной культуры, легли в основу той длительной интерпретации, которой подвергались философы и писатели с принципиально иными мировоззрением, идеологией, практикой. В результате произведения Пушкина или Гоголя, Толстого или Достоевского, не говоря уже о чисто религиозных мыслителях, претерпевали однотипную «научную» метаморфозу: в них сокращалось или отодвигалось на задний план христианское ядро, а из искаженного уже тем самым «остатка» извлекались требуемые идеологемами, способные служить «прогрессивному человечеству».

И дело не только в том, что обрезанием полноты, перевертыванием и искажением подлинности картины философии и литературы порою занимались очевидные «мошенники», спекулировавшие на классовом подходе. Драматизм ситуации заключается в том, что «передовая» идеология внедрилась в плоть и кровь, проела мозги и «честных» ученых, иногда даже считающих себя ее противниками. И хотя между двумя этими категориями существует вроде бы непреходимая грань, тем не менее их объединяет нечуткость и невнимание к христианской проблематике, а тем самым сокрытие или превратное истолкование ее в творчестве многих русских писателей.

Для общей иллюстрации хотелось бы остановиться на нескольких частных примерах самого разного уровня и содержания. Так, о жизни и творчестве Пушкина написаны тысячи статей, книг, диссертаций. Лавинообразный рост исследований о «нашем Данте», как называл Пушкина Чаадаев, вполне естественен и закономерен. Ведь Пушкин есть «наше все» (А. Григорьев), «русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится чрез двести лет» (Гоголь), а «в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое» (Достоевский).

И вместе с тем все явственнее обнаруживается тревожный парадокс, когда и строго научное, и сверхпопулярное литературоведение (за редким исключением) не только не идет по пути раскрытия содержательности и значительности приведенных оценок, но замыкается в узкой фактологии, дробится в частных проблемах, расплывается в претендующих на оригинальность бездоказательных гипотезах. Иерархическое истолкование высших художественных смыслов творчества Пушкина порою подменяется «научной» интерпретацией, отражающей особенности мировоззрения и ценностных представлений исследователя. И Пушкина

в менявшемся историко-культурном контексте изображали певцом самых противоположных упований – от либерально-анархических до тотально-детерминистических. Подобные «социологические» (как, впрочем, и сугубо «эстетические») истолкования можно сравнить с теми вековыми записями, за которыми прячется первозданность иконы. И, видимо, все насущнее становится задача освобождения и очищения от ложных, хотя в иных случаях и блестящих, схем, задача реставрации не «моего», «твоего» или «нашего» (какой-либо группы или класса), а подлинного, национального, народного, общечеловеческого Пушкина во всей глубине его духовного развития, во всей сложности и драматичности его государственных, общественных, идеологических, литературных отношений, во всей мировой значимости его художественного творчества.

Или другой пример. Во имя чего, спрашивается, составлены обширнейшие комментарии к академическому изданию «Бесов», зачем апеллировать к «научности» и «объективности», если среди общих выводов читатель узнает о том, что история опровергла как скептическую, оценку Достоевским исканий русской революционной молодежи 1860-х годов, возможностей и перспектив тогдашнего освободительного движения, так и его критику социализма. Но не обстоит ли все как раз наоборот? И что же это за наука, которая, имея перед собой все факты и возможность проследить зарождение, развитие и перерождение определенной идеи, называет черное белым? Или, выделяя богоборчество Ивана в «Братьях Карамазовых», вовсе не заботится о раскрытии смысла евангельского эпиграфа, выражающего основную суть произведения? Или, напирая на сатиру в «Мертвых душах», как-то обходится без рассмотрения опять-таки столь важного для Гоголя евангельского понимания мертвой души? Впрочем, что касается изучения таких сторон русской культуры, то порою не только с истолкованием фактов, но и с их полнотой бывает далеко не благополучно. Так и в фундаментальнейших трудах по истории декабризма весьма трудно встретить предсмертные письма Рылеева или Сергея Муравьева-Апостола, исполненные искреннего раскаяния и подлинно христианского мужества – слишком уж они «религиозны» и «консервативны», не влезают в «свободолюбивые» и «прогрессивные» схемы.

Можно множить без конца подобные примеры, в которых проявляется не только преднамеренная талмудическая «диалектика», но и очерчиваются границы нашего непосредственного сознания и его глубинная идеологизированность. Между тем разрушительный процесс политизации (пусть и на совершенно иной основе) мыслей и даже чувств в наше время набирает новую силу, под прессом которой оказываются не успевающие сказать свое цельное и полное слово мыслители и писатели прошлого. Они снова

подвергаются обрезанию, превращаются в какой-то подсобный материал для «плюралистической» борьбы и достижения общественно-политических целей. Исследователь напоминает тогда прокурора или адвоката, пренебрегающего всей глубиной и противоречивостью изучаемого предмета и сводящего его в зависимости от особенностей нового социального заказа до черного и белого изображения. И почти автоматически включается внутренний цензор, укорачивающий, недоговаривающий, замалчивающий одни факты и преувеличивающий, выпячивающий, прославляющий другие. И исследователю вроде бы нет дела до происходящих при этом уклонений (порою до прямой противоположности) от истины. Ведь все это делается с доброй целью, а цель...

2

Неотъемлемый иезуитизм политизированного мышления приводит к насильственной хирургии всего, что не вмещается в его прокрустово ложе. Особенности такой укорачивающей методологии хорошо прослеживаются в двух статьях, появившихся среди непосредственных откликов на первое в послеоктябрьское время издание «статей и писем» Чаадаева и публикацию его биографии: «Инакомыслящий» О. Кучкиной («Комсомольская правда», 18 апреля 1989 г.) и «И повторится все как встарь...» Т. Наполовой («Москва», 1990, № 7). Первому автору необходимо во что бы то ни стало доказать, так сказать, «либерализм» и «прогрессивность» Чаадаева, а второму – его «антипатриотизм» и «нигилизм». Как же это делается?

При чтении статьи О. Кучкиной создается впечатление, что она не особенно утруждала себя охватом первоисточников или сопоставительным анализом. Широкое знание, утверждает она, желательно, но не обязательно – это еще полдела. Главное – любить мыслителя, чтобы раскрыть истинное содержание его творчества. Отметим, что О. Кучкина любит Чаадаева весьма странную, можно сказать, «революционную» любовью, пользуясь свойственной всем пропагандистам всех времен техникой прожектора – отделением тех или иных явлений, высказываний, цитат от предшествующих этапов и последующего развития, от живого контекста и их освещения искусственно ярким светом. Ее нисколько не смущает неестественность и несоответствие подобных приемов якобы взыскуемой истине. Ведь, по ее убеждению, «что угодно может трактоваться как угодно» – это тот принцип, которым она не может поступиться.

Что же вырастает на фундаменте таких приемов и принципов? Чаадаев предстает едва ли не как радикальный демократ, этаким Добролюбов или

Чернышевский, вот-вот готовый призвать Русь к топору, обличающий «темное царство», творящий в будто бы родственной ему нигилистической атмосфере, в духе так называемого освободительного движения, к которому по проторенной дороге, по знакомой схеме сведено, в сущности, все многозначное разнообразие русской культуры и жизни: «За исключением декабристов, «лишних» и «странных» людей, разночинцев и еще некоторых групп вольномыслящих, остальная-то Россия была погружена в обломовский сон, в пьянство, обжорство, взяточничество городничих, солдафонство скалозубов – не говорю о тех безмолвных трудящихся тысячах, миллионах, которым было не поднять головы».

Не правда ли, занятная любовь, причудливое алкание истины, оригинальная полнота картины России XIX века, в которой не находят места ни Серафим Саровский и оптинские старцы, ни Владимир Соловьев и Николай Федоров, ни герои Отечественной войны и Шипки, ни «певцы» и «левша», ни Татьяна Ларина и Лиза Калитина, ни многие другие и многое другое в русской истории и культуре? Хотя журналистка оговаривается, что, думая о прошлом, мы привыкли вспоминать имена «гигантов»: Грибоедова и Пушкина, Гоголя и Достоевского, – но то Россия «в своем высшем выражении» и для «обыденного сознания». А «глубокая российская жизнь» – это и есть вековечное рабство. Что тут сказать? Во-первых, не только в литературе нация находит свое высшее выражение. Подобный литературоцентризм тоже есть следствие вульгарно-социологического упрощенства. Во-вторых, напрашивается вопрос: как из такой гнилой почвы вырастают такие вершинные достижения? Импортируются ли они, учреждаются декретами или падают с неба? Но, видимо, бесполезно спрашивать, ведь автору так хочется. И не удивительно, что в Петре Гринева, берегшем честь смолоду, О. Кучкина увидела лишь «худосочную дворянскую спину», которую грел (!) заячий тулуп Пугачева (!). Не правда ли, оригинальный взгляд на одного из самых любимых героев Пушкина?

Вот и Чаадаев под пером «какугодного» истолкования становится обыкновенным крикуном «против общепринятого», заурядным обличителем крепостного права. Получается, что это обличение и есть его самая заветная идея, главный итог раздумий о жизни и смерти, напряженного духовного осмысления мировых религий и философских систем, исторических поворотов и общественных эволюции. Но не мешало бы журналистке иногда и поступаться «принципами», и прислушиваться к голосу самого ее героя. Чаадаев всегда характеризовал себя как христианского мыслителя, которого более всего волнует слияние религии и философии, христианизация всех проявлений человеческого бытия. «Да приидет

Царствие Твое» – разные смыслы этого эпитафия к ряду частных писем и статей и составляют, как подчеркивалось ранее, объективно и субъективно, научно и ненаучно «одну мысль» Чаадаева, исходя из которой только и можно оценивать его «протестантство», «инакомыслие», «диссидентство». Но, вероятно, то, что для автора «Философических писем» является альфой и омегой, для его «любящего» интерпретатора служит лишь «оболочкой», эзоповым, как учили в школе, языком для пропаганды «прав человека», «конституции» и «прогресса». Во всяком случае, о подлинном фундаменте его философии не говорится ни слова. Без какой бы то ни было иронии О. Кучкина называет Чаадаева провозвестником идеи, которая, пройдя кровавый путь, получила наконец-то возможность осуществиться в нашем отечестве: «Это идея политического, социального, нравственного равенства, братства и справедливости. Не сейчас она осуществится, мы догадываемся. Но пусть эта звезда не погаснет перед нашим внутренним взором. Будем видеть цель и упорной работой, совершенствуя себя и общество, общество и себя, двигаться к ней».

Читаешь такое и думаешь: почему Чаадаев должен нести ответственность за подобную либерально-эгалитарную демагогию, которая, превращаясь в тоталитарно-государственную, действительно приносила в прошлом обильные кровавые плоды и теперь вот опять реанимируется? И доколе мы будем толочь воду в ступе Мертвящей, эмансипированной от христианских основ и духовного смысла его творчества риторики, называя ее «историческим» и «нравственным» подходом?

Подобные вопросы возникают и при чтении, казалось бы, противоположной по духу статьи Т. Наполовой, в которой принципиальный противник насильственных изменений в обществе, осудивший декабристское восстание и европейские революции XIX века, предстает – ни много, ни мало – как один из родоначальников не только «бесплодного революционного теоретизирования», но и запланированных убийств и поджогов, как предтеча анархизма и терроризма, а затем и массовых репрессии, раскулачивания, геноцида. «Об этом еще никто не сказал», – совершенно справедливо заявляет исследовательница, поскольку до таких открытий додуматься весьма не просто. Как и трудно, почти невозможно увидеть в Петре Чаадаеве некое подобие вертлявого Петра Верховенского, суетливо бегающего по Москве со своим портфельчиком, в котором хранятся секретные планы по уничтожению самобытности России и ее принесению в жертву идее мировой революции. Но именно таким злокозненным международным агентом то ли масонства, то ли католичества, вырабатывающим «хитрые приемы», составляющим тайные программы, ведущим спланированные «атаки» с целью выполнения своей «золотой мечты»

(обезличивания и обеспамятования народа), предстает на страницах статьи философ, чья мысль трагически разрывалась от невозможности согласовать вечный идеал и становящуюся действительность, абсолютную норму и историческое движение, всемирность христианства и национальные формы его выражения.

Т. Наполова не подкрепляет своих априорных выводов ни аргументами, ни доказательствами, ограничиваясь лишь «чувствами» и тенденциозно выбранными цитатами. Ей нет никакого дела до того, что Чаадаев решительно осудил масонство, изменял свои взгляды на католичество и православие, Европу и Россию, договаривался даже до того, что оправдывал известные методы самодержавной централизации Ивана Грозного. У Т. Наполовой тоже есть свои «принципы», не допускающие «цветной истины» (А. Григорьев), драматизма сознания, духовных колебаний, противоречивой сложности исканий. Все, что не охватывается этими принципами, квалифицируется как «тактика», «маскировка», «маневр». А как же тогда совместить нигилизм и экстремизм с «государственным смирением» и монархическими убеждениями, которые она тоже находит у Чаадаева? И неужели Чаадаев «хитрил», когда заявлял, что православной церкви мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши? Или когда заключал: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы».

Отсутствие и малейшего намека на подобные высказывания и господство цитат противоположного плана роднит обе статьи методологически, ибо освобождает их авторов от тяжелого аналитического труда и позволяет им лепить из Чаадаева «своего» или «чужого», «хорошего» или «плохого». И О. Кучкиной, и Т. Наполовой, понятно, не нравится (хотя, разумеется, совсем по разным причинам), что в процессе неоднозначного, постоянно пульсирующего, возвратно-поступательного развития своей мысли он в ряде важнейших положений, связанных именно с христианским пониманием истории, сближался со славянофилами. Не нравится им и то (а потому надо умолчать об этом), что в любви Чаадаеву признавались Пушкин или Тютчев, Хомяков или Ю. Самарин, а о его творчестве всегда уважительно отзывались самые значительные его оппоненты из числа русских религиозных философов и писателей XIX–XX веков. Не нравится, ибо придется выяснять основания этой любви, искать общие точки соприкосновения, позволяющие вести спор, а не клеймить.

Но умолчание – еще достаточно безобидный прием «идейного» обречения, пока не ведет, например, Т. Наполову к искажению конкретных

фактов и смыслов. Думается, происходит это бессознательно, из-за увлеченности собственными разоблачительскими задачами, недоучета или незнания всей полноты обстоятельств. Так, по ее представлению, очередное «коварство» Чаадаева заключалось в том, что он не отправил письма П. А. Вяземскому с «атаками» на якобы ненавистного ему патриота Гоголя (речь идет о неназываемых «Выбранных местах из переписки с друзьями»), а «выработал более хитрые приемы» – снимал копии с послания и рассылал их разным лицам. И поэтому, дескать, Вяземский не мог ответить на антипатриотические выпады. Однако какие выпады имеются в виду, если Чаадаев был в числе тех немногих современников, которые сразу же благосклонно отнеслись к духовной исповеди писателя? В упомянутом исследовательницей и ходившем по рукам письме Вяземскому он признавал, что в книге Гоголя при слабых и даже грешных страницах есть страницы красоты изумительной, полные правды беспредельной... читая их, радуешься и гордишься, что говоришь на том языке, на котором такие вещи говорятся. И какую отповедь должен был давать адресат автору послания, который солидаризируется с его мнением и называет статью Вяземского о Гоголе как «самое честное слово, произнесенное об этой книге»? Разве все это (и многое подобное), упускаемое Т. Наполовой, называется «интригой» и «политикой», которую, по ее убеждению, Чаадаев практиковал и с Тютчевым, и с А. И. Тургеневым? И можно ли в столь ответственных вопросах проявлять такую «беспечность», меняющую плюсы на минусы?

В результате подобных подходов оказывается, что автор «Философических писем» водил за нос и Пушкина, который, дескать, терял свойственную ему пронизательность и искренне старался переубедить «единственного друга», как он называл Чаадаева. Впрочем, что касается их дружбы, то Т. Наполова вольно или невольно «укорачивает» ее весьма невинным образом. Из ее слов вытекает, что лишь до 1820 года Пушкин поддерживал с ним приятельские отношения, а затем как бы и не интересовался им вовсе. На самом же деле в 30-е годы поэт одним из первых читал работы мыслителя еще в рукописи, а его дружба с ним приобретала в это время новое качество.

Видимо, не стоит более задерживаться на такого рода «мелочах» статьи «И повторится все как встарь...». К сожалению, действительно повторяются приемы идеологической ампутации, хотя вроде бы со ссылкой на авторитет Достоевского декларируется положительное значение христианских ценностей и «борьбы с засилием атеизма». Однако политизированные методы исследования и витающий в статье языческий дух сводят к нулю эти декларации, вносят путаницу в умы читателей, меняют опять-таки

плюсы на минусы. Т. Наполовой очень хочется породнить на патриотической основе христианина-почвенника Достоевского и атеистов-радикалов Чернышевского или Белинского, отделив их от «зарвавшихся подстрекателей». Но ведь для Достоевского нечаевский экстремизм есть родное дитя материалистического мировоззрения, а «великого русского демократа» Белинского (отдав ему полную дань всевозможного уважения) он называл в запальчивости самым «тупым и позорным явлением русской жизни» «смердной букашкой», способной ругать «Христа по-матерну», бить «по щекам свою мать (Россию)», проклясть ее и принести «ей сознательно столько вреда...». В отличие от Т. Наполовой, для автора «Бесов» «сильная закваска шелудивого русского либерализма», отрицающего духовные основы и национальные традиции, является истинной питательной средой всех будущих бед России, несмотря на искренние заверения в любви к ней его представителей. Можно ли отмахиваться от существования таких оценок, отклоняться от нелюбезного диалога с ними? И можно ли всерьез говорить о патриотизме Белинского, опираясь только на его славянофильские высказывания и отменяя при этом его не менее многочисленные антиславянофильские статьи и памфлеты?

Конечно же, можно, если заботиться больше не об истине, а о «политике», заставляющей составлять «программу», выработать «приемы» и вести «атаки». Но не пора ли освободиться от навыков классовой борьбы и партийных установок, перестать видеть в фигурах прошлого лишь отражения собственного опыта и сознания, остановиться в насилии идеологического нарциссизма, а не идти в нем, как призывает Т. Наполова, все «глубже, глубже, глубже» (сразу же возникает аналогия с пресловутым призывом «дальше, дальше, дальше»)? Иначе в зеркале нашего ума и воображения, литературы и искусства, науки и публицистики так и будут мелькать на половину или четверть обрезанные, увеличенные или сплюснутые, обезображенные или приукрашенные лица отечественной культуры и истории.

3

И при знакомстве с другими новейшими истолкованиями чаадаевского наследия приходится постоянно убеждаться в том, что обрезающая логика языческих методов в изучении русской христианской философии и классической литературы никуда не исчезает, а лишь видоизменяется в условиях крушения коммунистической системы. Еще более полутора столетия назад И. Киреевский предупреждал одного из своих приятелей, чтобы тот из-за схематизирующей предвзятости остерегался «обрубить ноги

великану» и «вытянуть карлу» тощего смысла из великих философских систем прошлого. Это предупреждение приобретает дополнительно значимость именно сейчас, когда в обществе и культуре происходят коренные изменения, старые стереотипы сменяются новыми, но остаются неизменными навыки укороченного сознания, перемалывающего в своих жерновах и идеи Чаадаева. Упоенные преобразованиями, скороспелые идеологи, государственные мужи, политические и вслед за ними литературные деятели, как правило, берут Чаадаева в «союзники» для обоснования обновленческих процессов, внедрения демократических принципов, построения правового общества, подражания западным странам, отбирая отрывочные высказывания, изъятые однако из глубинного и всепронизывающего религиозно-нравственного контекста его мысли.

Например, В. Кантор в статье «Имя роковое (духовное наследие П. Я. Чаадаева и русская культура)» («Вопросы литературы», 1988, № 3) пытается учесть уроки «главного русского инакомысла» в сегодняшних условиях «революционной перестройки России». Вслед за Герценом он провозглашает Чаадаева одним из родоначальников демократического насилия и идейным последователем декабристов, а основным направлением деятельности «рыцаря абсолютной свободы» и глашатая «нормальной цивилизованной жизни» считает непримиримую борьбу с крепостным правом.

Следует сразу же сказать, что такая укороченная логика, вырастающая из слишком хорошо известной схемы трех этапов освободительного движения в России, отторгает от себя многие вопросы. Почему, скажем, Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения, а их носителей осуждал за то, что они осмелились разыграть судьбу великого народа в кости между трубкой и стаканом вина? Как разрешить крайне болезненные для его сознания противоречия «нормальной цивилизованной жизни», плоды которой, как он замечал, вместе с достижениями в области промышленности, науки, законодательства, быта несут с собой торжествующее господство «узких эгоизмов» и «ребяческих тщеславий»? И как понимать призывы вольнолюбивого «рыцаря» признать «главенство подчиненности над свободой», дабы в полной покорности достичь максимально возможного для человека совершенства? Кому подчиниться и от кого зависеть?

Ответа на подобные, важнейшие для самого «инакомысла», вопросы нельзя найти и в рецензии С. Яковлева «Право отречения» («Новый мир», 1988, № 5) на первое издание «Статей и писем» Чаадаева. Он искренне убежден, что лучшие произведения отечественных мыслителей и художников пропитаны отрицанием, а Чаадаев среди них – самый

яркий и последовательный отрицатель России, где «все несет на себе печать рабства», а большинство населения пребывает в «полудиком состоянии». Журналист совершенно серьезно полагает, что Чаадаев, как и Пушкин, выражал тем самым свою главную цель – протест «молчащего забитого народа» в поисках путей к освобождению и материальному благосостоянию.

Любой непредубежденный читатель легко заметит, что новомодная негативистская риторика, походя разделяющаяся с тысячелетней историей и культурой, существенно искажает реальное положение вещей. Ведь лучшие произведения русской философии и литературы тем и отличаются, что в них, напротив, преобладает определяемый Идеалом высший жизнеутверждающий пафос, а дух отрицания и сомнения выражает лишь одну из сторон целостного Бытия – выступает как момент всеобщей Истины. Что же касается состава и содержания идей Чаадаева, то система ценностных координат рецензента, естественно, не улавливает и искажает все ей противоречащее. В этой системе нечего делать с нетривиальным убеждением мыслителя (приобретающим сейчас новую и оригинальную актуальность), что после удовлетворения материальных принципов своего существования люди перестают развиваться духовно и нравственно. В ней нельзя найти места для обсуждения аргументов Чаадаева, касающихся высокого предназначения России в мировой истории. Из нее бесследно исчезла христианская основа размышлений философа, с учетом которой и получают соответствующее освещение и верную перспективу всевозможные «протесты» и вне которой всяческие «свободы» и «права человека» теряют для него подлинно разумный смысл.

Сходная исследовательская оптика, причудливо сочетающая либерально-демократические и революционно-социалистические элементы, проявляется и во вступительной статье З. А. Каменского к сочинениям Чаадаева, издание которых, безусловно, заслуживает читательской благодарности. И хотя многие названные новыми архивные материалы в нем уже были опубликованы ранее, долголетние кропотливые усилия большого коллектива специалистов позволили представить произведения мыслителя в наиболее полном на сегодняшний день виде.

Вместе с тем, в ряде комментариев и особенно во вступительной статье приходится сталкиваться со все той же проблемой превратно-укороченного, ограниченного мировоззрением исследователя, истолкования творчества Чаадаева. Автор вступительной статьи оставляет опять-таки без должного внимания христианские «корешки» его философии, а социологические «вершки» встраивает в лучшие, как он их называет, традиции русской общественной мысли, «пробудившие» через декабристов и Герцена

практические силы для освоения социалистических и коммунистических теорий. Само парадоксальное напряжение этой философии, ее драматическая пульсация между религией и наукой, христианским преданием и социальным новаторством механически снимаются З. А. Каменским в «прогрессивном» духе: Чаадаев, дескать, постепенно осознавал «предрассудочность» веры, рассматривал ее как вариант гипотетической гносеологии, «футурологии, дающей основание наукообразного понимания будущего». Тем самым, читаем далее в статье, он якобы неуклонно шел «по пути преодоления религиозных пут», отягощавших и сковывавших его духовное развитие. А мы можем «отвергнуть утверждение противников коммунистического учения о том, что коммунизм – это тоже религия, ибо оно основано на вере в лучшее, совершенное будущее. Но в том-то и дело, что религиозная вера есть лишь несовершенный вариант веры, основанной на вере в сверхъестественное, в то время как вера в коммунистическое будущее основана на научном предвидении».

Оставим в стороне «научность» обоснования социалистического выбора, коммунистической перспективы и места в ней Чаадаева, поскольку здесь снова возникают гораздо более серьезные вопросы. Как, например, согласовать приведенные утверждения с резкой критикой философом материализма, атеизма и социализма или с постоянно высокой оценкой им христианства, неизменно остававшегося альфой и омегой его социально-исторических раздумий?

Чаадаев совсем не вписывается в маргинальный ряд секуляризованно-демократического направления отечественной философии и литературы, а принадлежит к ее основному стволу, для деятелей которого христианство составляло не только культурно-исторический, но и жизненно-практический стержень. Так, Пушкин оценивал христианство как величайший духовный переворот на нашей планете. Гоголь полагал, что без Бога из истории можно вывести только мелкие и ничтожные выводы, ограниченные «современной близорукостью» сиюминутных целей и задач. И Достоевскому опыт глубинного и пророческого человековедения показывал, что без религиозной веры и соответственно без полноценного, полнокровного смысла жизни связи человека с землей становятся тоньше и гнилее, а любая его деятельность теряет истинную разумность и приобретает комический оттенок.

Буква и дух приведенных высказываний окрашивают весь строй размышлений, образуют питательную почву и неизменную канву философской логики Чаадаева, еще в молодости столкнувшегося с проблемой утраты смысла в военной карьере, движении декабристов и в самой жизни с ее перспективой неминуемого небытия. Неразрывная связь историсофской

метафизики, общественной практики и личностного самоопределения в решении этой проблемы расширяет и углубляет духовное пространство его мысли, в котором христианство не является неким культурным или эзоповым языком для борьбы с самодержавием и пропаганды демократии, а составляет фундаментальную смыслообразующую основу существования как отдельных людей, так и всего человечества, определяет все плюсы и минусы в характеристике судеб России и Европы.

Многие страницы статей и писем Чаадаева, рассматривающие, казалось бы, специальные вопросы о параллелизме материального и духовного миров, о закономерности мирового развития, о путях и средствах познания, о пространстве и времени, не самозначимы и подчинены одной-единственной цели – доказательству наличия «первотолчка», «божественного откровения», «вмешательства Божьего Промысла», вне которого всякая идея прогресса и просто разумного движения обесмысливается, а всеобщая история превращается в дьявольский фарс. Главная задача всех его философских построений заключается в выявлении того, что человек как нравственное существо связан многими невидимыми нитями и очевидными традициями с «абсолютным разумом», «верховой волей», «Богом», а не представляет собою «существо обособленное и личное, ограниченное в данном моменте, то есть насекомое-поденка, в один и тот же день появляющееся на свет и умирающее, связанное с совокупностью всего одним только законом рождения и тления». По логике мыслителя, только при прямом и постоянном воздействии «христианской истины» создается примат духовного над материальным и соответственно делается возможным подлинное приращение общественного благоустройства.

И напротив. Чаадаев не находил никаких разумных доводов для обоснования прогресса и вообще достойного нравственного исхода любой деятельности в так называемой научной истории, в которой со своей абсолютно автономной волей «действует только человек и ничего более» и которая в беспрестанно накапливаемых, подобно снежному кому, событиях и фактах способна увидеть либо постоянные повторения в «жалкой комедии мира», либо беспричинное и необъяснимое «механическое совершенствование» бытия. По его убеждению, такое «чисто человеческое» понимание истории и свободы неотвратимо склоняет волю к зависимости от природного эгоцентризма, временного интереса, дурных страстей, от сталкивания и противоборства которых не спасают ни науки, ни законы, ни «нормальная цивилизованная жизнь». Именно в господстве материально-эгоистических начал над духовно-нравственными ми в результате злоупотребления не укорененной в высшем бытии индивидуалистической псевдосвободы видел философ принципиальную причину непрочности

и недолговечности старых языческих цивилизаций, изнутри своей внешней мощи и материального процветания никак не подозревавших о подспудном гниении и грядущем распаде. По его логике, такое господство неизбежно должно в конце концов сокрушить как «наглые притязания капитала», так и планы «социалистической демагогии».

Думается, сама логика Чаадаева содержит и ответ на новую статью З. А. Каменского «О современных прочтениях П. Я. Чаадаева» («Вопросы философии», 1992, № 12), которая посвящена возражениям на нашу заметку «Пространство мысли Петра Чаадаева» (Литературная газета, 1992, 11 марта). Он снова пытается адаптировать религиозного философа к «прогрессивному» мировоззрению, хотя на сей раз и заметно смягчает ортодоксальность своих, цитированных выше, суждений. В какой-то степени противореча собственным прежним выводам, З. А. Каменский согласиться с тем, что именно христианство составляет «духовное пространство мысли Петра Чаадаева.», но только с тремя поправками. Во-первых, пишет он, Чаадаев стал религиозным философом где-то в середине 20-х годов и в возрасте 30 лет, уже сформировавшись как типичный свободомыслящий декабрист с демократическими симпатиями и «оледеняющим деизмом». Однако совершенно непонятно, какое отношение это уточнение имеет к сути разбираемых вопросов. Достоевский, например, тоже формировался под влиянием уже социалистических идей, что не помешало ему глубоко раскрыть их оборотную сторону, нигилистичность и разрушительность и перейти на принципиально иные позиции. А духовный кризис и внутренний переворот Л. Толстого, происшедший с ним на пятом десятке лет? Так что ни возраст, ни «среда» ничего в данном случае не говорят по существу.

Вторая оговорка З. А. Каменского заключается в том, что религиозность Чаадаева будто бы «изрядно охладилась» в 40–50-х годах. Однако достаточно только обратиться к его афористическим заметкам этого периода (не говоря уже о статьях и письмах), чтобы убедиться в обратном. Приведу лишь несколько фрагментов, затрагивающих разные сферы христианского опыта. «Христианство существует. Оно существует не только как религия, но и как наука, как религиозная философия; оно было признано не только невежественными народными массами, но и самыми просвещенными, самыми глубокими умами. Вот чего не могут отрицать его злейшие враги». Предметом философии для Чаадаева является «дело христианства, перенесенное или продолженное на почве чистой мысли». Для правильного понимания национального сознания, затрагивает он и другую плоскость, необходимо уяснить, что православной церкви «наша страна обязана не только самыми прекрасными страницами своей истории,

но и своим сохранением. Вот народ, образовавшийся всецело под влиянием религии Христа, поучительное зрелище, которое мы предоставляем на размышление серьезных умов». Что же касается будущего всего человечества, Чаадаев надеется, что «должен еще совершиться поворот в сторону основного начала христианства, и это начало должно явиться в новом блеске, в новой силе». А по отношению к личной жизни для него «есть только три способа быть счастливым: думать только о Боге, думать только о ближнем, думать только об одной идее».

Вряд ли можно усмотреть в приведенных высказываниях свидетельства религиозного охлаждения, для доказательства которого З. А. Каменский пользуется методом усеченного цитирования. Так, он приводит слова Чаадаева о том, что «религиозные верования, наивные чаяния... более не могут овладеть массами». Однако эти слова Чаадаева имеют продолжение, смысл которого противоположен искомому исследователем. Божественная мудрость, рассуждает мыслитель, не хотела упразднить свободу духа и предоставила человечеству возможность развиваться вполне самостоятельно, вложив в сердца людей лишь задатки добра и блага: «Посмеете ли вы сказать, что этот росток погиб среди современных бурь или что он стал бесплодным, это было бы богохульством более преступным, чем все зло, принесенное миру революциями, ибо это значило бы лишить мир надежды, той силы, которую Евангелие осмелилось признать добродетелью».

Сказанное выше относится и к третьей поправке З. А. Каменского, заключающейся в утверждении противоречивости и дисгармоничности философии Чаадаева, «обремененного проблемами, поисками и страстями...». Да ведь никто и не утверждает, что в христианском пространстве его мысли существовала гармония и удовлетворенность. Его проблемам, поискам и страстям посвящена вся книга «Чаадаев» в серии «Жизнь замечательных людей» (М., «Молодая гвардия», 1986, 1990), а драматический возвратно-поступательный, пульсирующий характер его мысли особо подчеркнут в статьях и комментариях к таким изданиям его сочинений, как «Статьи и письма» (М., «Современник», 1987, 1989), «Цена веков» (М., «Молодая гвардия», 1991).

В конечном итоге получается, что дело вовсе не в полиморфности и гетерогенности, если воспользоваться терминами З. А. Каменского, философского пространства Чаадаева, а в его сокращении до одной из составных частей, в растворении христианского фундамента в социально-политическом ответвлении. Вопреки отчасти и собственным первоначальным заявлениям и уточнениям, исследователь в конце статьи опять утверждает, что главное в мысли Чаадаева – это развитие идейного

наследия декабристов, борьба с крепостным правом и вклад в освободительное движение.

Приведенные примеры наглядно показывают, сколь трудно, часто невозможно, религиозным философам прошлого пробиться сквозь устоявшиеся мировоззренческие стереотипы и новые идеологические пристрастия. С определенного уровня и в целостном контексте Чаадаев несовместим с его сегодняшними интерпретаторами. Вне христианского смысла демократия теряет для него большую часть своего положительного содержания, ибо не препятствует, а напротив, создает благоприятные условия для понижения идеалов и нивелировки личности, для безумного роста искусственных потребностей и расцвета «плачевной золотой посредственности». И в такой оценке он солидарен (отчасти стоит даже у истоков) с «корневыми» деятелями отечественной культуры, соответствующее понимание которых может оказаться запоздалым, подобно несвоевременному освоению предостережений и пророчеств в «Бесах». Стоит, очень стоит внятно уяснить, что, например, Пушкин понимал под «неумолимым эгоизмом» и «нестерпимым тиранством демократии», подавляющим «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души, Гоголь под «пустым призраком» цивилизации, Розанов – под «космологическим переворотом» обмельчания личности в современном обществе, пустотой души, лишившейся «древнего содержания».

Именно в таком злободневно-вечном контексте необходимо рассматривать сегодня философию Чаадаева, убедительного доказывавшего, что богоотступничество, господство материального над духовным таят в себе разрушительный потенциал. И вся глубина проблемы заключается не в каких-либо изменениях и обновлениях внутри языческого выбора, а в принципиальном отказе от него, обретении высшей подчиненности, дающей и высшую свободу.

И на этом уровне Чаадаев открывает в русской культуре нравственные элементы, способные играть в истории положительную роль. В упомянутых и многих других современных статьях акцентируются, как правило, его отрицательные умозаключения, высказанные в знаменитом первом философическом письме. Рассуждая на страницах журнала «Телескоп» о своеобразии судьбы России и ее роли в движении мировой истории, автор письма вынес суровый и безысходный приговор: «... тусклое и мрачное существование, лишенное силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти народа, ни мощных поучений в его предании... Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя».

Такой вывод единственной напечатанной при жизни Чаадаева крупной работы стал источником всевозможных искажающих его личность легенд, в которых он предстал ненавистником России, перешедшим в католичество апологетом римской церкви, безусловным поклонником Запада. Но стоит только привести одно высказывание из «Апологии сумасшедшего» (а подобных высказываний в его произведениях предостаточно), чтобы убедиться в односторонности утверждаемых репутаций: «у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества».

У внимательного и не отягощенного любой идеологической предвзятостью читателя само сосуществование в сознании Чаадаева проблем, связанных с разгадкой тайны русской жизни, оставляет впечатление сокровенного и незавершенного драматического диспута. Мысль философа, как уже подчеркивалось выше, не эволюционировала, а пульсировала между разными полюсами в зависимости от того, какие стороны обнаруживались в изменяющейся действительности и какие начала открывались в «христианской истине». Говоря о борьбе западников и славянофилов, целью которой было по-разному понимаемое ими благо России, Герцен писал: «И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно». Сложность и необычность фигуры Чаадаева состоит в том, что он, будучи внутренне таким «двуглавым орлом», вобрал в свое творчество неоднородные проблемы, волновавшие и славянофилов, и западников. Одна голова «орла» смотрела на Запад, ожидая от всеобъемлющей внешней деятельности людей благотворного преобразования их душевно-духовного мира. Отсюда, его симпатии к католицизму как «политической религии», которая как бы вдвинута в историю, тесно связана с общественными и культурными преобразованиями и прямыми и косвенными плодами которой являются успехи в области науки, юриспруденции, материального благополучия. Однако само глубоко противоречивое и революционное развитие современной Европы во многом изменяло его взгляд на западную социальную систему как промежуточную стадию на пути к совершенному строю на земле и все яснее показывало, что ни благоустроенная жизнь, ни научные открытия, ни формальное право не ведут к чаемому «высшему синтезу» и не предотвращают разрушительных последствий

свободы «дикого осленка». И одну из причин губительного в рамках его философии движения к примату материального над духовным он открывает в «человеческих, слишком человеческих» методах «политической религии», в которых языческие и светские элементы постепенно теснили христианские и церковные и которые предопределяли затем господство рационализма над верой, внешней образованности над внутренним духовным развитием, создавали атмосферу разнонаправленных враждебных интересов.

И тогда голова «орла» поворачивалась к «духовному христианству» православия, сохранившего, по словам Чаадаева, в простодушном и добром народе первоначальную чистоту «высоких евангельских учений». И именно на традициях православия создается «внутреннее» просвещение, воспитывается особое духовное и душевное расположение человека — бескорыстие сердца и скромность ума, праведность и самоотречение, терпение и надежда. Эти качества, свидетельствующие о психологической свободе от денежной и имущественной похоти, от обожествления эгоистических интересов, Чаадаев теперь обнаруживал там, где раньше видел только «немоту лиц» и «беспечность жизни», и стал оценивать их как плодотворный залог особого России. И без активного, хотя и кажущегося фантастическим, выдвижения на передний план жизни ценностей «внутреннего» просвещения невозможно разрешение так называемых глобальных проблем и эффективное влияние на действительность той же этики самоограничения, о необходимости которой чаще говорят в связи с невыносимым потребительским давлением на нашу планету при одновременном увеличении нищеты на ней.

Пора, давно пора отказаться от некорректного приспособления отечественного философского наследия, в том числе и чаадаевского, к поиску очередного, обусловленного лишь узким практицизмом вопрошающих, ответа на неизбывные вопросы: «Что с нами происходит?», «Кто виноват?», «Что делать?» Ведь для самого Чаадаева подлинно человеческое духовно-нравственное и, следовательно, по-настоящему результативное решение подобных вопросов зависит от их смысловой иерархии.

По большому счету прагматическое решение производно от глубинного осознания: кто мы, собственно, такие на нашей земле и для чего существуем на ней? Каково значение культуры, цивилизации, истории и самой жизни перед неумолимым «жерлом вечности»?

Именно такой порядок вопрошания не позволяет принимать часть за целое, второстепенное за главное, менять местами «вершки» и «корешки», причины и следствия, определяя жизненный объем, истинную логику и неуничтожимое временем качество чаадаевской мысли.

**НЕПРОЧИТАННЫЙ ЧААДАЕВ
В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ
РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

1

«Дикость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим», – так характеризовал Пушкин еще только зарождавшуюся атмосферу исторического нигилизма. Поэт называл «слабоумное изумление перед своим веком» и «слепое пристрастие к новизне» полупросвещением и считал признаком ограниченности людей их преклонение перед собственным временем и воображение, будто ими сказано последнее слово по всем вопросам. По существу, за рационалистическим забвением многомерного таинства жизни и просветительским разрывом с христианскими традициями, за сциентистским суеверием и идолизацией самочинного общественного новаторства, идей материального прогресса скрывались невозвратная потеря и духовный провал, который современник и приятель Чаадаева И. Киреевский оценивал как полускотское равнодушие ко всему превышающему корыстные интересы и торговые расчеты. Позднее эту своеобразную зависимость между иллюзионистским хроноцентрическим самомнением и реальной деградацией духовно-нравственного мира человека выразительно подчеркнул П. Флоренский: «Люди каждого времени воображают себя людьми, а все прочее звероподобным состоянием; и когда откроют в прошлом что-то похожее на их собственные мысли и чувства, которые только и считают настоящими, то надменно похвалят: „Такие скоты, а тоже мыслили что-то похожее на наше“. Моя точка зрения совсем другая: человек везде и всегда был человеком, и только наша надменность придает ему в прошлом или в далеком прошлом обезьяноподобие. Не вижу изменения человека по существу, есть лишь изменение внешних форм жизни. Даже наоборот. Человек прошлого, далекого прошлого был человечнее и тоньше, чем более поздний, а главное – не в пример благороднее».

Торжество «укороченного» просвещения, пренебрегающего уроками истории и «благородством», духовным богатством прошлого и замыкающего «капиталистическое» или «социалистическое» сознание только на материальных условиях бытия физической личности, тревожило и самого Чаадаева. По его наблюдению, всепоглощающее внимание к событиям дня, требованиям минуты, текущим обстоятельствам, к внешней, деловой стороне жизни и конъюнктурным новинкам интеллектуального

труда незаметно калечит и разлагает человеческую мудрость: «Повсюду мы встречаем людей, ставших неспособными серьезно размышлять, глубоко чувствовать вследствие того, что пищу их составляют одни только эти произведения последнего дня, в которых за все хватаются, ничего не углубив, в которых все обещают, ничего не выполняя, где все принимает сомнительную или лживую окраску и все вместе оставляет после себя пустоту и неопределенность... Необходимо добиться, чтобы новшество из-за одной новизны своей никогда... не ценилось».

Сказанное выше относится и к нашим сегодняшним реформаторам, зачарованным, как сказал бы русский философ Н. Федоров, «мануфактурными игрушками» Запада и стремящимся механически пересадить проросшую на иной культурной почве политико-экономическую идеологию, как бы повернуть развитие вспять, к двухвековой давности эпохи первоначального накопления капитала. К тому же новые (из бывших коммунистов) идейные вожди, государственные мужи и вслед за ними труженики гуманитарной нивы на иной лад бессознательно воспроизводят упрощенную схему (более ста лет назад разоблаченную Достоевским) зависимости человека от среды, уповают на изменение общественной системы и искусственное внедрение потребительских ценностей, постоянно отсылают к так называемому цивилизованному миру, его законам и учреждениям, не замечая в них по другому выраженного, нежели при тоталитаризме, но общего для обоих обеднения в области духа, человечности, любви и творческой энергии.

Без осознания подобных перспектив невозможна по-настоящему плодотворная и одухотворенная деятельность. Конечно, вряд ли можно удовлетвориться короткими идеями и оценочными суждениями нынешних властителей дум о демократии, правовом государстве или столбовой дорожке «всего цивилизованного человечества», оборотные стороны развития которого уже давно стали предметом пристального рассмотрения его наиболее вдумчивых представителей. Хотя многие философы, историки, политологи все еще продолжают петь дифирамбы так называемому «открытому обществу». Например, американский профессор Ф. Фукуяма в нашумевшей и переведенной во многих странах статье «Конец истории?» («Вопросы философии» 1990, № 3), опираясь на гегелевский историцизм, говорит о последовательной победе экономического и политического либерализма над большевизмом, фашизмом, новейшим марксизмом. Впечатляющее материальное изобилие и разнообразная культура потребления укрепляют либеральную демократию, становятся ее фундаментом и символом: «Состояние сознания, благоприятствующего либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием. Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство – это

либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже – в сфере экономики». И хотя многие государства еще не перешли на рельсы практического либерализма и сохраняется возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, можно говорить о наступлении постисторического времени, когда в – главных развитых странах, «авангарде цивилизации», доминируют экономические интересы, отсутствуют идеологические основания для серьезных конфликтов и создаются предпосылки для мирного сосуществования. По мнению профессора, нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития.

Завершается статья на неожиданно грустной ноте, подрывающей ее общую оптимистическую тональность: «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, заботы об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно сберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающем ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее северо-атлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один новый старт?».

Собственно говоря, в этом завершающем, выпадающем из господствующей логики, фрагменте и угадываются весьма смутно совершенно оставленные без внимания важнейшие «невидимые» проблемы зависимости исторического хода от изначальных свойств человеческой природы, от реального содержания и направления душевно-духовной жизни составляющих общество личностей. Внутренний мир человека един, и по какому-то закону сохранения психической энергии избыточная сосредоточенность на экономических и потребительских интересах неизбежно заглушает высшие запросы личности, что искажает ее подлинную природу и подспудно готовит грядущие конфликты.

То, что уходит из поля зрения Фукуямы и что в упор не видят или не хотят замечать отечественные адепты «цивилизованного общества», оказалось в фокусе внимания мыслителей, думающих «длиннее» других. Тех, например, кто, подобно Адорно или Маркузе, Ортеге-и-Гассету или

Тойнби, размышляет о примитивной стандартизации в «индустриальном обществе», о губительном снижении и нивелировке вкусов и потребностей «одномерного человека», предпочитающего подлинно духовной жизни обладание материальными вещами, променивающего «быть» на «иметь». Современный человек, отмечает Фромм, отчуждается от самого себя, ближнего и природы, превращая собственные знания и умения, всю личность целиком в товар и капитал, благодаря которому он должен получить максимально возможную прибыль с учетом положения в обществе и рыночной конъюнктуры: «в жизни нет никаких целей, никаких принципов, кроме принципа справедливого обмена, никакого удовлетворения, кроме удовлетворения в потреблении».

Как бы дополняя Фромма, Шпенглер пишет о том, что опошлилось само время, стали привычными и даже привлекательными дурные манеры парламентов, нечистоплотные сделки для легкой наживы, примитивные вкусы в культуре: «само строение общества должно быть выравнено до уровня черни. И да воцарится всеобщее равенство: всему надлежит быть одинаково пошлым. Одинаково делать деньги и транжирить их на одинаковые удовольствия... большего и не надо, большее и не лезет в голову».

Когда большее не лезет в голову, весьма трудно уяснить и сделать практические выводы из проникновенного анализа Ясперса, ход мысли которого по-своему типологически сближается с историософской логикой Чаадаева. Немецкий философ был глубоко озабочен тотальным кризисом двадцатого столетия, проявляющимся не только в диктаторских режимах, но и в повседневном контрасте между очевидными научно-техническими достижениями и подспудным оскудением внутреннего содержания жизни, ее смысловой выхолощенности, что в дальнейшем способно привести к необратимым энтропийным последствиям, кстати, к тем же самым режимам и войнам. Он является блестящим аналитиком той стадии современной сциентистской и атеистической цивилизации, когда выделение привычных мировоззренческих противопоставлений (капитализма и социализма, либерализма и консерватизма, революционного и реакционного) неадекватно глубинному смыслу переживаемых онтологических трудностей, а сущности человека стал угрожать созданный им мир техники, материалистических установок, потребительских ценностей, у которых он оказался в плену. Материальные интересы, подобно таинственному гигантскому насосу, невидимо перекачивают духовную энергию, а «аппарат обеспечения существования» превращается в «универсальный порядок существования», демонически подчиняющий все проявления бытия, автоматически исключаящий высшие ценности и абсолютные смыслы, поскольку они не служат улучшению методов труда и техники,

удовлетворению разбухающих и утончающихся материальных потребностей, и растворяющий в себе духовные цели. Человек, подчеркивает Ясперс, надеялся найти в научно-технической и материально-потребительской деятельности подлинный смысл, а оказался перед им же созданной пустотой. Он убедительно показывает, как рационалистические утопии разрушали нравственные и культурные традиции, провоцировали «игру на понижение», предрешали бескрылую жизненную настроенность и плоский выбор главных жизненных задач. Подобные задачи, в свою очередь, лишь усиливали одномерную искаженность человека, образуя замкнутый порочный круг и оставляя словесную шелуху от прекраснотушных призывов к духовности и нравственности, к миру и совершенствованию.

Следовательно, коренная задача современности, от которой зависит, быть или не быть человечеству, заключается, считает Ясперс, в том, чтобы разорвать этот порочный круг, изменить устоявшиеся принципы и цели, возродить уважение к многомерности и таинству жизни, восстановить полный и правильный образ человека, вернуть изначальный смысл понятиям истины, свободы, любви, несовместимым ни с обывательским спокойствием в рамках принятых условностей, ни с постоянным страхом в условиях насильственной диктатуры. А возвратиться к самому себе и собственным истокам, вновь обрести духовную сущность и историческую основу способен лишь действительно свободный человек, из глубины экзистенциального переживания своей самобытности, неповторимости и целостности выбирающий путь нравственного восхождения к Богу, к пониманию иерархической структуры бытия.

По убеждению Ясперса, в условиях «последнего похода против благородства» только при таком выборе может установиться спасительная и более сильная, нежели государственная, партийная или профессиональная, не зафиксированная ни в каких договорах человеческая связь, основанная на совести, честности, справедливости, долге и ответственности. «Подобная близость обладающих самобытием людей – лучшее, что может быть нам даровано сегодня. Эти люди служат друг другу гарантией того, что бытие есть... Они не встречаются среди того, что открыто публичности и значимости, и тем не менее именно они определяют правильное движение вещей».

Удаление от правильного движения вещей (многими, как приходится убеждаться, все еще принимаемое за приближение) в совсем иную сторону вошло в сферу пристального внимания представителей столь популярной сегодня русской религиозной философии и классической литературы задолго до тревог упомянутых западных мыслителей и аналитиков, авторитет которых, тем не менее, важен не только по существу разбираемых вопросов, но и в своеобразном историко-психологическом отношении.

Говоря о сложном, опосредованном восприятии собственных традиций и ценностей, И. Киреевский отмечал: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, что теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем».

Сказанное о православии остается верным и применительно к обсуждаемым на этих страницах вопросам. Как говорится, в своем отечестве нет пророков, их предсказания воспринимаются с большим опозданием, часто после интеллектуального одобрения Запада. Тем не менее, как уже отмечалось, прогностический и критический анализ противоречий современной цивилизации занимал значительное место в русской философской и художественной культуре. Например, Белинский рассуждал о драматической обреченности благоденствующего и процветающего общества, в котором торговля, промышленность, пароходство, железные дороги и вообще все материальные движущие силы составляют первоначальные и главные, а не вспомогательные только средства к духовному просвещению. А Герцен писал о том, что, несмотря на умственное превосходство его времени, все мельчает, идет к посредственности, собирается в стадные тины. Для Леонтьева же «либерально-эгалитарный прогресс», приводящий самобытные культуры к всемирному примитивному однообразию, когда гигантские научные и технические усилия оказываются на поверку лишь исполинской толчеей, а за обманчивым фасадом постоянно усложняющейся внешней жизни все явственнее обнаруживается нигилистический распад «цветущей сложности» жизни, представлялся гибельной фазой вторичного смешительного упрощения (стадия обскурации в историософских построениях Л. Н. Гумилева.). С такой же апокалиптической резкостью высказывался в «Философии общего дела» и Федоров, отмечая в сугубо материальном прогрессе отсутствие достойных духовных задач, призрачное и хлипкое единение людей ради наслаждения комфортом, что есть наихудшее употребление жизни и в умственном, и в эстетическом, и особенно в нравственном отношении. Такой прогресс в историософском масштабе есть самовозвышение, то есть тот грех, который был наказан смешением языков, к чему близко и наше время, в котором люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что они даже перестают понимать друг друга. Более того, прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений...

Прогресс есть истинный ад, а истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса и выводе их из ада.

И по убеждению Бердяева, автономное самоутверждение современного человека ведет к его самоистреблению, поскольку социализм и капитализм как главенствующие общественные формации новейшего времени внутренне связаны общей почвой отрицания духа и господства экономического материализма, подменяющего цели жизни ее средствами. В таких условиях душа ветхого Адама, полная корысти, зависти, злобы и мести, еще более огрубляется и примитивизируется и не способна принять спасительную альтернативу, которая заключается в просветлении и преображении человека и мира на путях перехода от автономии к теонии, свободного подчинения Божьей воле, восстановления подлинной иерархии бытия, одухотворения экономики, введения абсолютизированной политики в подобающие ей подчиненные границы.

Сходная логика обнаруживается и у евразийца Савицкого, заключающего, что научный и технический прогресс в современном мире куплен ценой религиозного оскудения, обожествления себялюбивых инстинктов в воинствующем экономизме, выделения материальной сферы существования как чего-то самодовлеющего, окончательного и исчерпывающего цели жизни. Однако, замечает он, культ экономических интересов и «всякой животной первоначальности» не может являться основой длительного и благополучного общежития, ибо тогда разрушительный потенциал в душе ветхого Адама подспудно усиливается и усложняется и в конце концов одолеет силы созидания. Общество же, которое исключительно заботится о земных благах, рано или поздно лишится и их. И опять-таки здоровое социальное устройство может быть обретено лишь на основе непосредственной связи человека с Богом и, соответственно, наполнения «пустой» свободы высшим субстанциональным содержанием, вольного выбора христианских целей жизни.

2

Можно было бы умножать число тех русских писателей и мыслителей, которые дополняют и разветвляют отмеченные социально-культурные выводы и к которым принадлежит (в известном смысле стоит у истоков) Чаадаев. Между тем либерально-атеистические установки «нового мышления» обрезают проблемную полноту и сложность отечественной мысли, вольно или невольно затевают критику противоречивых сторон прокламируемой демократии, сознательно или бессознательно выносят смертный приговор христианским основоположениям русской философии, сокращая их или адаптируя к сиюминутным потребностям текущего момента.

Рационалистическая модернизация и идеологизированная актуализация религиозно-философского наследия, подчиняющие христианское прочтение социологическому или даже заменяющие первое вторым, представляющие главное и второстепенное, причину и следствие, с особенной отчетливостью прослеживаются в неолиберальных истолкованиях творчества Чаадаева. Однако всевозможные «протесты», «свободы», «права человека» и иные фетиши адептов цивилизованного общества получают в нем соответствующее освещение и верную перспективу лишь с учетом смыслообразующего христианского фундамента.

«Да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя яко на небеси и на земли» – вот, повторим ещё раз, альфа и омега философии Чаадаева, в которой христианская истина является своеобразным упорядочивающим и направляющим императивом при оценке значения тех или иных периодов мировой истории и национальных культур и предполагает выявление в особенных формах развития каждого народа и отдельных людей жизнеспособных нравственных элементов. Успехи европейской цивилизации дороги ему как закономерные плоды христианства, как необходимые залого дальнейшего совершенствования общества на его основе. Но эти же залого в построениях мыслителя перестают играть свою созидательную роль, как только «забывают» о своем происхождении, впитывают в себя господствующие индивидуалистические и атеистические тенденции Возрождения, Реформации, Просвещения. Когда достижения демократии отслаиваются от своего духовного источника, воспринимаются не как нужнейший, но все же прожиточный минимум социально-интеллектуальной жизни, а повышаются в ранге или даже превращаются в некий гуманистический абсолюте, тогда они теряют для Чаадаева духовно-нравственную основательность и высшую смысловую наполненность, приобретают непропорциональную и ложную многозначительность. Тогда прогресс в области законодательства, науки, быта создает внешние предпосылки для развития низших этажей и укрепления материально-эгоистических форм существования людей, а не для высшего преобразования их внутреннего мира, являет чуткому уху апокалиптические звуки. По убеждению автора «Философических писем», апокалиптический Вавилон не следует уподоблять в ходе истории тому или иному земному государству, а необходимо представлять как некий дух сплошной материализации человеческих желаний, как дух камней, обращенных в хлебы. Тогда люди «ощутят себя живущими среди треска его крушения; таким образом, поймут, что возвышенный историк грядущих веков, рассказавший нам его ужасное падение, думал о крушении не одного определенного царства, а материального общества вообще, такого общества, какое мы видим».

Характеризуя положение людей, не захваченных абсолютным идеалом, непреходящими ценностями, вековыми традициями, Чаадаев отмечал: «Человеку свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда, всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире».

Индивидуалистическое жизнеощущение «растерявшихся» и «заблудившихся» людей неизбежно отделяет их от целого, неумолимо влечет любить самих себя, свое отличие от других. И развитие обособляющего личного начала показывает, что бесосновная свободная воля в конечном итоге прикована к «земному интересу», ведет к «безумному самодовольству» и «еще более безумному равнодушию ко всему окружающему».

Таким образом, фундаментом, часто невидимым и неосознаваемым, поступков «свободного» человека становится природный эгоцентризм. «Единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, – констатирует Чаадаев, – связана с представлением о нашей выгоде, в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью... Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удастся: в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое».

Такая «своевольная» подмена слита с распространением в мире зла, поскольку с идеей абсолютизированной индивидуалистической свободы «связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное последствие ее – злоупотребление своей свободой и зло как его последствие. Предположим, что одна-единственная молекула вещества один только раз приняла движение произвольное, что она, например, вместо стремления к центру своей системы сколько-нибудь отклонилась в сторону от радиуса, на котором находится. Что при этом произойдет? Не сдвинется ли с места всякий атом в бесконечных пространствах? Не потрясется ли тотчас весь порядок мироздания? Мало того, все тела стали бы по произволу в беспорядке сталкиваться и взаимно разрушать друг друга. Но что же? Понимаете ли вы, что это самое делает каждый из нас в каждое мгновение. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей».

В результате предоставленный самому себе человек, не покорный «истинам откровения» и злоупотребляющий собственной свободой, всегда идет по пути беспредельного падения. Несмотря на высокие порывы духа и временные периоды достижений, ничто в жизни не вовлеченного

в христианство человечества не свидетельствует, по его мнению, о постоянном и непрерывном прогрессе. Так, Индия, носитель древнейшего просвещения и зачатков всех человеческих знаний, оказалась уничтоженной колонизаторами. Не более отрадна картина в Китае. И почему такие могущественные державы древнего мира, как Египет, Греция или Рим, дойдя до определенной степени развития, перестали делать открытия и стали приходить в упадок?

Причину непрочности и недолговечности старых цивилизаций Чаадаев видел в том, что в языческом выборе человека на первый план выдвигается материальное начало, после удовлетворения которого он более не прогрессирует. И потому «чисто человеческое» развитие, не завязанное в высших сферах, где «пребывает истинный принцип общественного бытия», определяющий господство духовных интересов и соответственно перспективу бесконечного совершенствования, неизбежно заканчивается застоєм и разложением: «не варвары разрушили старый мир. Это был истлевший труп».

Одним из самых поразительных примеров ложности ходячих исторических репутаций, обусловленных школьными привычками и прелестью обманчивых иллюзий, является для Чаадаева Греция. Античное искусство представляется ему идеализацией и обожествлением человеческой телесности, «апофеозом материи», в результате чего «наше физическое существо выросло настолько же, насколько наше нравственное существо умалилось». Мощная способность воображения у греков, вместо того, чтобы «созерцать незримое» и предпринимать усилия для освещения жизненной горизонтали невидимой вертикалью, делала «осязаемое еще более осязаемым и земное еще более земным».

Чаадаев искал суровые слова для пересмотра и осуждения поэзии Гомера, являющейся, по его мнению, прообразом античной скульптуры. Настанет день, пророчествует философ, когда имя этого «преступного обольстителя» и «развратителя людей», воспевшего «гибельный героизм страстей, грязный идеал красоты, необузданное пристрастие к земле», будет вспоминаться «с криком стыда». В его глубоко материальной и снисходительной к порокам «поэзии зла» он находит удивительное обаяние, убаюкивающее разум и отвращающее его от «воспоминаний о великих днях творения» и, следовательно, от созерцания грядущих судеб человечества.

Такое же снисходительное отношение к пороку со всеми вытекающими отсюда результатами показывают, считает Чаадаев, и события из жизни Сократа, завещавшего лишь «малодушное сомнение». По его представлению, соответствующей переоценке должны подвергнуться репутации Марка Аврелия («в сущности только любопытный пример искусственного

величия и тщеславной добродетели») и Аристотеля («механик человеческого ума», «ангел тьмы», в течение «многих веков подавлявший все силы добра в людях»). Автор «Философических писем» видел в целостном духовно-географическом регионе античной культуры страну оболщания и ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей земле соблазн и ложь. Общее отрицательное воздействие Античности, вошедшей через науку, философию, литературу эпохи Возрождения жизненно деятельным элементом в состав современного сознания, он считал столь важным, что сомневался даже в своей излюбленной идее непрерывного и последовательного движения человечества к «высшему синтезу»: «чтобы нам вполне переродиться в духе откровения, мы должны еще пройти через какое-нибудь великое испытание, через всесильное искупление, которое весь христианский мир испытал бы во всей полноте, которое на всей земной поверхности ощущалось бы как грандиозная физическая катастрофа; иначе я не представляю себе, каким образом мы могли бы очиститься от грязи, еще оскверняющей нашу память».

С точки зрения Чаадаева, к высшему синтезу, вселенскому прогрессу, Царству Божию на земле должны вести европейские успехи в области культуры, науки, права, материального благополучия, поскольку они несут на себе христианскую печать духовности и бесконечности, вышли из лона католицизма, вдвинутого в историю и связанного с политикой, идеологией, общественными преобразованиями. Однако утопически-хилиастическое понимание эволюции мирового социального процесса и своеобразие избранного провиденциалистского масштаба отвлекали его от непосредственных и конкретных противоречий западных достижений, «отсеивали» лишь то, что не нарушало бы обобщенную логику построения социальной церкви без парадоксов и эсхатологии Евангелия, без «безумия» Голгофы. Например, он весьма искусственно и в эмоциональном ключе разрешает вопрос о соответствии целей и средств общественного прогресса, оправдывая средневековые религиозные войны и костры инквизиции, «кровавые битвы за дело истины» в Европе, которая для достижения своего полного результата в сопротивляющейся действительности может приспособливаться к ней, «комбинироваться при случае с заблуждением». Но в таком подходе сокрыто неизбывное капитальное противоречие, постоянно воспроизводящее несовершенство человеческих отношений через смешение добра и зла, подмену истины заблуждением, поглощение благой цели дурными средствами.

К тому же избирательность историсофской логики заставляла Чаадаева «забывать», что отличительные черты западной культуры сформировались не только под влиянием католичества, но и под воздействием разрушивших

римскую империю варваров, а также мира древнего язычества, который из-за отрицательного отношения к нему «отталкивался» им, не учитывался в качестве образующей реальности в собственных построениях, но тем не менее накладывал неизгладимый отпечаток на формирующуюся действительность. Господство чисто христианского направления, «напоминал» ему И. Киреевский, не могло изгладить из европейского сознания «особенность римской физиономии», и потому на Западе наблюдалось «взаимное прораствание образованности языческой и христианской», «сопроницание церковности и светскости». А через такое раздвоение языческие и светские элементы теснили христианские и церковные, предопределяли господство рационализма над верой, внешней образованности над внутренним духовным развитием, создавали атмосферу всеобщего эгоизма. Конечно же, сам Чаадаев не мог не замечать губительного в рамках его философии истории движения к примату материального над духовным, которое стало роковым для прежних цивилизаций. Само глубоко противоречивое развитие современной Европы во многом изменяло его взгляд на западную социальную систему как промежуточную стадию на пути к совершенному строю на земле. В «Апологии сумасшедшего» он призывает читателя обратить внимание на те страны, которые, по его собственным словам, им слишком превознесены: «Там неоднократно наблюдалось: едва появится на свет Божий новая идея, тотчас все узкие эгоизмы, все ребяческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают ее наизнанку, искажают ее, и минуту спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль».

Общественное развитие в этих странах все яснее стало показывать, что ни благоустроенная жизнь, ни научные открытия, ни формальное право не ведут к чаемому «высшему синтезу», к преодолению в социально-метафизической гармонии всяческого эгоцентризма и разрушительных последствий свободы «дикого осленка», а порождают, напротив, груды искусственных потребностей, враждебных друг другу интересов, беспокойных забот, овладевающих жизнью. Теперь европейские достижения Чаадаев называет «крутней Запада», ибо они «невеликодушны», то есть лишены главного – подлинной и абсолютной любви к человеку. Более того, социальный прогресс на всех уровнях, не одухотворенный такой любовью, таит в себе огромные препятствия для нравственного совершенствования личности и общества, так как сосредоточенность на развитии внешних форм и благ жизни ведет лишь к культивированию многосторонности ощущений и бесконечному умножению сугубо материальных потребностей. В чреде буржуазных революций середины XIX века, когда «бедное человечество

впадает в варварство, погружается в анархию, тонет в крови», для Чаадаева все яснее вырисовывалась «плачевная золотая посредственность». В критике «несказанной прелести золотой посредственности» он предвосхитил Герцена. «Самодержавная толпа сплоченной посредственности», «мещанство – вот последнее слово цивилизации», – скажет Герцен вслед за Чаадаевым.

И с этой стороны Чаадаев не является союзником наших либералов, демократов, западников (не говоря уже о социалистах и коммунистах), которые вполне естественно в контексте тоталитарного деспотизма и беззакония минувших десятилетий питают чрезмерные надежды на юридические гарантии, демократические институты, научные знания в деле нравственного благоустройства жизни. Однако надежды эти неизбежно оказываются утопичными, ибо «человеческие, слишком человеческие» установления не просветляют духовно-психологическое ядро «свободной» личности, где коренятся властолюбие, зависть, тщеславие, не прекращается искание внутри «закона» увеличения собственной выгоды и имеющихся прав, что вносит напряжение и дисгармонию, готовит не осязаемый до времени энтропийный хаос в общественных взаимоотношениях.

Согласно Чаадаеву, величайшая ценность человека (свобода личности) есть и самый крупный камень преткновения в его развитии, если она отделена от целого, центробежна, эгоистична. Поэтому умаление претензий «пагубного Я», выходение из пределов самодовлеющего кругозора, разрыв замкнутости внутри собственных интересов, чтобы «дикий осленок» мог преодолеть зависимость от прихотливых движений изменчивой воли, а «блуждающий» атом – подчиниться «всеобщему распорядку» и двигаться по своему радиусу к центру системы всего бытия, он считал важнейшей задачей в духовном совершенствовании людей. «Что бы я ни делал, всегда нахожу что-нибудь между истиной и мною: это нечто сам я; истина сокрыта мне одним мною. Есть одно средство увидеть истину – удалить себя. Мне кажется, не худо говорить себе почаще то, что Диоген, как вы знаете, сказал Александру: отойди, друг мой, ты застишь мне солнце».

Чаадаев неоднократно подчеркивает, что для восстановления укороченного атеистического сознания «не следует смотреть сквозь самих себя», а необходимо отказаться от роковой экзистенциальной привычки все относить к себе, дабы обрести «рассудок без эгоизма». В каждой душе, отмечает он, живет «смутный инстинкт нравственного блага», без которого люди запутались бы в собственной свободе и который по-разному проявляется у них. Наряду с чувством личной индивидуальности и корыстной обособленности человек ощущает свою связь с семьей, друзьями, отечеством. Симпатия, любовь, сострадание помогают ему понимать заботы окружающих и деятельно участвовать в их разрешении. Постоянно воспитывая

в себе подобные качества, подчеркивает Чаадаев, «мы при желании можем до такой степени сродниться с нравственным миром, что все совершающееся в нем и нам известное мы будем переживать как совершающееся с нами... Довольно одной уже общей, но глубокой мысли о делах других людей, одного только внутреннего сознания нашей действительной связи с человечеством, чтобы заставить наше сердце сильнее биться над судьбою всего человеческого рода, а все наши мысли и все наши поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое».

Развивая «смутный инстинкт нравственного блага» до «глубокой мысли» о всеединстве, солидарности, сотворчестве на пути к высшим целям, человек, по мнению Чаадаева, способен подняться на такую высоту, с которой он может осознать себя как нравственное существо, изначально связанное многими невидимыми нитями и очевидными традициями с абсолютным разумом, верховной идеей, Богом, а отнюдь не как существо обособленное и личное, ограниченное в данном моменте, то есть насекомое-поденка, в один и тот же день появляющееся на свет и умирающее, связанное с миром всего одним только законом рождения и тления. Тогда, полностью подчинившись божественной воле, человек вместо обособленного индивидуалистического сознания смог бы усвоить всеобщее, почувствовать себя невыпадающим звеном «великого духовного целого», обрести полноту любящего сознания, ибо «одно только око христианской любви видит ясно – в этом заключена вся философия христианства».

И здесь будет уместно отметить положительные оценки Чаадаевым (отрицательные мы видим и слышим на каждом шагу и не касаемся их в контексте книги) нравственных элементов русской культуры, помогающих различению в истории действия «божественных», «подчиненных» и «человеческих», «свободных» начал, смирению антропоцентрической гордыни и воспитанию христианского ясновидения, перерождению от своекорыстного к добролюбящему расположению души. Речь идет прежде всего о православии, благодаря которому христианство осталось в России незатронутым людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему божественному основателю, лишь молилось и смирялось, а потому Чаадаеву представлялось вероятным, что христианству в России дарована будет милость последних и чудеснейших вдохновений.

Именно традиции выдвинутого из истории «духовного христианства» (теперь, на новом витке его постоянно колеблющейся и пульсирующей, возвратно-поступательной мысли, противопоставляемого вдвинутому в историю «политическому христианству») лежат, считал Чаадаев, в основании русского религиозно-психического уклада и являются плодотворным началом своеобразного развития России. «Мы искони были люди

смирные и умы смиренные; так воспитала нас церковь наша. Горе нам, если мы изменим ее мудрому учению! Ему мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши», – писал он Вяземскому в 1847 году. Мудрость смирения, сила «слабости» так называемых «маленьких», «простых», «незаметных» людей, самим своим существованием задерживающих распространение в мире всяческих нестроений и еще поддерживающих «правильное движение вещей», «невидимая» красота Христа, что «сквозит и тайно светит» в совести и сострадании, бескорыстии и любви, не только вносят в культуру подлинно жизнеспособные начала, но и реально предохраняют бытие от распада. Подобные свойства и препятствуют смешению добра и зла и, соответственно, безграничному воспроизводству все новых общественных конфликтов, способствуют согласованности целей и средств и движению к мировой гармонии «изнутри». Отсюда становится понятным постепенное разочарование Чаадаева в рационалистическом уповании на достижения «внешней» образованности и усиление внимания к конкретной нравственности и принципам «внутреннего» просвещения, врачующего с помощью «голгофских» начал эгоцентрические закономерности несправедливых человеческих отношений и созидающего духовную личность отдельных людей и целых народов.

В результате Чаадаев приходит к парадоксальному для западной ориентации его мысли выводу, согласно которому православие и создаваемая им культура способны внести существенный вклад в преодоление индивидуализма и всечеловеческое единение на «великодушных» началах и стать залогом особого призвания народа.

Призвание России, пишет он в другом месте, как бы предвосхищая идею русской всечеловечности Достоевского, – «дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе».

«Провидение... поручило нам интересы человечества... в этом наше будущее, в этом наш прогресс...».

Важной предпосылкой для такого высокого призвания теперь становится то, что в первом философическом письме рассматривалось Чаадаевым как фундаментальная отрицательная сторона русской истории – обособленность России от настоящего и прошлого Европы, ее самостоятельность и «неотмирность». По его новому убеждению, духовная дистанция, отделяющая малоподвижную Россию от беспокойно-деятельного Запада, позволяет ей спокойно и беспристрастно оценивать европейские события: «Мы – публика, а там актеры, нам и принадлежит право судить пьесу». Свобода России от двусмысленности «тяжелого прошлого» Европы, от «стремительного движения, уносящего умы», в ее настоящем положении

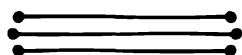
может позволить нашей стране плодотворно использовать сохраненную чистоту христианской истины и в ее свете трезво и объективно разобраться в «великой пьесе народов Европы» и избежать губительного прорыва языческого материализма, приведшего к «последнему слову цивилизации». Более полное и глубокое проникновение в национальное своеобразие собственной истории вместе с критическим усвоением всего западного опыта является, считал он, залогом высокой роли России.

С точки зрения Чаадаева, любой народ является особенной личностью, духовную основу которой составляют накопленные многовековыми традициями ценности. Его философское наследие помогает вырабатывать трезвый и нелюбимый взгляд на культурные традиции каждого народа, отличать зерна от плевел, выявлять их нравственную суть. И от внятного, проникновенного постижения самого высокого и самого глубокого опыта всех поколений, от обращенности души к идеальным ценностям зависит, как это ни покажется странным и непривычным, настоящий, человеческий, успех любого практического дела.

Лучшие русские мыслители, в ряду которых находится и Чаадаев, всегда подчеркивали нерасторжимую связь философско-исторических, социально-политических и духовно-нравственных сторон Жизни и никогда не сомневались, что нравственные начала являются основой всему, в том числе и правильному, гармоничному, одухотворенному направлению прогресса. Их творческий опыт учит везде и во всем искать нравственный центр, шкалу ценностей, которые руководят помыслами и действиями людей, определять, на какие, темные или светлые, силы человеческой души опираются разные явления жизни. Этот опыт помогает соответственно и яснее постигать как смысл прожитых столетий, так и современное направление истории – куда она движется, вперед-вниз, к апокалиптическому падению, или вперед-вверх, к преображению жизни. «Нужно задавать себе вопрос, – писал друг-оппонент Чаадаева Хомяков, – чей прогресс, прогресс чего именно? Иначе выйдет, что вся жизнь Римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упасть и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеют и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица».

Остается только надеяться, что удаление от «правильного движения вещей», от истинного прогресса (многими, как приходится убеждаться, все еще принимаемое за приближение) в совсем иную сторону не будет чересчур стремительным и что философия Чаадаева способна внести свой вклад в замедление превращения современной цивилизации в «истлевший труп».

Неопознанный



Тютчев

ИСТОРИОСОФИЯ Ф. И. ТЮТЧЕВА В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

I

БОГ, ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ, РОССИЯ, ЕВРОПА И РЕВОЛЮЦИЯ

1

Пушкин подчеркивал, что поэта должно судить по законам его собственного творчества. То же самое можно отнести и к мыслителю, каковым в историософской публицистике является поэт Тютчев, неповторимо и органично сочетающий в ней «злободневное» и «непреходящее», оценивающий острые проблемы современности *sub specie aeternitatis*, в контексте первооснов человеческого бытия и «исполинского размаха» мировой истории. По словам И. С. Аксакова, «Откровение Божие в истории всегда могущественно приковывало к себе его умственные взоры». В историософской системе поэта мир относительного (государственного, общественного или идеологического) подчинен миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию, от которой, в свою очередь, зависит подлинное содержание социально-политической деятельности.

«Великий тайнозритель природы, – заключает богослов и историк, протоиерей Г. Флоровский, – Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис».

Именно прозорливость такого рода, основанная на проницании «подспудных процессов в глубинах», которые «невидимо» связаны с текущими событиями и явлениями на поверхности социальной жизни и претворяют их в тот или иной результат и исход, давала поэту возможность предсказывать совершившиеся, совершающиеся на наших глазах или ожидающие будущие поколения исторические повороты. Он признавался, что связывать прошлое и настоящее, так сказать, на больших расстояниях, совмещать время и вечность, уяснять возможные судьбы человеческого рода есть настоятельная потребность его существа. «Ближайший исход так же невозможно предугадать, – писал он об историческом процессе, – как

нельзя предугадать, какая будет погода через неделю, но что касается окончательного результата, то это совсем иное: он может быть вычислен, как вычисляют затмение, которое произойдет через пятьсот лет».

Такая «дальнозоркая» методология (с исполинским размахом ее временных рамок и глубинным христианским контекстом) оказывается принципиально антиутопичной, в высшем смысле реалистичной и, если угодно, по большому счету прагматичной, позволяет угадывать и не столь отдаленные исходы и верно оценивать конкретику текущей жизни. Гоголь, осуждая либерально-позитивистскую мировоззренческую и идеологическую предвзятость и узость и словно присоединяясь к Тютчеву, обращался к современному историку: «Вооружился взглядом современной близорукости и думаешь, что верно судишь о событиях! Выводы твои – гниль; они сделаны без Бога. Что ссылаешься ты на историю? История для тебя мертва, – и только закрытая книга. Без Бога не выведешь из нее великих выводов; выведешь одни только ничтожные и мелкие».

Тютчевская методология чрезвычайно важна сегодня, когда формируется имперская реальность, зачастую не видимая, с одной стороны, за лукавой пропагандой демократии, прав человека, национального самоопределения, а с другой, скрывающаяся сама по себе за замаскированной политикой двойных стандартов, хитроумной борьбой за мировые ресурсы, информационным насилием, плутократическими интересами и т. д. Реальность эта никак не характеризуется четко ни в духовно-нравственных, ни в геополитических, ни в социально-исторических измерениях. Между тем вся мировая история не что иное, как соперничество тех или иных мировых империй, включая и последние два века (Наполеон, Россия, Англия, Турция, Австро-Венгрия, Бисмарк, Гитлер, СССР, США), несмотря на пропагандируемые теми или иными идеологами и внедряемые теми или иными государствами идеи демократии или капитализма, социализма или коммунизма, цивилизованного общества или общечеловеческих ценностей. Глядя к тому же на нарождающуюся исламскую империю (географическая удаленность и разногласия между ее субъектами в создавшейся «дуге» временны и относительны) или китайскую (коммунистическое идейное наследие играет в ней служебную роль), еще и еще раз убеждаешься в том, что «имперская тема» глубоко укоренена в человеческой природе и тем самым определяет (через активизацию или погашение высших или низших свойств этой природы и утверждение разнокачественных духовных целей и задач) «ход» истории и ее возможный «конец». Да и пророчимое ныне иными мыслителями, идеологами, политиками грядущее столкновение цивилизаций, если принять во внимание популярную гипотезу С. Хантингтона, может осуществиться лишь в форме имперского противостояния.

В свете обозначенных выше тенденций, актуальности имперской темы и, так сказать, перераспределения имперских амбиций уроки «длинной», объемной и одновременно предельно-конкретной тютчевской мысли трудно переоценить. Если, конечно, Россия собирается оставаться полноправным субъектом мировой истории на основе глубинного самосознания и разумной опоры на своеобразные достижения собственной цивилизации (с учетом столь же своеобразных провалов), а не иссякнуть и не раствориться, став поначалу объектом приложения сил и интересов других империй, незначительной фигурой на их шахматной доске. Пророка один из вариантов развития событий (к сожалению, актуальный и сегодня, но подлежащий пока еще трезвому осознанию и исправлению), Тютчев писал 11 октября 1855 г. М. П. Погодину: «Теперь, если мы взглянем на себя, то есть на Россию, что мы видим?.. Сознание своего единственного исторического значения ею совершенно утрачено, по крайней мере в так называемой образованной, правительственной России». В другом месте он повторяет: «В правительственных сферах, вопреки осязательной необходимости, все еще упорствуют влияния, отчаянно отрицающие Россию, живую, историческую Россию, и для которых она вместе – и соблазн, и безумие...». Более того, он обнаруживает, что «наш высоко образованный политический кретинизм, даже с некоторою примесью внутренней измены», может окончательно завладеть страной и что «клика, находящаяся сейчас у власти, проявляет деятельность положительно антидинастическую. Если она продержится, то приведет господствующую власть к тому, что она (...) приобретет антирусский характер». Тогда России грозит опасность самоуничтожения от бессознательности, подобно человеку, который утратил чувство самосознания и держится на чужой привязи: «государство бессознательное гибнет...».

Между тем обозначенная иерархическая причинно-следственная связь разных уровней тютчевской мысли, действенное осмысление которой способно помогать преодолевать бессознательность в индивидуальной, общественной и государственной жизни, зачастую игнорируется исследователями.

Одним из последних и показательных примеров тому служит статья С. Г. Бочарова «Тютчевская историософия: Россия, Европа и Революция», посвященная выходу в свет третьего тома (с историософскими и публицистическими работами) Полного собрания сочинений и писем Ф. И. Тютчева и опубликованная в пятом номере журнала «Новый мир» за 2004 г.

Декларативно соглашаясь с Тютчевым в том, что Россия может погибнуть от бессознательности, и призывая к трезво-сознательному отношению к «нашей идейной истории», сам С. Г. Бочаров остается на оценочной почве

и использует укороченную методологию. А какой материал для понимания и анализа только в приведенных выше цитатах о «высоко образованном политическом кретинизме» и «чужой привязи», не говоря уже о всей системе тютчевской мысли! Оказывается, что оценочный и аналитический подходы с трудом совмещаются, и в трактовке темы «Россия и Революция» рецензент упрекает Тютчева за отсутствие должной проницательности (при наличии огромного материала, свидетельств и фактов прямо противоположного свойства!). Более того, историософские построения поэта он вслед за французским дипломатом и публицистом XIX в. Полем де Бургуэном характеризует как «бредни (...) воистину исполинские». Какие уж тут трезвость и сознательность, если бредни, да еще исполинские?

Подспудный упрек в недостаточной трезвости и сознательности, адресованный Тютчеву, распространяется соответственно и на комментарии третьего тома, поэтому имеет смысл коротко отметить своеобразие собственно рецензионного компонента статьи С. Г. Бочарова, долженствующего ввести читателя в основную ее проблематику. Рецензент высоко оценивает включенные в третий том новые переводы, за которые, по его словам, «мы благодарны», отмечает «обширность и подробность», «серьезную обстоятельность» комментариев, составивших «целую книгу» о русском мыслителе. Однако ни идейно-политический, ни историко-литературный, ни текстологический (и т. д.) пласты этой «книги», ни ее внутренняя логика, ни анализ в ней принципиального иерархического соотношения христианской метафизики, духоно-нравственной антропологии, историософии и текущей социально-политической действительности, ни многие другие, освещенные в комментариях, темы тютчевских размышлений не затрагиваются рецензентом, что является, разумеется, его суверенным правом. Другое дело, что принципиальное внимание к этим сторонам, образующим текст, контекст и подтекст для вызывающих преимущественный интерес С. Г. Бочарова понятий «Революция» и «Империя» (у самого поэта акцент ставится не просто на империи, а на законной, «христианской» империи, между которыми, по выражению Пушкина, есть «дьявольская разница»), может как-то способствовать иному взгляду на причинно-следственную конфигурацию данных понятий и связанных с ними тем и проблем в русской и мировой истории и тем самым увидеть собственно тютчевские ответы на занимающие рецензента вопросы.

Адекватность комментариев косвенно признается С. Г. Бочаровым неточно использованным словом «апологетический», поскольку в них нет ни восхвалений, ни адвокатских интонаций, ни каких бы то ни было оценочных эпитетов, не говоря уже о превосходных степенях. (Единичный пример субъективной оценки в них оказывается ошибочным,

когда рецензент пишет, что «комментатор с сожалением констатирует „не оправдавшуюся впоследствии закономерность“» в отношении русского Царьграда; однако если на самом деле данная констатация относится к комментатору, то сожаление принадлежит А. Ламартину; почему понадобилось соединить две отдельные позиции двух разных лиц в одну – не совсем ясно.) Стало быть, под апологетичностью следует понимать, видимо, объективность комментариев, первая и главная задача которых – передача по возможности всей полноты и сложности комментируемого автора. Таковы условия жанра.

Однако С. Г. Бочаров полагает, что в комментариях должно присутствовать «проблемное заострение», рассмотрение того, как «злая ирония истории» поработала с историософскими «грезами» Тютчева, обрушила и перевернула с ног на голову его «прогнозы» и «предсказания». Для заострения прогнозов и предсказаний поэта, если о них говорить не назывательно и описательно, но аналитично, понадобилась бы еще одна «книга», но уже в другом жанре (в комментариях подчеркнуто, что в задачу их автора не входит анализ того, какие пророчества поэта сбылись, какие еще не сбылись и какие сбудутся). Главное же не в этом, а в том, что вся целостная система тютчевской мысли представляет собой, если так можно выразиться, постоянно действующее пророчество, отвечающее на многие, в том числе «заостренные» рецензентом вопросы мировой и отечественной, прошлой и современной истории. Но эта система зачастую не улавливается, не артикулируется и даже сознательно или бессознательно редуцируется по самым разнородным (личностным, мировоззренческим, идеологическим, партийным, групповым – о них здесь не место говорить) пристрастиям, что вольно или невольно приводит к не вытекающим из нее «заострениям».

Вот и С. Г. Бочаров считает необходимым восполнить единственный, сформулированный им, пробел в комментариях – отсутствие «критического взгляда на тютчевскую систему мысли». При этом содержательный анализ ни составных частей системы (или хотя бы намеченной иерархии ее элементов), ни фундаментальных законов ее автора, им над собою признанных, по которым его и должно судить, словно не предполагается, не допускается. Более того, широкий горизонт и одновременно конкретно-предметный религиозный, антропологический, историософский (с «борьбой во всем ее исполинском объеме и развитии») текст и контекст в построениях поэта сокращаются до обозначения политико-идеологических проблем и констатации русско-советских и имперско-революционных метаморфоз отечественной истории, внутренние закономерности которых как раз и предсказаны им, но не замечаются рецензентом.

С. Г. Бочаров сравнивает публицистику Тютчева «с одной разветвленной мыслью, в которой есть звено центральное, тезис самый остро-ответственный, и этот тезис – „Россия и Революция“». Выделение из всей цепи, т. е. системы, одного звена, пусть сколь угодно важного и в каком-то отношении центрального, но составляющего лишь часть, которая не заменяет целого, а получает от места в нем свое истинное значение и подлинный смысл, можно уподобить сосредоточенности не на целом дереве «разветвленной мысли» поэта, а на ее самой крупной, бросающейся в глаза с определенной точки зрения, ветви, чье истинное или ложное цветение или увядание на том или ином этапе роста анализируется безотносительно почвы, корней, ствола, движения соков, окружающей среды... Своеобразный редукционизм очевиден и в выводе С. Г. Бочарова, что поэтико-футурологические вопрошания о судьбе «Русской звезды», «русского моря» и «славянских ручьев» исчерпывают историософию Тютчева. Два места из русской поэзии вбирают в себя вопросы, заданные историософией Тютчева и, надемся, историей «окончательно» нерешенные. Одно – из Пушкина:

Славянские ль ручьи сольются в русском море?

Оно ль иссякнет? Вот вопрос.

Второе из Тютчева:

Ты долго ль будешь за туманом

Скрываться, Русская звезда,

Или оптическим обманом

Ты обличишься навсегда?

Вот вопрос.

Однако историософией Тютчева заданы и вбирают в себя и другие, более фундаментальные вопросы, по отношению к которым этнические, этатистские или панславистские проблемы, не покрывающие всей системы его мысли, занимают подчиненное положение. Здесь вспоминаются слова И. В. Киреевского, что малейшее отклонение в прицеле кладет пулю в другую мету. Отклонение в прицеле укорачивающей и смещающей методологии (с цепи на звено, с дерева на ветвь, с целого на часть, с абсолютного на относительное, иерархически первостепенного на второстепенное) меняет перспективу всей системы, создает «оптический обман», приводит к не совсем верным умозаключениям об ущербности или непрозорливости «планов», прогнозов, «проектов» или «предсказаний» поэта.

Хотя С. Г. Бочаров справедливо заявляет, что Тютчев одним из первых не только у нас, но и в Европе так мощно понял Революцию не как лишь «политический факт, но как духовную силу, вступившую в историческую борьбу с духовной силой христианства и «перехватившую» у христианства

его идеи и священные ключевые слова («братство») (...) первый у нас в своей философской с нею борьбе овладел пониманием размера и сущности этой силы». Но сразу же возникает вопрос, как в одной голове поэта-мыслителя может совмещаться столь мощное понимание такой исторической борьбы во всем ее исполинском размахе и развитии с историософскими «грезами» и «исполинскими бреднями»? Почему, как, в какой момент это мощное понимание глубинных и сложных процессов вдруг утрачивает «трезвость» и «сознательность» и начинает «пьянеть» и «бредить»? Возможно ли такое без шизофренического раздвоения личности и серьезной духовной болезни? Или именуемое «грезами» и «бреднями» есть на самом деле нечто иное, как-то связанное с тем же мощным пониманием?

Для ответов на подобные вопросы и для положительной или отрицательной оценки пророчеств стоило бы раскрыть конкретное содержание, основные этапы и внутреннюю логику никогда не прекращавшейся «исторической борьбы», показать вызревание, рост и укоренение революционных начал в процессе раскола Вселенской Церкви, противостояния «истинного» и «испорченного» христианства, соперничества «законных» и «незаконных» империй, взаимосвязи католицизма, протестантизма и атеизма и т. п., о чем сам Тютчев пишет достаточно много. Однако вместо этого, вместо освещения «исторической борьбы с духовной силой христианства» на протяжении веков, вплоть до сегодняшнего дня, речь заходит о «романтической спиритуализации» Революции. А таковая спиритуализация уже по определению несет в себе односторонность и чрезмерность и – еще одно противоречие – трудно соотносится с признаваемым за Тютчевым пониманием истинного масштаба и подлинного смысла Революции. Поэт увидел Революцию, замечает рецензент, как живое мифологическое существо. Один из наследников тютчевской мысли, Константин Леонтьев, даст позднее такое ей описание: «представление мифическое, индивидуальное, какая-то незримая и дальновидная богиня, которая пользуется слепотою и страстями как самих народных масс, так и их вождей для их собственных как бы сознательных целей. Дальновидная богиня! – Дальше видевшая, как окажется, автора „России и Революции“». Дальше ли? Вот вопрос. А как же тогда быть с декларированным пониманием размера и антихристианской сущности «незримой богини» в публицистике Тютчева? С его трезво-сознательным, но оставшимся вне поля зрения С. Г. Бочарова анализом именно «как бы сознания» Революции, ее непрерывной традиции и идейной истории, ценностей и героев, внутренних закономерностей развития и поворотных событий? С обозначением главных страстей не только вождей и народных масс, но и «идеологов» и «книжников», «интеллигенции» как орудий и точек приложения «адских сил» Революции?

Из раскрытой Тютчевым, зафиксированной, но никак не охарактеризованной вслед за ним и рецензентом революционной «глубины» с ее «адскими силами» последний делает скачок, словно сжигая этапы и опуская всю духовно-историческую борьбу, в область видимой части айсберга, переходит на поверхность социально-политических столкновений, выделяет одно из ответвлений и один из прикладных результатов в деятельности «незримой богини» – «терзающие Запад классовые войны». Поэт, пишет С. Г. Бочаров, теоретически заговаривал – заклинал эти войны, приравнял Революцию к судьбе Европы и отмежевал ее от судьбы России, которая в качестве наследующей Византии христианской империи (вместе с объединенным славянством Восточной Европы) должна ответить на вызов как революционной «глубины» и ее «адских сил», так и на их конкретные проявления и действия в определенных исторических обстоятельствах западных революций XIX в. Возможное образование подобной империи со столицей в Константинополе рецензент и называет «исполинскими бреднями», над которыми посмеялась «незримая богиня». По иронии истории «главная идея его [Тютчева. – Б. Т.] о России и Революции потерпела историческое поражение в 1917 году. Россия и Революция совместились, революция стала судьбой России. Славянской его идее еще предстояло дальнейшее испытание».

По мнению С. Г. Бочарова, в XIX в. «исторические и политические проекты» Тютчева наследуются «исполинскими бреднями» евразийцев, а также «той самой воплотившейся, но в отечестве революцией в лице СССР. Можно сказать, что идея отдельной Восточной Европы будет политически реализована после 1945 года – посредством Берлинской стены (...) Объединение с Россией на тоталитарной основе продолжалось с 1945-го до 1989-го (...) И что нам теперь делать с идеей славянского мира, глядя уже не только на Чехию, но и на Украину?». Вопрос, ответ на который (в числе прочих) можно поискать опять-таки с помощью Тютчева, если конечно, освободиться от тех или иных идеологических и партийно-групповых пристрастий, корректно соотнести собственную точку зрения с тютчевской, не прибегая к неправомерному методологическому укорачиванию, а вслед за тем неадекватному политическому осовремениванию его системы мысли, не переставлять в ней основные начала и соответственно не смещать его иерархию ценностей. Ведь ни идея самозамкнутого славянского мира и отдельной Восточной Европы в отрыве от православия (языческий отрыв меняет знаки в этой системе на противоположные), ни географический фактор евразийцев, ни тем более тоталитарная основа большевиков, последовательно, хотя и безуспешно, изгонявших христианство из жизни общества (и не допускавших, как верно, но снова противоречиво

по отношению к собственным утверждениям об исторических «наследниках» поэта, отмечает рецензент, издания трудов своего «предтечи») никак не вытекают из историко-философских построений Тютчева. Более того, он едва ли не первым в «прошлом русской мысли», задыхаясь от бессильного ясновидения, пророчески предостерегал от неоязыческого развития «современной цивилизации» (в различных его вариантах), ее варваризации и бестиализации. Вот бы и сверить (а заодно и проблемно заострить) спустя полтора столетия его прогнозы «с нашими результатами». Разве ничего «не изменилось» и «не случилось» с тех пор?

Для обозначения тютчевских прогнозов и его ответов на заданные в статье С. Г. Бочарова, а также определенные теперешним ходом «современной цивилизации» вопросы важно – подчеркнем еще раз – по возможности полнее представить именно систему мысли поэта, а не оторванные от нее «ветви» и «звенья», что является необходимым шагом на пути трезво-сознательного к ней отношения, тем более что приходится сталкиваться с такими не совсем трезвыми, хотя, может быть, и сознательными проблемными «заострениями», в которых значения, смыслы и перспективы его идей изменяются до неузнаваемости, до противоположности. Яркий тому пример – статья В. Цымбурского «Тютчев как геополитик», в которой предпринята «психоаналитическая» попытка определить «супраиррациональное, второе дно» в его геополитических конструкциях. Поэт предстает в ней как мифотворец державной идеологии, панконтинентальной «окончательной России», отождествляющей «волю к существованию» с «похищением Европы». С точки зрения автора, «проект Империи Востока под двуглавым орлом с Австрией, Германией и Италией как обращенными в Православие покоренными провинциями» является более чем экспансионистской утопией, его даже трудно сравнить с аппетитами Бисмарка или Наполеона III. Это фанатичный “Drang nach Westen”, а его придумщик – «старший современник» большевиков, переключившихся с европейской революции на евразийский «социализм в одной стране» и ожидающих всеохватной европейской войны, когда под цивилизацией «провалится лед» и для Европы придет час нового порядка. Для В. Цымбурского историософия Тютчева не что иное, как «потеха победительного семантического мошенничества», а драма смыслов в ней переходит «в фарсовый регистр», когда «христианство приравнивается к «европеизму», чтобы Православие предстало единственным истинным европеизмом, а весь христианский ареал – «Россией будущего»».

Разнообразные причины столь «острых» и «проблемных» истолкований, когда стремившийся к «только правде, чистой правде», озабоченный

духовным состоянием человека и нравственным смыслом истории мыслитель оказывается семантическим мошенником, эдаким иезуитом-фарисеем, использующим религию в качестве подсобного средства для достижения политических целей, а вынужденная многими столетиями защищаться от агрессий мирового масштаба страна выставляется как неисцелимый захватчик; «похищения России» же трактуются как «похищения Европы», требуют отдельного разбора (кстати, его активным соучастником мог бы стать и Тютчев, размышлявший над природой подобных интерпретаций). Но и вовсе не предвзятые, стремящиеся к объективности авторы невольно сдвигают истинную конфигурацию тем и проблем в историософской публицистике поэта, находят в ней сочетание (логически и духовно-психологически трудно совместимое и даже взаимоуничтожаемое) реализма, зрячести, прозорливости и «мифотворчества», «иллюзий», «утопизма», если отсекают ее православный фундамент.

И. С. Аксаков приходил к безоговорочному выводу, что в философско-историческом мирозерцании Тютчев «был христианин – по крайней мере, таков был его Standpunkt» (позиция, точка зрения – нем.). Между тем именно этот Standpunkt, без учета которого неадекватно раскрываются такие значимые для поэта понятия, как «империя», «революция», «монархия», «демократия», «общественное мнение», «Россия», «Запад», «славянство», «православие», «католицизм», «протестантизм» и др., обычно либо сокращается, либо удаляется на задний план, истолковывается в качестве элемента строительных лесов и материала для мечтательно-агрессивной утопии. В лучшем случае христианство в философско-историческом мирозерцании Тютчева воспринимается многими современными исследователями пусть важной, но не основополагающей, а вспомогательной частью сугубо державнической идеологии. Тогда государственная, общественная или идеологическая проблематика в его построениях рассматривается, как правило, язычески-обособленно, вне глубинного христианско-антропологического контекста, что приводит не только к «семантическому мошенничеству» (если воспользоваться приведенной выше лексикой), но и к невольному укорачиванию в них «длинной» мысли и полномасштабной логики. Тогда в историософской публицистике Тютчева главные и второстепенные, ведущие и подчиненные уровни меняются местами, а из ее целостного состава и уходящего за обозримые пределы горизонта вытягиваются, отделяются и абсолютизируются этатистские или этнические, панславистские или экспансионистские или какие-нибудь иные «нити». Тогда и возникают в ее оценках и выставляются центральными геополитические «заострения» и политические «проблемы», обнаруживаются в ней «иллюзии», «мифотворчество», «утопизм».

Однако можно полемически утверждать (о чем подробнее будет сказано ниже), что определяемые Standpunkt'ом «мифотворчество», «иллюзии», «утопизм» и служили основой как для пророческой прозорливости поэта в целом, так и для его конкретных предсказаний. Сам он подчеркивал, что «исконно православное, христианское учение» есть «единственно-руководящее начало» в «безысходном лабиринфе» коренных жизненных противоречий. Благодаря этому началу высший реализм тютчевской метафизики и метаистории обретает ныне особую актуальность, когда «прагматики» (архитекторы и прорабы «социалистического», «капиталистического» или «глобалистического» Вавилона, новой Европы, новой России, новой Евразии или нового мирового порядка, общечеловеческой цивилизации и т. д. и т. п.), уповающие на науку или экономику, частную или государственную собственность, очередные информационную или биологическую революции, «шведскую» или «американскую» модель социального устройства, склонны «укорачивать» и утопически игнорировать решающую роль духовно-нравственных законов исторического бытия, столь же неуклонных и неотменимых, сколь и физические. И в данном отношении подлинно реалистическое значение целостной системы тютчевской мысли – ее иерархической структуры, внутренней логики, конкретного содержания – может быть подчеркнуто словами Гоголя, писавшего о «вышей битве» в современной цивилизации не за временную свободу, права и привилегии, а за человеческую душу, ибо отсутствие света не заменят ей никакие конституции, для ее исцеления важно вернуть забываемые и отвергаемые христианские святыни.

2

Для адекватного восприятия историософии и публицистики Тютчева необходимо хотя бы эскизное воссоздание полномерного горизонта и контекста его мысли, где свое место займет и своеобразие личностных устремлений поэта. «Только правда, чистая правда, – признавался он дочери, – и беззаветное служение своему незапятнанному инстинкту пробивается до здоровой сердцевины, которую книжный разум и долгое общение с неправдой как бы спрятали в грязные лохмотья». Однако, по его мнению, «познанию всей незамутненной правды жизни препятствует свойство человеческой природы питаться иллюзиями» и идейными выдумками разума. На разум, заключает поэт, люди уповают тем более, чем меньше осознают его ограниченность, о его правах они заявляют тем громче, чем меньше им пользуются.

Именно в таком контексте, согласно И. С. Аксакову, занимают свое место постоянные изобличения Тютчевым «гордого самообожания разума»

и «философское сознание ограниченности человеческого разума», который, будучи лишенным этого сознания, прикрывает «правду», «реальность», «сердцевину» жизни человека и творимой им истории «лохмотьями» своих куцых и постоянно сменяющихся теорий и систем. Поэт принадлежит к наиболее глубоким представителям отечественной культуры, кого волновало в первую очередь (разумеется, каждого из них на свой лад и в особой форме) «тайна человека» (Достоевский), как бы не видимые на поверхности текущего существования и не подвластные рациональному постижению, но непреложные законы и основополагающие смыслы бытия и истории. Такие писатели пристальнее, нежели «актуальные», «политические» и т. п. литераторы, всматривались в злободневные проблемы, но оценивали их не с точки зрения модных идей «книжного разума» или «прогрессивных» изменений, а как очередную временную модификацию неизменных корневых начал жизни, уходящих за пределы обозреваемого мира. Тютчеву свойственно стремление заглянуть «за край» культурного, идеологического, экономического и тому подобного пространства и времени и проникнуть в заповедные тайники мирового бытия и человеческой души, постоянно питающие и сохраняющие внутреннюю ткань жизненного процесса и сопутствующих ему страстей при всей изменчивости в ходе истории (до неузнаваемости) его внешнего облика. Можно сказать, что за «оболочкой зримой» событий и явлений поэт пытался увидеть историю, подобно тому, как, по его словам, под «оболочкой зримой» природы А. А. Фет узревал ее самое. Без учета этой онтологической и человековедческой целеустремленности подлинное содержание поэтической и публицистической «фактуры» в тех или иных его произведениях или размышлениях не может получить должного освещения.

Здесь будет уместным привести принципиальное возражение Тютчева Шеллингу в начале 1830-х годов: «Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом...».

Применительно к публицистике в споре поэта с Шеллингом важно выделить его историософский «кристалл», непосредственно связанный с христианским онтологическим и антропологическим основанием. Тютчев

в резко альтернативной форме, так сказать, по-достоевски (или – или), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или апостольско-паскалевская вера в Безумие креста или всеобщее отрицание, или примат «божественного» и «сверхъестественного» – или нигилистическое торжество «человеческого» и «природного». Третьего, как говорится, не дано. Согласно логике поэта, это – самое главное и роковое противостояние антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по его убеждению, между самовластием человеческой воли и законом Христа немислима никакая сделка). Речь в данном случае идет о жесткой противопоставленности, внутренней антагонистичности двух сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. «Человеческая природа, – подчеркивает поэт незадолго до смерти, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...». О том, насколько владела сознанием Тютчева и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрешившегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А. В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины».

Представленная альтернатива типологически сходна с высшей логикой Достоевского (достаточно вспомнить образ Ставрогина в «Бесах» или рассуждения «логического» самоубийцы в «Дневнике писателя»), неоднократно предупреждавшего, что, «раз отринув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что, «начав возводить свою „вавилонскую башню“ без всякой религии, человек кончает антропофагией». Обозначенная альтернатива входит в самую основу мировоззрения Тютчева, пронизывает его философскую и публицистическую мысль и иллюстрируется в таком качестве фундаментальной логикой В. С. Соловьева: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить свой эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока

вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления (...) Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет»¹³.

Выводы Достоевского и Соловьева показывают, в русле какой традиции высшего реализма находится мышление Тютчева, которое в такой типологии не рассмотрено в его философии истории, но которое и обуславливает его пророчества. Согласно логике поэта, «без Бога» и без следования Высшей Воле темная и непреображенная основа человеческой природы никуда не исчезает, а лишь принаряживается и маскируется, рано или поздно дает о себе знать в «гуманистических», «научных», «прагматических», «политических» и иных ответах на любые вопросы «что делать?» или, добавим, «что с нами происходит?», «кто виноват?» и т. п. Более того, без органической связи человека «с Богом» (полагаясь лишь, используя слова Гоголя, на современную близорукость с ее новообразующимися и постоянно сменяющимися, но не исцеляющими и преображающими, а, напротив, усугубляющими и углубляющими «темную основу нашей природы» ценностями) историческое движение естественно деградирует из-за губительной ослабленности высшесмыслового и жизнеутверждающего христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, господства материально-эгоистических начал над духовно-нравственными.

Эта связь исторического процесса с воплощением или невоплощением (или искаженным воплощением) в нем христианских начал, а соответственно и с преображением или непреображением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы заключает глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева. Отсюда высший реализм, противоположный либеральному, тоталитарному или иного толка утопизму и определяющий предсказания мыслителя, но не получивший трезво-сознательного освещения в его философии истории. По мнению поэта, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный смысл истории борьбы между силами добра и зла, «следует определять, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи».

Между тем в самой атмосфере общественного развития, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных

государств в политике поэт обнаруживал «нечто ужасающее новое» («новое», ставшее в наше время «старым», привычным и проблемно незаостряемым) – «призвание к низости» (ср. «право на бесчестье» у Достоевского), воздвигнутое «против Христа мнимыми христианскими обществами». В год смерти он недоумевал, почему мыслящие люди «недовольно вообще поражены апокалиптическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения [включая Россию и Запад. – Б. Т.] идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир, может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода» (уже не раз потом оказывались, оказываемся и будем оказываться, «даже и не приметив нашего перехода»). Не преобразование, а, напротив, все большее господство (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил «темной основы нашей природы» и служило для Тютчева основанием для столь мрачных пророчеств. Он обнаруживает, что в «настроении сердца» современного человека «преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства» (надо ли приводить примеры ставших уже неприметной повседневностью болезней и неистовств принципа личности?). И такое положение вещей, когда гордыня ума (главная, используемая «незримой богиней» страсть) становится «первейшим революционным чувством», имеет в его логике давнюю предысторию. Он рассматривает «самовластие человеческого я» в предельно широком и глубоком контексте как богоотступничество, развитие и утверждение антично-возрожденческого принципа «человек есть мера всех вещей», превращающегося в дальнейшей эволюции в принцип «я есть мера всех вещей» (со всей ограниченностью не только его идеологических притязаний и рациональных теорий, но и прихотливых желаний, акцентированных, например, в «Записках из подполья» Достоевского).

Тютчев оценивает всякие социально-политические преобразования и революционные тенденции (в том числе, идеологические распри, сословные столкновения или классовую борьбу) не обособленно, а как проявления фундаментальной метафизической закономерности бытия и непрерывной традиции, в которой человек, вслед за Адамом и подобно ему, противопоставляется Творцу и ставит себя на Его место. Революция для Тютчева есть не только зримое историческое событие, но и – прежде всего – Дух, Разум, Принцип, следствием которого оно (со всем многообразием своих социалистических, демократических, республиканских и т. п. идей) выступает. Корень Революции – удаление человека от Бога, ее главный, исторически развившийся результат – «цивилизация Запада», «вся современная мысль после ее разрыва с Церковью», бесплодно полагающая

в своем непослушании Божественной воле и антропоцентрической гордыне гармонизировать общественные отношения в ограниченных рамках «антихристианского рационализма», невнятного гуманизма и гипертрофированного индивидуализма.

И. С. Аксаков отмечал важные стороны (не конкретизированные и не охарактеризованные С. Г. Бочаровым) тютчевских воззрений, касающиеся реальных проявлений «адских сил» и действий «незримой богини» сквозь антропологическое измерение: «Этот взгляд на Революцию не как на случайный взрыв, объясняемый злоупотреблениями власти, а как на нравственный факт общественной совести, обличающий внутреннее настроение человеческого духа и оскудение веры в Западной Европе, еще полнее развит у Тютчева в другой его статье, в связи с истолкованием папства (...) Заслуга Тютчева в том, что он ранее других постиг Революцию, взглянул на нее не как на практический факт, а как на явление человеческого духа, разоблачил внутреннюю логику ее процесса, безошибочно предсказал ее дальнейшие превращения и последствия и мужественно провозгласил свое осуждение во всеуслышание всей Европы, не смущаясь опасением прослыть за человека нелиберальных и ретроградских мнений, поборника деспотизма и т. д.»

По Тютчеву, революция – это не только и не столько волнения, восстания, баррикады, смена правительств или новые конституции, научные методы, усовершенствованные технологии. Самая главная нигилистическая революция происходит тогда, когда теоцентризм уступает место антропоцентризму, утверждающему человека мерой всей, целиком от его планов и деятельности зависимой действительности, а абсолютная истина, «высшие надземные стремления», религиозные догматы замещаются рационалистическими и прагматическими ценностями. Этот антропологический поворот, определивший в эпоху Возрождения кардинальный сдвиг общественного сознания и проложивший основное русло для новой и новейшей истории, и стоит в центре внимания поэта. Разорвавший с Церковью гуманизм, – подчеркивает он в трактате «Россия и Запад», – породил Реформацию, Просвещение, Атеизм, Революцию и всю «современную мысль» западной цивилизации. «Мысль эта такова: человек в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все провозглашающее себя выше человека, – либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого Я в самом буквальном смысле слова».

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности»

душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя мысль поэта, И. С. Аксаков заключает: «Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, – сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир, – спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и поработиться плоти (...) Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства, вот к чему, к ужасу самих европейцев, торопится на всех парах Запад, – и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение тридцати лет, указывать европейскому обществу».

Однако к осуществленным пророчествам Тютчева, к обнаруженным им болезням зазвучавшего «гордо» с эпохи Возрождения человека, к неистовствам самодовлеющего «принципа личности» трезво-сознательного отношения все еще не наблюдается. Между тем именно принципиальное внимание к «роковой последовательности отрицания» позволило ему предусмотреть наступление фашизма в Европе XX в., предугадать варварские метаморфозы и последствия утрированного воплощения идеи немецкого единства, безусловного стремления Германии к империалистическому господству. Говоря о победе объединенной Пруссией Германии над Францией Наполеона III и о характере франко-прусской войны, поэт трезво-сознательно недоумевал и предсказывал: «Что меня наиболее поражает в современном состоянии умов в Европе, это недостаток разумной оценки некоторых наиважнейших явлений современной эпохи, – например, того, что творится теперь в Германии (...) Это дальнейшее выполнение все того же дела, обоготворения человека человеком, – это все та же человеческая воля, возведенная в нечто абсолютное и державное, в закон верховный и безусловный. Таковую проявляет она в политических партиях, для которых личный их интерес и успех их замыслов несравненно выше всякого иного соображения. Таковую начинает она проявляться и в политике правительств, этой политике, доводимой до края во что бы то ни стало (*à outrance*), которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакой преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату (...) Отсюда этот характер варварства, которым запечатлены приемы последней войны, – что-то систематически беспощадное, что ужаснуло мир (...) Как только надлежащим образом опознают присутствие этой стихии, так и увидят повод обратить более пристальное внимание на возможные последствия борьбы, завязавшейся теперь в Германии, – последствия, важность которых способна,

для всего мира, достигнуть размеров неисследимых (...) повести Европу к состоянию варварства, не имеющему ничего себе подобного в истории мира, и в котором найдут себе оправдание всяческие иные угнетения. Вот те размышления, которые, казалось бы, чтение о том, что делается в Германии, должно вызывать в каждом мыслящем человеке...». Словно единодушно с Тютчевыми, имея с ним, противопоставляющим единству железа и крови единство любви (см. стих. «Два единства»), общую христианскую основу для пророчеств, мыслил Достоевский: «Мечом хотят восстановить Наполеона, ожидая в нем себе раба вековечного и в потомстве, а ему гарантируя за это династию (...) Но помните текст Евангелия: «Взявший меч и погибнет от меча». Нет, непрочно мечом составленное! И после этого кричат: «Юная Германия!» Напротив – изживший свои силы народ, ибо после такого духа, после такой науки – ввериться идее меча, крови, насилия и даже не подозревать, что есть дух и торжество духа, а смеяться над этим с капральскою грубостью! Нет, это мертвый народ и без будущности. А если он жив, то, после первого опьянения, сам, поверьте, найдет в себе протест к лучшему и меч упадет сам собою».

По заключению протоиерея Георгия Флоровского, именно одновременная и трезво-сознательная сосредоточенность на «подспудных процессах в глубинах» души человека и творимой им действительности и позволяла Тютчеву оставаться прозорливцем в истории, разгадывать ее «последние тайны» и признаки движения к Апокалипсису. Поэт опять-таки одним из первых, если не первым, выделяет «характерную черту нашей эпохи» – «умственное бесстыдство и духовное разложение», выявляет скрытый отрицательный потенциал в новейших гуманистических, реформаторских, эмансипаторских, научно-материалистических устремлениях своего времени, обнаруживает снижение психического уровня человека и обесценивание духовного содержания его деятельности. Он в самых резких выражениях («все назойливее зло», «век отчаянных сомнений», «страшное раздвоение», «призрачная свобода», «одичалый мир земной») определяет нравственное состояние современного общества, которое утрачивает абсолютную истину и религиозные основания жизни, заменяя их мифами прогресса, науки, разума, народовластия, общественного мнения, свободы слова и т. п., маскируя обмельчание и сплошную материализацию человеческих желаний, двойные стандарты, своекорыстные страсти и низменные расчеты: «Ложь, злая ложь растлила все умы, и целый мир стал воплощенной ложью».

«Не плоть, а дух растлился в наши дни», – пишет поэт в стихотворении «Наш век», присоединяясь к наиболее чутким к оборотным сторонам «прогресса» русским писателям и мыслителям XIX в.: Пушкин – «наш век торгаш»; Боратынский – «век шествует путем своим железным...»;

Герцен – «мещанство как последнее слово цивилизации»; Н. Ф. Федоров – «ад прогресса» и т. д. и т. п. К. П. Победоносцев, говоря о демократии и сопутствующих ей «учреждениях» и «механизмах», подчеркивал: «... никогда, кажется, отец лжи не изобретал такого сплетения лжей всякого рода, как в наше смутное время, когда столько слышится отовсюду лживых речей о правде. По мере того как усложняются формы быта общественного, возникают новые лживые отношения и целые учреждения, насквозь пропитанные ложью». Примечательно, что тютчевская характеристика «нашего века» совпадает с выводами почитавшегося поэтом митрополита Филарета, который отмечал усиленное стремление к невнятным реформам при утрате духовного измерения жизни, когда люди становятся невосприимчивыми к добру и красоте, правде и справедливости и в отсутствие опоры на высшие религиозные принципы Откровения и Истины ищут свободы не на путях подлинного совершенствования, нравственного возрастания, достоинства и чести, а на путях интриг и революций.

Тютчев и его единомышленники по-своему совпадают с оценкой в Священном Писании качественного наполнения человеческих душ в «последние дни»: «Знай же, что в последние дни (...) люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны (...) жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (2 Тим. 3, 1–5).

Конечно же, гадание о конкретных временах и сроках «последних дней» не только бесполезно, но и вредно, их реальное установление не под силу никакому человеческому уму. Однако нельзя не учитывать тех общих тенденций современного мира, в рамках которых происходящее в человеческих душах вполне соотносится с апокалиптическими предсказаниями Евангелия и наиболее принципиальных русских мыслителей и писателей: «Мысль Апокалипсиса, – подчеркивал, например, Чаадаев, – есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда взывающие, их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, – на них надобно смотреть каждый день; этот треск машины мира, там раздающийся, – мы слышим его беспрестанно». И может быть, есть смысл более чутко вслушаться в «треск машины мира» и повнимательнее относиться к «беспредельному уроку», а не устремляться так завистливо и жадно, как нас призывают очередные реформаторы (поменявшие одну «короткую» идею на другую), в «цивилизованное общество»? И не стоит ли, напротив, слегка притормозить, оглядеться и подумать о «субъекте прогресса», о его душе? «Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? – настаивал

Хомяков. – Иначе выйдет, что вся жизнь Римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеют и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица.

Однако, чтобы отвечать на подобные вопросы, необходимо преодолеть околдованность текущим и «современную близорукость», о которой писал не только Гоголь, но и Жуковский: «Современники едва ли что-нибудь видят ясно. Происшествия кипят, бегут, суетятся, толкуются и толкаются перед нашими глазами с такою быстротою и в таком беспорядке, что никому нет времени ни для их наблюдения, ни для их оценки. Мир сделался железною дорогою, по которой мчатся паровозы событий во всех направлениях; они, как призраки, мелькают перед нами, когда мы с ними встречаемся, и от этих встреч происходит подчас ужасная давка. Кому тут до спокойного наблюдения? Кому до оценки? Кто даже имеет возможность сказать чистую правду?»

3

Тютчев и ставил себе такую задачу – сказать «чистую правду», в том числе о новых политических технологиях в «революционное» и «апокалиптическое» время и об их связи с «темной основой нашей природы». Когда на Западе приписывали стремлению России – признать полную независимость Греческого королевства от Турции – прямо противоположные цели и призывали Англию и Францию защитить свободу Греции от этого «Северного государства», поэт писал немецкому корреспонденту: «Что партия, враждебная всему доброму и честному в Природе Человека, попыталась всеми возможными способами, *per fas* и *per fas*, силой и хитростью, соблюдением договоров и нарушением их, погубить несчастную Грецию – это понятно, ибо это было в ее интересах, а ведь известно, что интерес, самый низменный, самый гнусный интерес – единственное правило, единственный двигатель этой партии. Но то, что обманутый в своих расчетах, парализованный Высшей Силой в своих замыслах, отчаявшийся доконать свою жертву убийца пытается теперь прикинуться ее покровителем с тем, чтобы выдать истинного покровителя за убийцу, вот это уже слишком...».

То, что Тютчеву казалось «слишком», стало едва ли не нормой мировой политики наших дней. Уж чересчур гнусны и низменны оказываются интересы и все меньше партий, не враждебных «доброму и честному в Природе Человека». А отсюда возрастающая роль идеологических дизайнеров

и имиджмейкеров, так сказать, постановщиков сцены, чья задача может состоять и нередко состоит в том, чтобы с помощью информационных манипуляций, двойных стандартов пропаганды демократии, удушающих в объятиях кредитов и т. д. и т. п. «упаковать» убийцу в покровителя, выдать захватчика за защитника в долгосрочной геополитической игре передела мира и перераспределения его ресурсов, в «исторической борьбе» Христианства и Революции.

Актуальной, но недостаточно осмысленной остается критика Тютчевым – на примере труда маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году» – представления о ней как империи зла. Поэт определял пребывающие неизменными механизмы формирования такого образа, самую усеченно-памфлетную, «романическую» методологию, выделяющую из многоликой и противоречивой социально-исторической действительности «живописные» факты, отрывающую их от целостного контекста, направляющую на них яркий луч света и выдающую их за полноту картины и истины. Эта методология (вообще свойственная разного рода «художникам», риторам, ораторам, идеологам, политикам, пропагандистам) отличает книгу французского путешественника, в обзор которой, по словам Герцена, попала лишь треть русской жизни. С точностью отдельных наблюдений в этой одной трети, касающихся аристократических придворных и чиновничьих кругов или бездумной подражательности Западу, соглашались Николай I, А. Х. Бенкендорф, В. А. Жуковский, М. П. Погодин, П. А. Вяземский и многие другие читатели «России в 1839 году», в том числе Тютчев. Но Тютчев же одновременно первым уловил «водевильный» подход к России в «книге господина де Кюстина», который, не зная русского языка, истории, литературы и культуры, наспех проезжал большие расстояния, избегал разговоров с представителями разных сословий, неточно излагал факты, но при этом распространял узкий круг сведений и впечатлений на огромный масштаб страны, отождествляя «фасадность» придворного окружения с сущностью всей нации, превращал повторяющиеся скороспелые суждения в метафорические и категорические глобальные обобщения. Например, в такие: Россия – «пустыня без покоя и тюрьма без досуга», «государство, где нет никакого места счастью», она «возникла лишь вчера, и история ее богата лишь одними посулами», а «единственное достоинство русских – покорность и подражание», они – «скопище тел без души». Более того, «русская цивилизация еще так близка к своему истоку, что походит на варварство. Россия – не более чем сообщество завоевателей, сила ее не в мышлении, а в умении сражаться, то есть в хитрости и жестокости (...) Рим и весь католический мир не имеют большего и опаснейшего врага, нежели император российский».

Подобные умозаключения А. де Кюстину диктовало не стремление к полноте истины, а, напротив, своеобразное мифотворчество, связанное с «перевариванием» западных идеологических стереотипов и страхов, достоверных и недостоверных сведений о стране «северных варваров» из различных газет и журналов, бесед, анекдотов, слухов и т. п. Тютчев был непосредственным свидетелем роста антирусских настроений в прессе Европы 30–40-х годов XIX в. и первым выступил против искусственного и нарочитого создания из России образа врага, превращения ее в «пугало» и «людоеда». По словам немецкого исследователя Д. Гро, весь XIX в. на Западе шла «идеологическая борьба против России под девизом борьбы с деспотией, развития против застоя, культуры с варварством». Рост могущества и влияния российской державы после войны с Наполеоном провоцировал в статьях и книгах европейских политиков и публицистов изображения страшного «захватчика», «тирана», «петербургского чудовища», «жестокого татарина», какими нередко представлялись русские цари и их подданные. Английские политики, например, во многом использовали воображаемую «русскую угрозу» для дальнейшего расширения своих колониальных владений под лозунгом «защиты» их безопасности. Влиятельный член палаты общин банкир Т. Этвуд заявлял, что «пройдет немного времени (...) и эти варвары научатся пользоваться мечем, штыком и мушкетом почти с тем же искусством, что и цивилизованные». Следовательно, необходимо не мешкать, а объявить войну России, «подняв против нее Персию, с одной стороны, Турцию – с другой, Польша не останется в стороне, и Россия рассыплется, как глиняный горшок».

Общеввропейские антирусские настроения усиливались в Германии под влиянием внедрявшегося в общественное сознание жупела «панславизма», не имевшего под собой никаких оснований. На самом деле, несмотря на симпатии к России, у деятелей славянских национальных движений в 1830–1840 гг. не было никаких политических программ объединения. Более того, некоторые из них предпочитали прямо противоположную идею – австрославизма, а правительство Николая I, строго придерживаясь легитимистских принципов Священного союза и европейского статус-кво, пресекало внутри страны всякие славянофильские попытки возбуждать интерес к национально-освободительным и объединительным устремлениям славянских народов. Поэтому в контексте мнимого «панславизма» происходило вполне реальное усиление пангерманизма, варварское развитие которого было предсказано Тютчевым.

Во Франции же примером распространенных публичных представлений о России может служить ее своеобразная история – «Драматическая,

живописная и карикатурная история Святой Руси» (Париж, 1854), иллюстрированная Г. Доре и наполненная картинами нагаек, кнутов, кровавых следов от пыток, лежащих «пачками» на карточных столах рабов, которых проигрывают и выигрывают их хозяева... О том, чем парижская пресса питала не только политические умы, но и поэтическое воображение, можно судить по стихам В. Гюго «Карта Европы»:

О русские! Народ, бредущий в тундре снежной,
В Санкт-Петербурге – раб, раб – в тундре безнадежной,
Сам полюс для него стал черною тюрьмой;
Россия и Сибирь, – о царь! тиран кровавый! -
Два края скорбные чудовищной державы:
Один – Насилие, Отчаянье – другой!

Имея в виду подобные представления, Герцен сожалел о том, что некому подать голос в защиту русского народа. Тютчев не только стал таким голосом и подчеркнул использование усеченно-гипертрофированного образа «варварской» и «деспотичной» России в идеологических и политических целях, но и противопоставил манипулятивно-имиджевому подходу «длинную» и «объемную» методологию, полноту исторического знания и его соответствующую религиозно-философскую интерпретацию. Это противопоставление обретает ныне все более острую актуальность, поскольку изощренность и хитроумность современных политических технологий порою скрывают оставшиеся неизменными цели и смыслы, средства и приемы. Идеологическое мифотворчество, принимаемое за исторический анализ, было широко использовано в период холодной войны и активизировано в настоящее время. «Страна кнута» превращалась в «империю зла», а методы формирования «укороченных» и «однобоких» представлений, необходимого сокращения, группировки, высвечивания и подачи фактов оставались и остаются прежними, поскольку неизменны законы воображения, впечатляемости и восприимчивости человеческой природы. А потому уроки тютчевской пронительности и прозорливости трудно переоценить и в этом отношении.

Необходимо отметить первенство поэта в определении нигилистической роли части интеллигенции, предвосхитившего логику и смысл выступлений на данную тему у авторов известных сборников «Вехи» и «Из глубины». В них речь идет о нигилистическом морализме и религии человекобожия («самовластия человеческого Я» в терминологии у Тютчева) у не обладавшей серьезным историческим опытом и знанием интеллигенции, отбросившей христианство и поставившей свой ограниченный разум на место Провидения, искавшей вслед за просветителями

источники царящего в мире зла во внешнем неустройстве человеческого общества и соответственно утопически уповавшей на социальные революции и реформы учреждений. В статье «О путях и задачах русской интеллигенции» П. И. Новгородцев заключал: «Мы должны будем сказать, что основным проявлением интеллигентского сознания, приводящим его к крушению, является рационалистический утопизм, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от объективных начал истории, от органических основ общественного порядка, от животворящих святынь народного бытия. Если высшей основой и святыней жизни является религия, то есть связь человека с Богом, связь личного сознания с объективным и всеобщим законом добра, как с законом Божиим, то рационалистический утопизм есть отрицание этой связи, есть отпадение или отщепенство человеческого разума от разума Божественного. И в этом смысле кризис интеллигентского сознания есть не русское только, а всемирно-историческое явление. Поскольку разум человеческий, увлекаясь силою своего движения, приходит к самоуверенному сознанию, что он может перестроить жизнь по-своему и силою человеческой мысли привести ее к безусловному совершенству, он впадает в утопизм, в безрелигиозное отщепенство и самопревозношение (...) Когда, увлекаясь своим полетом, мысль человеческая отрывается от своих жизненных корней, когда она стремится сама из себя воссоздать всю действительность, заменив ее органические законы своими отвлеченными требованиями, тогда вместо того, чтобы быть силой содержательной и прогрессивной, она становится началом разрушительным и революционным».

В этой цитате, отражающей основные выводы упомянутых сборников, на свой лад заключены и высказанные прежде тютчевские мысли о гордом самообожании человеческого разума, об антихристианском рационализме, об отупевшем от рассудочных силлогизмов уме, пытающемся вместить весь объем исторической жизни и всю полноту действительности в прокрустово рационалистическое ложе искусственных теорий, «прогрессивных» идей и взыскуемых надежд. Поэт вместе со славянофилами одним из первых подмечает всемирно-исторический кризис просветительского интеллигентского сознания, стремящегося уложить самобытную жизнь разных народов в общие унифицирующие схемы. Представителей такого сознания он называет «книжниками», «идеологами», «странным народцем», лишенным исторических корней и связей, религиозно-метафизических обоснований и целостного масштаба бытия в осмыслении происходящего, но становящимся на Западе и в России активной социально-политической силой и исходящим в реформаторских устремлениях из собственного «гуманистического» и «научного» понимания жизни.

Тютчев прозорливо раскрывает парадоксальность нового социального феномена, «избранного народа Революции», миражно оторванного во всепоглощающем пристрастии к идеологической и политической ангажированности от фундаментальных проблем человеческого бытия и истории и одновременно обретающего огромную мощь внушающего влияния на умы и воображение людей. Он находит в рационалистическом подходе к жизни, в «книжном разуме», интеллигентской идеологии иррациональную отвлеченность от антропологических корней и исторических противоречий и метаморфоз и соответственно – неадекватность в постижении всей полноты, сложности и непредсказуемости действительности. Отсюда, по его убеждению, закономерный утопизм агрессивного рационализма, неизбежные расхождения между «либеральным мнением» и «реальностью фактов», между тем что планируется и тем что получается на самом деле.

Поэт обнаруживает у «книжников» «отсутствие чувства реальности» и находит «действительное сродство между утопией и Революцией». Это сродство заключается в том, что радикал-реформаторы во «внешних» проектах и практических действиях по изменению общественно-политической и государственной действительности не учитывают «внутренних» сил испорченной и несовершенной человеческой природы, на свой лад формирующих и искажающих их рациональные теории. Несовпадение между «диалектикой чистого разума» и «эмбриогенией жизни», расхождение книжных революционных идей с их реальными последующими воплощениями остро переживались Герценом: «... мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслью, теорией, как оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 года – биржевой оборот».

К такому же выводу и почти в тех же словах пришёл и Тютчев, когда осознал «полное поражение, очевидное и бесповоротное, того, что казалось самим Разумом, Разумом по преимуществу, Мудростью, Наукой, человеческой предусмотрительностью».

4

Поэт констатировал «свойство человеческой природы» – питаться иллюзиями и выдумками собственного рассудка, и потому «люди изрядно глупы, а мир нелеп»; «сверхъестественное» (в смысле не Божественного Провидения, а дьявольского наваждения, герценовского «демонического начала» или леонтьевской «незримой богини») через низшие силы человеческой души и страсти проникает в дела мира сего. Тютчева поражала укороченность и бессилие разума по отношению к полноте многомерной

и непредсказуемой действительности, в которой, как течением реки, сносятся книзу и искажаются самые благородные помыслы и рациональные расчеты. «В обычное время ужасная реальность жизни позволяет мысли свободно резвиться вокруг себя, и, когда та полна уверенности в своей безопасности и силе, эта реальность вдруг пробуждается и сокрушает ее одним взмахом своей лапы». Подобные диспропорции вызывают в его сознании образы океана бытия и теряющегося в нем маленького островка «человеческого муравейника» или приводят к выводу о «жалком разуме, признающем лишь то, что ему понятно, то есть ничего». Неутешительный вывод поэта можно пояснить высказываниями двух персонажей Достоевского, выражающих выстраданное убеждение их создателя. Герой «Записок из подполья» утверждает, что рассудок захватывает только одну грань жизни и не обнимает всей неохватной совокупности ее проявлений, «и с рассудком и со всеми почесываниями... Рассудок знает только то, что успел узнать (иногда, пожалуй, и никогда не узнает, это хоть и не утешение, но отчего же этого не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно...». Ему как бы вторит Разумихин из «Преступления и наказания», критикующий «научную» идею первенствующей роли экономического благополучия в социалистическом (то же и в капиталистическом) фаланстере: «С одной логикой нельзя через натуру перескочить! Логика предугадает три случая, а их миллион! Отрезать весь миллион и все на один вопрос о комфорте свести! Самое легкое разрешение задачи! Соблазнительно ясно, и думать не надо! Главное – думать не надо! Вся жизненная тайна на двух печатных листках умещается!» В результате рассудочные теории взыскующей прогресса интеллигенции драматически приводят к неразличению добра и зла и тотальному безумию, ярко изображенному в «Преступлении и наказании». Раскольникову снятся «какие-то новые трихины», «духи, одаренные умом и волей» и вселившиеся в человеческие души: «Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали».

И для Тютчева ничтожность таких основных инструментов разума, как рассудок или логика, заключалась в их несоответствии жизненной тайне, полноте живой природы и подлинной реальности, неспособности определить, оценить, охарактеризовать и предсказать свою «невидимую» сращенность с «темной основой нашей природы» и зависимость от скрытых страстей и комплексов, от бессознательных «почесываний» и прихотливых движений

свободной воли человека, опрокидывающих своей «лапой» теоретические комбинации «правильных» идей и «научных» теорий социально-государственного развития. И «разум угасает», писал Тютчев, при очевидной нелепости, когда, например, «жалкие посредственности, самые худшие, самые отсталые из всего класса ученики, эти люди, стоящие настолько ниже даже нашего собственного, кстати очень невысокого уровня, эти выродки находятся и удерживаются во главе страны, а обстоятельства таковы, что нет у нас достаточно сил, чтобы их прогнать (...) Это страшная проблема, и разрешение ее, истинное и в полной мере разумное, боюсь, находится вне наших пространных рассуждений. Есть одно несомненное обстоятельство, но до сих пор оно еще недостаточно исследовано... Оно заключается в том, что паразитические элементы органически присущи святой Руси... Это нечто такое в организме, что существует за его счет, но при этом живет своей собственной жизнью, логической, последовательной и, так сказать, нормальной в своем пагубно разрушительном действии. И это происходит не только вследствие недоразумения, невежества, глупости, неправильного понимания или суждения. Корень этого явления глубже и еще неизвестно, докуда он доходит».

Вот бы и докопаться С. Г. Бочарову с помощью критического анализа (вместо оценочных суждений и вопросительных деклараций) до корня «страшной проблемы» и ее различных воплощений в увлечениях западными революционными теориями и практиками в глубоко православной стране, в метаморфозах превращения христианской империи в советскую, в противоречивых судьбах славянского единства и т. п. А заодно и проблемно заострить воспроизведенную в перестроечное время модель «Бесов» (закономерное перерастание через ведущие силы и свойства «темной основы нашей природы» «чистого» западничества и либерализма в «нечистый» нигилизм и терроризм). Тогда бы мы внятнее отнесли к «нормальному» и «логическому», а не к «глупому» и «недоразумительному» развитию событий, условно говоря, — от гуманиста и правозащитника А. С. Сахарова к провозглашенным новыми Столыпинскими реформаторам (какие они в классе ученики, с их унаследованным вульгарным материализмом и панэкономическим кругозором, тоже было бы не лишним уточнить), а затем к олигархам и уголовникам. Тем более что сам Тютчев дает универсальный ключ к рассмотрению подобных перерождений, обозначив возможный постхристианский контекст и иудин дух развития отрекшегося от Христа человека и человечества, когда, как отмечалось выше, совершается «роковая последовательность отрицания», а самозванный разум — «отшепец» разбивает и собственный кумир, приходя к необходимости обоготворения плоти и порабощения ею.

Вот бы и задуматься вслед за Тютчевым над тем, как в условиях оскудения веры и овеществления духа, «призвания к низости» и «болезненного неистовства» индивидуалистического принципа «злая ирония истории» («трихины», «демоническое начало», «незримая богиня» в терминах Достоевского, Герцена и К. Н. Леонтьева), а на самом деле «темная основа нашей природы» работает не только с проектами Тютчева (к ним мы еще обратимся), но и с ценностями современной цивилизации, как выдавливающие из себя по капле раба «младореформаторы» оказываются в новом рабстве у мамоны и обоготворенной плоти. Это тем более важно, что нынешние властители дум почти с религиозным трепетом твердят о правовом государстве, демократии или рынке и отказываются видеть в данных понятиях и явлениях не только оборотные, но и даже очевидно противоречивые стороны, не задумываясь о неизбежных и естественных, «нормальных» и «логических» в лоне обозначенного Тютчевым контекста последствиях общего хода жизни, не возвышающего и одухотворяющего, а все более принижающего и примитивизирующего основные мотивации человеческого поведения и деятельности. В пылу неопитского первооткрывательства и наивно-пристрастной идеализации ценностных координат «цивилизованного общества» за бортом сознания оказываются те процессы, которые по-своему формируют и обрабатывают духовно-психологический мир человека, укореняют его волю в низших этажах жизни, упрочивают и утончают своекорыстие, «исключительный эгоизм» нашей природы в рамках денежного абсолютизма, воинствующего экономизма, юридического реализма и сциентизма. В лучшем случае из уст сегодняшних государственных мужей, политиков и вслед за ними деятелей литературы и искусства можно услышать изредка охлаждающие слепой восторг коррективы – слова о том, что юридические гарантии несовершенны, но лучшего люди не придумали, что в демократических институтах достаточно зла, но зла наименьшего.

Однако при таком количественном подходе забывается и не берется в расчет, что и наименьшее зло не может давать добрых всходов, способно в определенных обстоятельствах к неограниченному росту и ежесекундно творит условия, в которых формальное равенство оборачивается реальным неравенством, закон обрастает двойными стандартами, богатство порождает нищету, мир готовит войну и слышится, говоря словами Чаадаева, «треск машины» бытия. И в этом отношении и процветающий терроризм, и активность тоталитарных сект, и коррупционный вал, и двойные стандарты, и увеличение числа самоубийств и наркоманов, и рост фашистских настроений, и войны в центре Европы, и многое подобное на Западе не является случайным и неожиданным, а оказывается вполне

«нормальным» и «логичным» результатом обозначенных Тютчевым магистральных нисходящих тенденций – оскудения веры и овеществления духа, дехристианизации общественной жизни, сплошной материализации и эгоизации человеческих желаний. И никакие дружественные договоры и «новые порядки» не способны предотвратить катастрофу, если сохраняется «низкое» состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает все новые материальные интересы и соответственно требует скрытого разнообразия всевозможных захватов. И тем самым мирное время технических и иных бескровных революций, если оно не способствует преобразению и просветлению эгоцентрических начал человеческой деятельности, накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы. Ведь смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, технологические успехи или законодательные усовершенствования, экономический рост или создание рабочих мест, декларации «нового мышления» или благие призывы к мирному сосуществованию без оценки реального качества сопутствующего им человеческого содержания ничего не значат, навевают «оптический обман» и лишь запутывают умы (хотели как лучше). В действительности же все зависит от фактического состояния «внутреннего» человека, от своеобразия его побудительных принципов и направления воли, от степени влияния на него алчности, зависти, тщеславия, властных амбиций или капризов обоготворенной плоти (получается как всегда) и от способности противостоять им (получится как хотелось), выйдя из дехристианизирующего контекста Иуды. «Под громким вращением общественных колес, – заключал И. В. Киреевский, – таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все».

Мы еще вернемся к этому выводу, являющемуся важнейшим методологическим принципом (его значение подчеркнуто в одной из недавних новомирских статей) и словно служащему Тютчеву подспорьем для ответов на вопрошания С. Г. Бочарова о природе «оптического обмана» и революционных метаморфоз, о судьбах «Русской звезды» и славянства. Именно духовное состояние общества, усиление или, напротив, ослабление нравственной пружины, преобразование или, наоборот, укрепление «темной основы нашей природы», конкретное наполнение человеческих душ и реальные мотивы поведения, а не красивые абстрактные формулы и формальные общественные механизмы всегда служили не только И. В. Киреевскому или Тютчеву, но и другим наиболее глубоким представителям отечественной культуры (не соблазненным «прогрессистскими» идеями) истинным критерием оценки как действительного положения дел в современности, так и возможных перспектив развития человека и творимой им истории.

Это особое методологическое внимание (столь нехарактерное для сегодняшнего дня) к подспудной сращенности людей и идей, к зависимости «внешнего» от «внутреннего» должно, казалось бы, и нас подвигнуть к тому, чтобы обратиться к по видимости простым, а на самом деле к не замечаемым в своей фундаментальной актуальности вопросам, проистекающим, например, из заочной дискуссии между Тютчевым и Белинским (естественным образом сложившейся из-за разности их «консервативного» и «прогрессивного» мышления и помимо их воли). Умиравший от чахотки критик совершал ежедневные прогулки к вокзалу строившейся Николаевской железной дороги и с нетерпением ожидал завершения работ, надеясь на капиталистическое развитие страны в деле созидания гражданского общества и нравственного совершенствования его членов. Белинский думал, что железные дороги победят тройку, просвещение одолеет невежество, а «лучшая, то есть образованная часть общества», следящая «за успехами наук и искусств в Европе», выведет Россию на передовые позиции социальных отношений. Когда через несколько лет после кончины Белинского Николаевская дорога была сооружена и Москва приблизилась к Петербургу на пятнадцать часов езды, Тютчев, признавая удобства такого вида передвижения, в письме С. С. Уварову от 20 августа 1851 г. озадачивался и совсем иными («внутренними») вопросами, нежели те, что волновали ревнителя «внешнего» образования и просвещения. Он утверждал, что материальное единство без духовного приводит к результатам, противоположным искомым чаяниям. «Доказательством может служить то, что происходит сейчас на Западе. По мере того как расстояния сокращаются, умы все более и более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы – уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставит их лицом к лицу друг с другом. Это все равно, что чесать раздраженное место для того, чтобы успокоить раздражение...».

Со времен Тютчева расстояния многократно сократились, а раздражения в той же степени умножились. «Внешнее» же сближение людей сопровождается ростом их «внутреннего» уединения и отчуждения. Но мы все еще продолжаем на свой лад воспроизводить старую и давно уже разоблаченную самой историей схему зависимости человека от среды, уповаем на «внешние» достижения очередных инновационных революций и технологий, меняем местами главное и второстепенное, принимаем материальные средства человеческого существования за его высшую цель, заслоняясь от «внутреннего» рассмотрения конкретного душевного содержания и реального состояния сознания современных индивидуумов, с их «почесываниями» и «неистовствами», разговорами

о формальных преимуществах тех или иных социальных учреждений и механизмов или абстрактными причитаниями о демократии, общечеловеческих ценностях, рыночных отношениях, правовом государстве и т. д. и т. п. Так называемые «эмпирики» и «прагматики» уповают на передовые технологии, хитроумную расчетливость и пассионарную успешность, оставляя в стороне «внутреннее» содержание общего хода жизни, имеющего в своей основе не дружбу, любовь и согласие, а конкуренцию, соперничество и вражду, не пресекающего, а распаляющего и утончающего действия восьми «главных страстей», или «духов зла» (гордости, тщеславия, сребролюбия, чревоугодия, блуда, уныния, печали, гнева). В результате возникают как бы неожиданные парадоксы, а на самом деле естественные и неизбежные, «нормальные» и «логические» следствия, когда незаметно дискредитируются гуманистические и демократические лозунги, под угрозой оказываются и собственные тактические расчеты реформаторов, и права человека, разум оборачивается безумием, а новое мышление чревато новым варварством.

Обозначенная Тютчевым парадигма обоготворения плоти в обезбоженной цивилизации с ее предрасположенностью к бестиализации и варваризации подчеркнута М. М. Бахтиным в «Философии поступка»: «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты (...) Это и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта». Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных целей порабощает человека низшими силами всепоглощающей корысти, иссушает высшие силы благородства и подлинной свободы (чести, достоинства, совести, милосердия, самопожертвования и др.), которые превращаются в условную шелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической природы и циничных расчетов, а также «зверит» душу. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда незримо действует идея естественного отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре закона и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей, множатся оболъщения мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначалия и чувственности. На такой темной и злой основе своекорыстия политика, идеология и социальная жизнь всегда порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на нехристианских принципах, в какие бы

человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы» власти, богатства и наслаждений, очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и низменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решетки эгоистической тюрьмы к душе ближнего.

Тютчевская парадигма и входящие в нее оценки состояния человеческого сознания в стадии дехристианизирующейся цивилизации не вмещаются в одномерное представление о ней отечественных реформаторов, в очередной раз на переходном этапе привязавших свою мысль, говоря словами поэта, к «хвосту Запада». Тютчев был убежденным противником бессознательных заимствований с Запада, перенесения на русскую почву европейских учреждений и институтов без критического анализа перспектив их «внутреннего» человеческого измерения и нисходящего развития. По его убеждению, Россия как христианская империя (об этой парадигме речь пойдет ниже) «самим фактом своего существования отрицает будущее Запада», а потому для правильной ориентации в историческом процессе необходимо было «только оставаться там, где нас поставила судьба. Но таково роковое стечение обстоятельств, вот уже несколько поколений отягощающих наши умы, что вместо сохранения у нашей мысли относительно Европы естественно данной ей точки опоры мы ее волей-неволей привязали, так сказать, к хвосту Запада». Поэт неоднократно размышлял о сложившейся в результате неспособности «различать наше Я от нашего не Я», о «жалком воспитании» интеллигенции и правящих классов, увлекшихся «ложным направлением» подражания Западу: «... и именно потому, что это отклонение началось в столь отдаленном прошлом и теперь так глубоко, я и полагаю, что возвращение на верный путь будет сопряжено с долгими и весьма жестокими испытаниями».

С. Г. Бочаров риторически вопрошает, что сказал бы Тютчев, «увидев собственный народ плагиатором тех идей и утопий, которые он полагал судьбой европейских народов?». Так он же об этом достаточно много говорил и проблемно заострял, словно отвечая и на другие вопрошания и недоумения рецензента и бросая вместо него «критический взгляд» на разрыхляемую русским европейничанием почву христианской империи для более приспособленного построения одной из разновидностей Вавилонской башни, обернувшегося котлованом. Надо только обратить на это внимание, хотя бы и без проблемного заострения.

Долгие и жестокие испытания, которые предсказал Тютчев и которые воплотились не только в событиях 1905–1907 и 1917 гг., но и длятся до сих пор в исторической борьбе Христианства и Революции, должны

явиться, по его мнению, следствием двустороннего и взаимосвязанного процесса – «внутреннего» ослабления естественно данной России точки опоры христианской империи и утраты «сознания своего единственного исторического значения» (непонятно, к какой сознательности, апеллируя к Тютчеву, призывает рецензент, но поэт говорил именно об этой – без нее страна и государство обречены на гибель), с одной стороны, и некритическим увлечением западными идеями и ценностями – с другой.

Действительно, усвоение плодов европейского просвещения на русской почве надолго стало и остается огромной проблемой для свободного и самостоятельного развития России. Совершенно необходимые для успешного роста и могущества России заимствования (нужные и теперь) в области экономики, науки и техники при Петре I сопровождались вовсе не обязательным ученическим их абсолютизированием, уничтожением православных традиций, усилением деспотических черт в самодержавии, стеснением народной жизни. В конечном итоге Европа стала для России, как ни для какой другой нации, источником не только приемов и методов внешнего прогресса, но и жизненных целей и задач. Между тем каждый народ является особенной, естественно сложившейся личностью, неповторимое лицо, деятельную основу и плодотворную силу которой составляют выработанные веками духовные ценности, лучшие национальные традиции, созданные в процессе народного творчества формы государственного правления и организации общественной жизни. На таком фоне отсутствие внимания к главным конфессиональным, духовным и культурным различиям между Россией и Европой, к принципиальным особенностям их исторического формирования и развития было чревато непредсказуемыми последствиями, химерическим сочетанием разнокоренных традиций, болезненным раздвоением народной личности, взаимным отчуждением разных сословий, забвением духовной сущности родной земли и ее истории. Собственные традиции, нравственные уроки и исторические противоречия забывались настолько, что их приходилось потом открывать, как Колумбу Америку. Именно так, как известно, воспринималась после публикации карамзинская «История государства Российского».

В тютчевское время «старая» Россия, охваченная «новыми» веяниями европейских начал, в очередной раз оказалась на распутье, на границе двух миров, когда подспудное, не всегда выходящее на поверхность общественной жизни противостояние Христианства и Революции в форме борьбы между самобытным развитием и подражательным заимствованием часто создавало ситуацию выбора между «своим» и «чужим», самодержавием и конституционализмом, эволюционными и революционными

методами правления. По словам СМ. Соловьева, нужно было выдержать первый напор революционного Запада, его порывистых движений вперед и соответствующих реакций – столь же рьяных отступлений назад. Для решения подобных задач требовались колоссальная духовная энергия и твердые убеждения, глубокое знание собственной истории и живое единство мудрой, волевой и ответственной личности монарха с жизнью всех сословий страны, понимание стратегических перспектив развития человечества «с Богом» или «без Бога», для чего необходимо было трезво-сознательное отношение к новым тенденциям и такое же «различение нашего Я от нашего не Я». Однако «дух времени» никак не располагал к подобным подходам. После антинаполеоновской кампании, когда словно вторично было прорублено окно в Европу, разнообразию мечтательных идеалов и невразумительных идей, казалось, не было предела, а «роковое стечение обстоятельств» все чаще сочеталось с усвоением элементов «роковой последовательности отрицания». На «хвосте Запада» приносились и вновь оживлялись пристрастия недавнего времени, веяния материализма, деизма, республиканизма, вольтерьянства, причудливо окрашивавшиеся интересом к мистицизму и католицизму, а позднее и к социализму, коммунизму, анархизму. По замечанию А. Н. Пыпина, русским обществом овладели отголоски «европейского брожения» – от крайнего пиетизма до крайнего политического свободомыслия.

Среди таких отголосков можно отметить увлеченность декабристов республиканскими учреждениями, которые они в теории механически переносили на русскую почву, стремились «пересадить Францию в Россию». Отвлеченность и умозрительность такого перенесения заключались главным образом в том, что оно осуществлялось без соотнесенности с историческим прошлым и национальными традициями, веками формировавшими духовные ценности, психологический и бытовой уклад жизни. «Ученическое» и «подражательное» отождествление «великих истин» свободы, равенства, личного достоинства с деятельностью «чистого» разума, с демократическим правлением, упорядоченным законодательством, успехами внешнего просвещения вступило в противоречие с их благородными намерениями, поскольку в стратегической перспективе открывало дорогу развитию далеких от благородства меркантильных эгоистических отношений, возрастающей нивелировке народов и культур, снижению духовных запросов личности, диктатуре денежного мешка. Так, ведущий идеолог декабризма Н. И. Тургенев связывал «усовершенствование системы представительства народного» с «усовершенствованием системы кредитной», поскольку «век кредита наступает для всей Европы». Однако он реально представлял скрытую порочную основу

всех подобных прогрессивных новаций («новейшие народы идут к счастью грязною дорогою» выгод эгоизма и корысти), но не делал должных выводов о социально-антропологических процессах на грязной дороге, об усилении «темной основы нашей природы», возрастании возможности новых войн за переделы рынков и т. д.

Данные выводы, весьма актуальные и в нынешнее время, делали другие представители отечественной культуры, сохранившие христианское мировоззрение и объективно находившиеся в тютчевской парадигме, что давало своеобразный иерархический ключ к пониманию возможных результатов, вытекающих из глубинного исследования тесной пульсирующей взаимосвязи между «психологией» и «историей». Говоря об искусстве Пушкина, Л. Н. Толстой заключал: «Область поэзии бесконечна, как жизнь; но все предметы поэзии предвечно распределены по известной иерархии и смешение низших с высшими, или принятие низшего за высший есть один из камней преткновения. У великих поэтов, у Пушкина, эта гармоническая правильность распределения предметов доведена до совершенства». Сказанное о художественном творчестве может быть методологически отнесено и ко всей жизни в целом. Сейчас, когда иерархическая вертикаль перевернута, а низшее не только смешивается с высшим, но первое агрессивно принимается за второе, духовный и мыслительный опыт Тютчева и его единомышленников, основанный на стремлении соблюсти в бесконечном поле всего бытия «предвечную иерархию» и «гармоническую правильность распределения предметов», как нельзя более насущен. Было бы полезным задуматься над тем, что, например, Пушкин понимал под «неумолимым эгоизмом» и «нестерпимым тиранством» демократии, подавляющим «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души; Гоголь – под «пустым призраком» цивилизации, скрывающей беспросветную пошлость и вселенскую скуку; Чаадаев – под «плачевной золотой посредственностью» мещанства, уничтожающего духовные дары человека. Все еще не западают в сознание современного интеллектуала размышление К. Н. Леонтьева о «либерально-эгалитарном прогрессе», приводящем самобытные культуры ко всемирному примитивному образу, и о «среднем европейце» как «орудии всемирного разрушения», или В. В. Розанова о цене обращения с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации – страшном, но мощном исходе понижения психического уровня человека. Удивительно, но в общем-то закономерно, что какая-то внутренняя цензура или атрофия соответствующего восприятия не позволяют сегодняшним реформаторам хоть как-то обсудить и идеи крупнейшего западного социолога русского происхождения П. А. Сорокина, который, подобно Тютчеву, также видел единственно спасительный

выход из тупиков натурализма и антропоцентризма в теоцентрическом жизнепонимании. Если труды другого известного социолога, М. Вебера, раскрывающие «дух капитализма» и результаты «протестантской этики», периодически обсуждаются в печати, то книга Сорокина «Человек, цивилизация, общество» (М., 1992) осталась невостребованной. Автор акцентирует внимание на том, что противостояние демократии и тоталитаризма, свободы и деспотизма, капитализма и коммунизма, интернационализма и национализма не составляет центральной проблемы нашего времени. Текущие популярные темы, постоянно освещаемые государственными деятелями и политиками, профессорами и министрами, предпринимателями и журналистами, – всего лишь производные и побочные ответвления главного вопроса: преодоление основных принципов «чувственного общества», освобожденного от Бога и релятивизирующего в гедонизме и утилитаризме все высшие ценности и нравственные императивы («истинно все, что полезно; допустимо все, что выгодно»), в решительном повороте к идеациональной культуре, основанной на «принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности».

5

Приведенные в рамках тютчевской парадигмы выводы и оценки «всей современной мысли после ее разрыва с Церковью» и соответственно стадии цивилизации, в хвост которой мы столь усиленно, сколь бездумно пристраиваемся, игнорируются нами сегодня, но унаследованы и все чаще повторяются западными аналитиками, авторитет которых важен не только по существу разбираемых проблем, но и в своеобразном историко-психологическом отношении. Говоря о сложном, опосредованном западной традицией (по Тютчеву «жалким воспанием») восприятию собственных духовных достояний, И. В. Киреевский отмечал: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, что теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем».

Сказанное Киреевским о православии остается верным и применительно ко многим обсуждаемым вопросам. Учитывая навыки такого «ученического» и «подобострастного» (что скажет заграничная княгиня Марья Алексеевна) сознания, будет нелишним привести ряд суждений

западных мыслителей, словно идущих вслед за обозначенной Тютчевым и цитировавшимися русскими писателями логикой. Многие из них, подобно Т. Адорно или А. Тойнби, Г. Маркузе или Х. Ортеге-и-Гассету, размышляют о примитивной стандартизации межличностных отношений в «индустриальном обществе», о губительном снижении и нивелировке вкусов и потребностей «одномерного человека», предпочитающего подлинной духовной жизни обладание материальными вещами, променивающего «быть» на «иметь». Современный человек, отмечает Э. Фромм, отчуждается от самого себя, ближнего и природы, превращая собственные знания и умения, всю личность целиком в товар и капитал, благодаря которому он должен получить максимально возможную прибыль с учетом положения в обществе и рыночной конъюнктуры: «в жизни нет никаких целей, кроме движения, никаких принципов, кроме принципов справедливого обмена, никакого удовлетворения, кроме удовлетворения в потреблении».

Как бы дополняя вывод Фромма, О. Шпенглер указывает на то, что опошилось само время, стали привычными и даже привлекательными дурные манеры парламентов, нечистоплотные сделки для легкой наживы, примитивные вкусы в культуре: «Само строение общества должно быть выровнено до уровня черни. И да воцарится всеобщее равенство: всему надлежит быть одинаково пошлым. Одинаково делать деньги и транжирить их на одинаковые удовольствия... большее и не надо, большее и не лезет в голову».

Катастрофические последствия такого мировоззрения, когда «большее не лезет в голову», взволновали и папу Иоанна Павла II, заговорившего в одной из последних речей о тоталитаризме потребления, наживы и прибыли. А широко известный американский политолог З. Бжезинский, еще недавно прилагавший немалые усилия на «шахматной доске» политики для гегемонии США в противостоянии с СССР, ныне озабочен не только ослаблением России, но и в книге с характерным названием «Вне контроля. Глобальная смута на пороге XXI века» с апокалиптическими интонациями пишет, что идеалы личности как тотального потребителя составляют суть нравственного и жизненного кризиса на Западе, провоцируют процессы разрушения культуры и разложения общества: «Западный человек сверхозабочен собственным материальным и чувственным удовлетворением и становится все более неспособным к моральному самоограничению. Но если мы на деле окажемся неспособными к самоограничению на основе четких нравственных критериев, под вопрос будет поставлено само наше выживание».

Советник президентов Никсона и Рейгана, кандидат в президенты от Республиканской партии на выборах 1992 и 1996 гг. и автор книги

с характерным названием «Смерть Запада», Патрик Дж. Бьюкенен утверждает и вопрошает: «Запад умирает. Народы Запада перестали воспроизводить себя, население западных стран стремительно сокращается (...) Новый гедонизм, как представляется, не дает объяснений, зачем продолжать жить. Его первые плоды кажутся ядовитыми. Неужели эта новая культура «освобождения», которая оказалась столь привлекательной для нашей молодежи, на деле станет смертоносным канцерогеном? А если Запад задыхается в хватке «культуры смерти», как однажды выразился Папа Римский и как подтверждает статистика, последует ли западная цивилизация за ленинской империей к бесславному концу?» Далее Бьюкенен рассуждает о новом этапе и своеобразном типе Революции, начавшемся в 60-х годах минувшего столетия, когда через овладение средствами внушения идей и ценностей, образов и мнений, с помощью телевидения и искусства, образования и индустрии развлечений была затеяна «рискованная игра» с дехристианизацией культуры на основе обозначенной Тютчевым коренной альтернативы. «Подобно Люциферу и Адаму, западный человек решил, что он может послушаться Бога безо всяких последствий и сам стать Богом», пренебечь Божественным Откровением и строить жизнь по представлениям собственного разума. Исторически «подмена потусторонности посюсторонностью – та же самая сделка, которую осуществил Исаав, продавший Иакову право первородства за чечевичную похлебку. Дети просвещения стараются реализовать этот план». В результате развитие современной глобалистской экономики, свободного рынка, монетаристской финансовой политики, военных технологий, биологического медицинского знания сопровождается удалением от традиционных христианских ценностей и соответствующих духовных свойств личности к воинствующему мирскому индивидуализму, сфокусированному исключительно на своих материальных потребностях и удовольствиях. Тем самым после многих столетий к нам возвращается язычество, и «цивилизация, основанная на вере, а с нею культура и мораль отходят в прошлое и повсеместно заменяются новой верой, новой культурой, новой цивилизацией». В этом новом мире «боги рынка», деньги, власть, слава, комфорт, секс заменяют Бога Библии, спасение души, духовное совершенствование, жертвенную любовь. И все, что еще недавно считалось постыдным (прелюбодеяния, аборты, однополые браки, эвтаназия, наркотики, самоубийства и т. п.) сегодня выставляется как достижение прогрессивного человечества, а прежние добродетели становятся грехами, грехи же превращаются в пропагандируемые добродетели. «Нынешнюю доминирующую культуру правильнее называть постхристианской, или даже антихристианской, поскольку ценности, ею прославляемые, суть антитезис древнего христианского учения».

Тютчевскую «роковую последовательность отрицания» Бьюкенен обнаруживает и в массовой культуре, и в различных социальных проектах. Так Дж. Леннон, называвший себя «инстинктивным социалистом» и ставший одновременно одним из самых богатых людей на планете, осознавал себя сочинителем «новой веры», собственной версии рая – здесь и сейчас. В одном из интервью он заявлял: «Христианство обречено. Оно увянет и исчезнет. С этим даже не нужно спорить – настолько все очевидно. Я знаю, что прав, а все остальные скоро убедятся в моей правоте. Мы сейчас куда популярнее Иисуса». А Маргарет Санднер, основательница распространившего свое влияние и на Россию общества «Планирования семьи», подчеркивала: «Контроль рождаемости радикалы всячески приветствуют, поскольку он способен подорвать влияние христианской Церкви. Я с нетерпением ожидаю дня, когда человечество освободится от ярма христианства и капитализма».

Религия, настаивает Бьюкенен, есть основа любого великого государства и общества, которые саморазрушаются без нее и основанных на ней добродетелях, без ответа на вопрос о смысле жизни. В «ядовитых плодах нового гедонизма», в различных проявлениях «животных стандартов поведения» и перверсий, в отмирании института семьи и сокращении рождаемости (пустые сердца – пустые дома) он видит признаки глубочайшего упадка западной цивилизации (отмеченные, как известно, еще Тютчевым). «Смерть Запада – не предсказание, не описание того, что может произойти в некотором будущем; это диагноз, констатация, происходящего в данный момент». По его убеждению, вместе с дехристианизацией жизни образуется этическая канализация и духовная пустыня, грядет новое варварство. И преодоление «апокалипсиса культуры», считает он, невозможно на путях политики, пропитанной декадентскими ценностями. Только общественная контрреволюция и духовная борьба с этими ценностями, «перемена настроения», религиозное возрождение способны развеять «сумерки Запада», прежде чем опустится «занавес в финале сыгранной пьесы Homo Occidentalis».

К подобным выводам, как видим, приходят не С.П. Шевырев или А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев или Ф.М. Достоевский, но крупнейшие западные аналитики, которые обнаруживают определенное нигилистическое историко-антропологическое содержание во внешних моделях социально-экономического и политического развития. Однако анализ этого содержания и его последствий гниения и распада, как правило, не занимает умы отечественных публичных интеллектуалов, действующих в основном в рамках навязанной модной конъюнктуры и риторики «внешних» преобразований без «внутреннего» человека. А какой, казалось бы, материал

для размышлений и для ответа на вопрошания С. Г. Бочарова. Задаваемый им в конце статьи вопрос о возможной судьбе «Русской звезды» самым непосредственным образом связан со способностью к религиозному возрождению (по Тютчеву, «какой час дня мы переживаем в христианстве») и сопротивлению переносимым на «хвосте Запада» трихинам, духовному и физическому вырождению (здесь много внешне парадоксальных, но внутренне логичных закономерностей, например, такой: чем богаче страна, тем меньше рождаемость), дебилизации и инфантилизации человеческого сознания, его растворению в мареве «темной основы нашей природы» и в глобалистской потребительской нирване. В противном случае ответы достаточно ясны, даже в чисто демографическом (уже сейчас катастрофическом) плане, не говоря уже об остальных проблемах.

Однако именно в эту «внутреннюю» сторону политико-идеологический и позитивистско-экономический ум поворачивается с большим трудом. Среди немногих исключений можно отметить статьи и книги А. С. Панарина, в которых идёт речь об «игре на понижение» в постмодернистской политике и идеологии и о деградации внутреннего мира современного человека, отвыкающего от духовных достижений, нравственных норм, высокой культуры и тяготящегося ими. Он рассматривает глобализм как формирование планетарного кочевнического дома, разновидность репрессивной утопии и либеральную машину, которая отсекает все, выходящее за пределы «экономической рациональности», прагматических расчетов, утилитарной выгоды, устраняет все внутреннее и личностное, внеменное и натуральное с помощью языческого культа силы и массовой культуры. При этом сугубо технологическое отношение к действительности, проект покорения природы и истории ради «морали успеха» сопровождаются усилением безудержного потребительского гедонизма, высвобождением анархо-индивидуалистической и зоологической чувственности, погружением в темную стихию «вечного инстинкта», апологетикой примитива и брутальности, анимализацией и бестиализацией человека. В атмосфере богемной распущенности и безответственности, экстремизма телесного начала, утратившего в поисках все новых и изощренных удовольствий свое истинное назначение (служить орудием и вместилищем высших духовных энергий), откровенного социал-дарвинизма и ничем не сдерживаемого «естественного отбора», пишет А. С. Панарин, распространяются микробы чванливого сибаритства как в мировой предпринимательской среде, так и среди «новых русских». По его заключению, из-за действия этих микробов что-то сломалось в механизме формационного творчества возвышения: вместо продуктивной экономики выдвигается на первый план ростовщическая, паразитарная экономика спекуляций

и перераспределений, самоотверженный вдохновенный труд заменяется игровым досугом с его гедонистическими понятиями и обращенностью к декадентской личности, а подлинное качество и функционирование заслоняется престижным имиджем и статусной символикой.

В таком виртуально-реальном мире, продолжает А. С. Панарин, значительную роль начинают играть и становятся носителями постмодернистского нигилизма в политике, экономике, идеологии, культуре блефующие имиджмейкеры-дизайнеры, которые с помощью информационных и манипулятивных технологий должны в принципе продать наихудшее изделие в наилучшей упаковке и придать товарный вид самым обескураживающим явлениям. С особой наглядностью подобные закономерности отразились в постсоветской России, в феномене «новых русских» с их ограниченным культурно-историческим кругозором, глухих ко всему вне пределов «естественного эгоизма» и воспроизводящих себе подобных. «Это – абсурд бытия, сразивший лучших: наиболее искренних, самоотверженных, склонных к воодушевлению. Сегодня эти наилучшие рискуют стать наихудшими – со всеми вытекающими отсюда последствиями для судеб цивилизации. Злосчастный парадокс последних «реформ» в том, что они ознаменовались реваншем наихудшего [«самых слабых в классе учеников», по тютчевской терминологии – Б. Т.] над наилучшим: жульнического «жуирства» над честным трудолюбием, своекорыстия над самоотверженностью, предательства над верностью, недобросовестных имитаций и стилизаций над подлинностью». При этом заостряется внимание на внутренних источниках закономерного превращения мира в войну, когда «темная основа нашей природы» диктует содержание и направление внешних действий. «Нам надо отдавать себе отчет в том, что не желающие прилагать усилий, но желающие всем владеть, по логике самого своего существования являются не пацифистами, а империалистами, несущими психологию будущих рабовладельцев и расистов. Постольку, поскольку действуют технологии манипуляции и обмана, они могут оставаться приверженцами переговорного процесса (как внутри страны, так и на международной арене). Но если эти мягкие манипулятивные технологии дают сбой, глобальный авангард не останавливается перед показательными гуманитарными акциями...»

Игре на понижение в постмодернистской политике, идеологии и культуре А. С. Панарин противопоставляет «большой рассказ» модерна об общечеловеческом будущем, «оптимистическое великодушное Просвещение», «горние универсалии свободного разума», раскрепощение инициативной «фаустовской» личности с ее напряженным творческим дерзанием во всех областях. По его убеждению, «антропологический поворот модерна»

определил «аскетическо-героический этос первооткрывателей рынка» и «продуктивный капитализм», связанный с промышленной цивилизацией и предельной мобилизацией и дисциплиной человеческого разума. Однако, пишет он, «прогресс, это великое слово модерна», предано ныне забвению, новоевропейский проект эмансипации личности незаметно подменен проектом эмансипации инстинкта, главным образом инстинкта удовольствия, а экспрессивность и спонтанность, телесные «праздники раскованности» размывают рафинированные интеллектуальные практики. В результате поле творческого дерзания, свободного труда и рационального усилия превращается в десоциализированное пространство гедонистического индивидуализма, отвыкающего от общественных заданий и обязательств. По его наблюдению, теперешняя глобалистика отличается от глобалистики 60-х годов XX в. тем, что вся критика экономической элиты, алчность которой рождает всевозможные кризисы и деградацию повседневности, превращена в ее апологетику.

Этот переход от модерна к постмодерну, от социально ответственной к декадентской личности, от творческого дерзания и, говоря словами И. В. Киреевского, «промышленного направления умов» к разнообразным паразитарным рентам и авантюрам досугового авангарда А. С. Панарин объясняет незаметным действием своеобразных микробов (эквивалент трихин, незримой богини, демонического начала, иронии истории) и предательством великой гуманистической традиции европейского Просвещения. По его мнению, насущная задача заключается в том, чтобы защитить модерн и перебороть настроение контрмодерна, скорректировать социал-дарвинистскую стихию рынка и опасные одномерности глобализма «с принципиальных позиций высокого гуманизма». Искомая революция сознания, считает он, требует не отказа от западной просвещенческой рациональности или демократических ценностей, а их подтверждения для всех жителей планеты.

Однако, заметим, такой поворот сознания возможен лишь при действенной идеологии и политике, при наличии реальных политиков и идеологов не с темным, а преображенным духовным началом и при формировании соответствующей общественно-нравственной среды. В условиях, когда все идет в обратном направлении и образуются масштабные альянсы на иных основаниях, пожелания подобного рода остаются сугубой риторикой. Главное же состоит в том, что постмодернистский нигилизм вполне закономерно и логично вытекает из модернистского наследия и европейского Просвещения, духовный регресс — из материального прогресса, паразитарная экономика ростовщических спекуляций — из продуктивного капитализма, гедонистические ценности — из промышленной цивилизации,

«погружение в телесную стихию вечного инстинкта» – из «горних универсалий свободного разума».

Подобные метаморфозы предугадывал Тютчев. Вспомним хотя бы его размышления о гордыне ума как «первейшем революционном чувстве» и «неистовствах» эмансипированной личности в рамках «антихристианского рационализма», когда на пути «роковой последовательности отрицания» отвергнувший Бога человек разбивает и кумира собственного разума и обоготворяет плоть. Говоря словами А. Ф. Лосева, в картине мира эпохи Просвещения «человек должен был превратиться в ничтожество, и только бесконечно раздувался его рассудок». «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались творческие дерзания и невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества, нового мирового порядка и т. п.) с материалистическим принижением человека как «подобия Божия», с моральным редуccionизмом и отрицанием традиций. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, – писал Энгельс о просветителях. – Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего... Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения...».

Своеобразная вражда к прошлому и даже борьба с ним оказались при переходе от теоцентризма к антропоцентризму и последующему индивидуализму необходимыми условиями для более радикального изменения ценностных координат и самой картины мира, в которой христианская традиция и историческая память мешали целиком отдаться рассудочно-эмпирической пустоте настоящего и до конца утратить этическое отношение к действительности. Суду «чистого» разума традиционные идеалы казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека» и сужению его духовного горизонта для особого акцентирования в бытии рационалистических, прагматических, гедонистических сторон. Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» на блестящие обещания просветителей. И иного результата

по большому счету нельзя было ожидать, ибо в корне такой «естественности» и творческих дерзаний разбухшего рассудка при оскудевающей душе лежала все та же «темная основа нашей природы», способная на свой лад прорасти сквозь устремленность к прогрессу и гуманистическую риторику, республиканские и демократические новшества, научные и промышленные революции. В сознании многих русских мыслителей, следовавших одной с Тютчевым христианской традиции, по отношению к которой «единственное мерило всего существующего» и воинственный утилитаризм испытывали наибольшую несовместимость, всегда настойчиво вставал вопрос о разрушительных последствиях такой несовместимости и о цене «большого рассказа» модерна и «оптимистического великодушия Просвещения». Тютчев писал:

Нет веры к вымыслам чудесным,
Рассудок все опустошил
И, покорив законам тесным
И воздух, и моря, и сушу,
Как пленников, их обнажил;
Ту жизнь до дна он иссушил,
Что в дерево вливала душу,
Давала тело бестелесным.

Сходное настроение выражено и в стихах Боратынского:

Век шествует своим путем железным,
В сердцах корысть и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии младенческие сны,
И не о ней хлопчут поколенья,
Промышленным заботам преданы.

Дух железного века и опустошающего рассудка уже в первой половине XIX столетия зашел настолько далеко, что И. В. Киреевский с известной долей фатализма отмечал: «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она означает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное

божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною: она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская».

Оказавшись в замкнутом кругу эгоцентрических склонностей физической личности и в беличьем колесе бесконечно множасьихся материальных потребностей, человек еще более отдалился от бескорыстной духовной деятельности и укрепил свой плен у «темной основы нашей природы», которая и является, так сказать, микробной средой и, подобно течению реки, сносит всякие творческие дерзания и гуманистические проекты «фаустовской» культуры. Поэтому неудивительно, что А. С. Панарину приходится отказываться от защиты модерна, призывов к повторному освоению в мировом масштабе западно-просветительских универсалий и вопрошать: «Главный теоретический и метафизический вопрос: случайна ли эта деградация религии прогресса или в ней с самого начала содержались некие роковые изъяны, предопределившие ее вырождение в новый расизм и социал-дарвинизм?»

Ответ А. С. Панарина на данный вопрос типологически схож с обозначенным выше тютчевским анализом основополагающих проявлений в истории революционного Духа и Принципа. В прогрессе как «великом слове модерна» он видит теперь гордыню ума и неистовство самоутверждения покорителя и завоевателя, сублимировавшего языческий титанизм прометеевского толка и мутировавшего в ницшеанского сверхчеловека или носителя морали успеха любой ценой. «Герои промышленного и экономического прогресса отличаются той же напористостью и безжалостностью, какими характеризовались кровожадные герои «Одиссеи» и «Илиады». Не случаен их антихристианский энтузиазм и презрение к морали смирения. Их энергетика больше питается ненавистью, чем любовью, протестом, нежели терпением, желанием заявить о себе, нежели готовностью помочь тем, кто тихо страдает рядом (...) Прометеева титаническая мораль обращена к силе — будь то экономическая сила буржуазии или политическая сила диктатуры пролетариата. Языческий восторг перед силой и эффективностью — психологическое ядро прогрессистской морали. Как бы ни меняла эта мораль свои плюсы и минусы на противоположные, любовь к левым на любовь к правым и обратно, она неизменно будет обращена против неорганизованных и неэффективных [и, как правило, в духовно-нравственном плане более состоятельных. — Б. Т.]. В этом отношении наблюдается поразительное совпадение между большевистской критикой «дряблого гуманизма» христианского типа и современным либеральным социал-дарвинизмом, с похожим неистовством громящим старую мораль.

Оба вида титанической критики поразительно едины в своей презрительной ненависти к России. «Железные люди» большевизма более всего презирали ее за переизбыток всего того, чему нет места в строю организованной, победоносной публичности тотального государства. У «железных людей» нового социал-дарвинизма Россия – на не меньшем подозрении. Но, чем больше вслушиваешься и в ту и в другую критику старой России (а она сегодня предстает прогрессистскому взору не менее старой, чем сто лет назад), тем сильнее убеждаешься в антихристианской, языческо-титанической подоплеке этой критики».

Отбрасывая «старые просветительские иллюзии» (добро считалось естественно присущим человеку, а зло привнесенным неправильно устроенным обществом) и маргинальные националистические концепции (очередной плагиат у западных ультраправых и воскрешение языческих мифов), А. С. Панарин ищет выхода уже не в просветительно-гуманистическом, как ранее, а в христианском универсализме, единственно способном, если он, конечно, действителен, просветлять «темную основу нашей природы» и соединять ее с соответствующим социально-государственным жизнеустройством. Он подчеркивает крах всей эпопеи модерна, уже давно предвидевшийся наиболее чуткими умами, в том числе на самом Западе (некоторые из них упоминались выше), противопоставляет кодексу прогресса, успевшему приобрести расистские черты, христианскую нравственность как основание для преобразования «внутреннего» человека и исправление его искривленных связей с другими людьми. «Для того чтобы мобилизовать энергию лучших, а не худших, требуется новая редакция общественно признанных целей. Энергетика самоутверждения [самовластия человеческого Я в терминологии Тютчева. – Б. Т.] десоциализирует людей: новые робинзоны постмодерна не способны не только к настоящей кооперации в рамках сотрудничающего гражданского общества, но и к элементарному цивилизованному и законопослушному поведению. Альтернативная энергетика альтруизма, сострадания, сочувствия – вот источник будущего, который новой пророческой элите предстоит открыть в недрах великой религиозной традиции».

Словно отвечая на вопрос С. Г. Бочарова о возможной судьбе «Русской звезды», А. С. Панарин полагает, что на путях воинствующего экономикоцентризма, рыночного социал-дарвинизма и морали успеха Россия может погибнуть. (Стремление передоверить нормотворческие функции «экономическому человеку», представляющему дельцов, сотворить из него элиту, определяющую цели человечества, приводит к помрачению современного цивилизованного сознания и духовно-нравственной деградации, а на постсоветской почве подобные процессы многократно усиливаются.)

Возродиться же она способна, считает он, лишь корректируя фаустовский проект и культивируя посттехнические и постэкономические приоритеты, основанные на религиозной традиции, преображении внутреннего мира человека и преодолении «вторичной животности», сугубо экономической мотивации его деятельности. И вот каков прогноз исследователя: «Судя по всему былая военно-политическая биполярность мира сменяется новой, в которой Америке и России опять отводится роль противоположных полюсов. Те, кто уже решил, что естественный экономический отбор должен довершить свое дело и у потерпевшего народного большинства нет алиби, сосредоточивает свои ряды вокруг США – этого пристанища нового «экономического человека». Те, кого великая религиозная традиция сострадательности к «нищим духом» обязывает не верить естественному отбору и торжеству сильных над слабыми, сосредоточиваются в России и будут сосредоточиваться вокруг нее. Компрадорская элита не в счет – ее представители давно уже чувствуют себя внутренними эмигрантами в собственной стране.

Противостояние Америке как носителю языческого культа силы и успеха уже не будет, как прежде, разворачиваться в плоскости военно-технического и политического соперничества. В этом качестве роль России как сверхдержавы, по-видимому, принадлежит прошлому. Новое противостояние полюсов экономического человека и человека социального, морали успеха – и солидаристской морали будет протекать в духовной и культурной, ценностной сфере. Те, кого по-прежнему одолевает гордыня успеха, займут позицию америкоцентризма. Но тем, кто не может соглашаться с перспективой вымирания собственной страны и большинства планетарной периферии, предстоит найти основание своей сострадательной морали в великих религиозных традициях, которые намного старше модерна и переживут модерн».

Мы не будем сейчас касаться деталей предложенного вывода. Заметим лишь, что в общем плане он находится в русле акцентированной Тютчевым альтернативы развития человека и истории «с Богом» и «без Бога», подчеркнутой им противопоставленности христианской и языческой государственности, законных и незаконных империй. По убеждению А. С. Панарина, сойти с обозначенного поэтом иудиного пути и скорректировать опасные одномерности глобализма России должен помочь культурный потенциал, коренящийся в ее православном архетипе, оживление «идеала священного царства, основанного на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере», трезво-сознательное отношение к собственной цивилизационной идентичности. «Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический

характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной». А. С. Панарин обнаруживает типологически сходный с тютчевским ход мысли, когда пишет о мировом масштабе и идеологическом характере русской духовности, о призвании Святой Руси после гибели Византии сохранять и защищать православный идеал, когда выделяет понятия «христианской имперскости» и «третьего Рима» или когда речь заходит о необходимости «нового подъема первохристианской вселенскости на какой-то новой основе», без чего невозможно преодоление губительных влияний «темной основы нашей природы» в господстве бихевиористских схем (стимул – реакция), в концепции очередного избранничества (золотой миллиард), в обожествлении рыночной системы и распространении глобализма, в диктате естественного отбора как торжества грубой экономической, технической и военной силы, пригнетающей, говоря словами Достоевского, «высшую половину» человеческого существа и духовно-нравственную мотивацию его деятельности.

В определенном смысле словно по-тютчевски размышляет и А. Зубов в упоминавшейся статье о русском народе как глубоко религиозном, унаследовавшем вместе с православием из Царьграда идеал священства и царства. Методологически опираясь на А. Тойнби («раскол в человеческой душе – это эпицентр раскола, который проявляется в общественной жизни»), он, как и автор «России и Революции», подчеркивает «невидимую» взаимосвязь религиозно-антропологических, духовно-нравственных и социально-исторических процессов. «Анализируя государственные дела и их «объективную» полезность или вредность, историк не должен забывать, что внешнее является проекцией внутреннего, общественные дела – реализацией личных принципов, норм, убеждений и верований. От решения человеком «главного вопроса жизни»: кто – он, несовершенный человек, или его Творец – Совершенный Бог, – «мерило всех вещей», – зависит и внутреннее устройство души, и устремление личного делания, и то влияние, которое деятель распространяет вокруг себя». По убеждению А. Зубова, монархия как государственное устройство зиждется на вере в Бога и на божественных законах организации мироздания. И именно эта духовная вертикаль, способная преображать «темную основу нашей природы» и распространять «вокруг себя» соответствующее целепологание и жизнеустройство, ослаблялась петровскими реформами, в результате которых ценностные ориентации народа изменялись с сотерических на эвдемонические (одна из важнейших целей европейского Просвещения да и сегодняшнего wellbeing state). «Петр освободил в душе народа место, до того принадлежавшее Богу, сделав себя и своих потомков

на троне «викариями Христа»; большевики, вовсе изгнав из сознания народа жертвенный образ Богочеловека, воздвигли на «святом месте» идеал «человекобогу», которому поклонился в судьбоносные революционные годы русский народ».

6

Подобные религиозно-революционные подмены, приносимые на «хвосте Запада» и не находившие должного трезво-сознательного осмысления, и служили Тютчеву основанием для мрачных предсказаний грядущих испытаний России и одновременно предостережением от каких бы то ни было утопических и хилиастических соблазнов, которые находит у него, а также у Достоевского С. Г. Бочаров и даже полагает возможным декларативно сравнить их с «окончательной гармонией» коммунистического учения. Но о какой окончательной гармонии у Тютчева может идти речь, если главный пункт его историософии выражен в словах Иисуса Христа, обращенных к Понтию Пилату: «... Царство Мое не от мира сего...» (Ин. 18, 36). С точки зрения поэта, перенесение внимания с «сокровищ на небе» на «сокровища на земле» и есть основа нарушения и искажения «предвечной иерархии» и «гармонической правильности распределения предметов», смешения и принятия низшего за высшее, что склоняет историю на путь губительного антропоцентризма с его разнообразными идеологическими иллюзиями и практическими злоупотреблениями, с явными и подспудными проявлениями и влияниями «темной основы нашей природы». По логике Тютчева, богоотступничество, самоначалие и самочиние и подменяют истинное призвание человека исполнять Божию волю и сами в себе несут наказание – рано или поздно, всем ходом истории и внутренней логикой событий «свершается заслуженная кара за тяжкий грех, тысячелетний грех...».

Таким образом, именно на стыке христианской метафизики, антропологии и историософии занимает свое место понятие «христианская империя» как одно из центральных в тютчевской мысли (а не секулярного государства, как следует из рассуждений С. Г. Бочарова). В представлении поэта истинная жизнеспособность подлинной христианской державы заключается не в сугубом этатизме и материальной силе (обязательной – но в служебной роли), а в чистоте и последовательности ее христианства, что дает духовно-нравственно соответствующих ей служителей, не уступающих воздействиям «темной основы нашей природы».

По заключению Тютчева, «самовластие человеческого я» как раз и подрывало изнутри само христианское начало в католицизме, который

разорвал с православным преданием Вселенской Церкви и поглотил ее в «римском Я», отождествившем собственные интересы с задачами самого христианства и устраивавшем «Царство Христово как царство мира сего». Он различает в католичестве собственно христианскую и папистскую стороны, наблюдая в ходе истории возобладание и господство последней над первой: «в среде католичества есть два начала, из которых, в данную минуту, одно задушило другое: христианское и папское (...) христианскому началу в католичестве, если ему удастся ожить, Россия и весь православный мир не только не враждебны, но вполне сочувственны. Между тем как с папством раз навсегда, основываясь и на тысячелетнем и на трехсотлетнем опыте, нет никакой возможности ни для сделки, ни для мира, ни даже для перемирия...».

Как видим, данный вывод есть частное проявление более общего умозаключения, что между законом Христа и человеческим своеволием не может быть никакой сделки. Результаты подобных сделок, по наблюдению поэта, всегда оказываются одинаковыми: порочные начала человеческой природы всегда одерживают верх, а религия приспособляется к политике для увеличения силы и мощи в делах мира сего, что не могло не вести к превращению Церкви в политическое учреждение, в государство в государстве со всеми вытекающими последствиями. «Именно это устройство, прикрепив Церковь к земным интересам, и преопределило ее, так сказать, смертные судьбы. Воплощая божественный элемент в немощном и брэнном теле, оно привило ему все болезни и похоти плоти», т. е. «темной основы нашей природы».

По мнению поэта, искажение христианского принципа в «римском устройстве», отрицание «Божественного» в Церкви во имя «слишком человеческого» в жизни и послужило связующим звеном между католицизмом и протестантизмом. Выступая против «конфискаций», «захватов» и злоупотреблений в католицизме, протестантизм вместе с водой выплескивал и ребенка, отказывался от обретений живого церковного опыта, исторического предания, соборного разума, большинства таинств и т. п. и опирался на еще более зыбкую почву отдельного человеческого Я (каждый становился для самого себя непогрешимым папой), произвольного разумения, ограниченного индивидуального рассудка, что освящало своеволие и эгоцентризм, создавало условия через непреображенную «темную основу нашей природы» для произрастания «антихристианского рационализма» и революционных принципов.

По Тютчеву, «апофеоз» современной цивилизации — отделяющаяся от Бога личность с ее вне — или антихристианскими (в их логическом завершении) принципами. Именно в длительном и ступенчатом отрицании

сверхлично-божественного начала бытия через не видимую на поверхности взаимосвязь католицизма, протестантизма и атеизма он видел суть новоевропейской истории с последовательным обоготворением человека, разума и, наконец, плоти. Аналогичны и выводы Достоевского: «Все несчастье Европы, все, без всяких исключений, произошло оттого, что там в ходе общественно-государственного и личностного развития „потеряли Христа, а потом решили, что без Христа «обойдутся»“».

И здесь будет уместным отметить еще один необоснованный упрек С. Г. Бочарова Тютчеву и неправомерное противопоставление им поэта Достоевскому. Он пишет, что Достоевский, хотя и оставался единомышленником Тютчева в отношении к папству, не разделял тем не менее византийского пафоса поэта, оценивал византийскую «симфонию», сближение «до смешения и почти что отождествления христианского и церковного с государственным, имперским и племенным, национальным» как «компромисс» между Богочеловеком и человекобогом, Христом и Аполлоном Бельведерским – двумя противоположными идеями, какие только могут существовать на земле. «После же падения Византии», цитирует обрывочно рецензент Достоевского для передачи собственного убеждения, «остался лишь Христос, уже отделенный от государства». По мнению С. Г. Бочарова, такого, отделенного от государства, Христа и утверждает Достоевский, знает поэт Тютчев, но не знает Тютчев-идеолог. Оставим в стороне вопрос о возможности сосуществования и приоритетного выделения, если так можно выразиться, разных Христов, «личных» и «государственных», «поэтических» и «идеологических». Сейчас важно увидеть, что Достоевский утверждает прямо противоположное – необходимость христианизации, воцерковления, одухотворения государственной и общественной жизни, без чего она в его, как и в тютчевской, мысли развивается на языческих началах «темной основы нашей природы». В рассуждениях писателя Аполлон Бельведерский символизирует «громadный муравейник», «огромное здание», «древнюю Римскую империю» как языческую религиозную идею человекобожества. Ей противопоставлен Христос как Богочеловек и основанная Им Вселенская церковь, чья духовная и нравственная сила, несмотря на гонения, оказалась столь великой, что языческая человекобожеская империя была вынуждена пойти на компромисс и принять христианство. Однако в результате схизмы компромисс стал нарушаться в Западной церкви, в которой традиции Римской империи сказались в папстве, его перевоплощении в государство. «В восточной же половине государство было покорено и разрушено мечом Магомета, и остался лишь Христос, уже отделенный от государства. А то государство, которое приняло и вновь вознесло Христа, претерпело такие страшные

вековые страдания от врагов, от татарщины, от неустройства, от крепостного права, от Европы и европеизма и столько их до сих пор выносит, что настоящей общественной формулы, в смысле духа любви и христианского самосовершенствования, действительно в нем еще не выработалось. Но не вам бы только укорять его за это. Он назвал себя крестьянином, то есть христианином, и тут не одно только слово, тут идея на все его будущее».

С. Г. Бочаров сокращает и изменяет, как и в случае с Тютчевым, полномасштабный, «длинный» и одновременно конкретный контекст мысли Достоевского, прерывает цитату, отделяет от нее один фрагмент и делает нужный ему вывод, которого нет у писателя. Достоевский же говорит о благой миссии Византии, сохранившей Христа в Церкви для должного ориентирования государства и общества, и о такой же роли России, перенявшей эту эстафету в идее Третьего Рима. В логике Достоевского, как и Тютчева, ни о каком смешении и отождествлении христианского и церковного с государственным и племенным не может идти и речи. Напротив, Церковь по самой своей природе должна не терять «небесной» вертикальной связи со Христом как своим главой и не растворяться в «земной» горизонтальной ипостаси, в государстве или этносе (заражаясь их болезнями), а придавать им исцеляющее «темную основу нашей природы» целепологание и одухотворяющий их деятельность смысл. Иначе нарушается «предвечная иерархия» и «гармоническая правильность распределения предметов», вступает в свои права «темная основа нашей природы», низшее встает на место высшего. Тогда, как небезосновательно пророчествовали оба мыслителя, Россию, как и Византию, как и Запад, в исторической борьбе Христианства и Революции ожидают периоды самых разных (в том числе по длительности) «помрачений», «испытаний», «остановок».

Переходя собственно к Тютчеву, следует еще раз подчеркнуть, что глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева заключается в выявлении связи исторического процесса с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно и с преображением или непреображением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы. Поэтому смысл понятия «империи», ее законность или незаконность (узурпаторские претензии) связаны у поэта с Истиной христианского вероучения и неискаженного предания Вселенской Церкви (как особых фундаментальных источниках права и оживления высших духовных свойств человека) или отступлением от них. И самой методологией, иерархией, структурой, направлением, объемом и содержанием своей историософской мысли, частично представляемой далее, он словно отвечает на недоумения и вопрошания С. Г. Бочарова

о противоречиях «нашего прошлого» и о возможных вариантах судеб «Русской звезды», об «исполинских бреднях» поэта и о якобы несбывшихся его предсказаниях.

Тютчев анализирует исторический процесс как смену великих мировых монархий и опирается на интерпретации 2-й (30–44) и 7-й (1–28) глав книги пророка Даниила, дополняемые толкованием 2-го Послания апостола Павла к фессалоникийцам (3–8) о «тайне беззакония», которая «не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» появление «сына погибели», т. е. антихриста.

Для понимания его представлений о христианской державности необходимо иметь в виду сформированный на Востоке, при императоре Юстиниане (483–565), в 6-й новелле Кодекса Юстиниана идеал монархической государственности как «симфонии» (отрицательно оцениваемой, но не анализируемой С. Г. Бочаровым) священства и царства, Церкви и императорской власти, обретающей источник, силу и смысл своей деятельности во служении Христу. В противоречивом единстве восточного наследования имперской идеи поэт подчеркивает не связь, а разделение между Римской (языческой) и Византийской (христианской) империями. Более того, в «языческой мысли» Древнего Рима он видит неумирающую традицию. Своеобразное претворение дохристианской языческой традиции Тютчев находит в западных монархиях, соединявшихся и одновременно соперничавших с отпавшей от вселенского единства Католической Церковью («нечестивый и святотатственный поединок между Священством и Империей»).

Тютчев рассматривает Россию, сохраняющую в качестве своей духовной и исторической основы «неповрежденное» христианство, древние церковные заветы и предания, как прямую правопреемницу «наследия Константина» и третье воплощение (Третий Рим) «Ромейского царства» после завоевания Константинополя турками и падения Византии: она и призвана в конечных метаморфозах «четвертого царства» пророчества Даниила исполнять роль «удерживающего» от прихода «сына погибели» и «царства беззакония».

Согласно логике поэта, в нераздельности судеб священства и царства, неразрывности церковной и имперской истории православие занимает иерархически главное место, освящает понятие «законной власти», является «духом», оживляющим «тело» государства, наполняющим смыслом его деятельность, упорядочивая и сдерживая ее от падения в губительную языческую самодостаточность. Он также приходит к выводу, что наследница Византии стала «единственной выразительницей двух необъятных явлений: судеб целого племени и лучшей, самой неповрежденной и здоровой половины Христианской Церкви». Поэт неоднократно подчеркивает

онтологические и исторические преимущества (ими можно при должном их осознании воспользоваться или, напротив, не воспользоваться на путях судеб «Русской звезды») и связи славянских народов (прежде всего русского) с «лучшим», неискаженным и неразвращенным христианством, обозначая (подобно «духу» или «телу») православие как «принцип», а славянство как соответствующую ему племенную среду.

Вместе с тем Тютчев прекрасно осознавал, что оскудение «духа» и «принципа» в «теле» и «среде», нарушение должной субординации между ними ведут к перерождению христианской империи, понижению ее целей и задач, определяют в ее эволюции «периоды слабости, остановок, помрачения». В череду таких слабостей, остановок и помрачений укладывается деятельность императоров-ересиархов, императоров-иконоборцев в Византии, отсутствие в ней четких законов о престолонаследии, политическое вероломство, эпизоды дворцовых переворотов и насильственного захвата власти, Флорентийская уния, духовное падение Константинополя под тяжестью собственных грехов и его последующее завоевание турками. Поэт неоднократно подвергал критике и постепенное отступление России от чистоты самодержавных основ в союзе Церкви и государства, приводящее в реальной действительности к искажению нормативного идеала «симфонии» священства и царства, а в возможной перспективе – и к падению христианской империи. Божественная монархия тем и привлекала поэта, что сам ее идеальный принцип предполагает неукоснительное следование Высшей Воле, соотнесение всякой государственной деятельности с религиозно-этическим началом, наполненность «учреждений» людьми совести, чести и долга, что гораздо важнее для истинного процветания державы, нежели материальное могущество, которое совершенно необходимо, но в своей вспомогательной для главного начала, а не абсолютизированной роли. Этатизм же вне первенствующей и господствующей роли христианства, подчинение религии политике, а «духа» «телу» несут в себе свое собственное, до поры до времени не замечаемое, наказание (подобно тому, как древние языческие империи изнутри своей внешней мощи и кажущейся нерушимости не подозревали о подспудном гниении и грядущем распаде).

С логикой Тютчева своеобразно перекликается Ю. Каграманов в статье «Империя и ойкумена». Последний пишет: «Называя Россию империей, мы обнаруживаем в этом понятии сложное сплетение смысловых нитей, обязывающее нас рассмотреть его в контексте мировой истории, равно как и мировой культуры. Это позволит избежать, с одной стороны, поверхностных суждений типа «империя – тюрьма народов», а с другой – чисто прагматического понимания империи как «нормального» политического образования, основанного на простом «расчете сил». Автор статьи

призывает разумно оценивать саму идею империи как соответствующего «вместилища» для христианства и должного универсального государства, противостоящего исторической энтропии и варваризации, полагает необходимым для России сохранять имперские свойства в качестве защитного панциря от притязаний других империй, высказывает и иные, словно тютчевские, мысли и как бы со своей стороны отвечает С. Г. Бочарову. Например, он подчеркивает плодотворность византийского идеала «симфонии» между Церковью и государством, который хотя зачастую и расходился с действительностью, тем не менее никогда не терялся из виду, и, рано или поздно, оказывал свое мобилизирующее действие. В том числе и прежде всего в России, где православие нашло благодатную почву, а государство оформилось идеологически как Третий Рим, державшийся силой духовной вертикали вплоть до 1917 г. Расшатывание этой вертикали (Ю. Каграманов приводит вывод А. Тойнби о том, что варвары смеются тогда, когда в жизни империи им открываются черты душевной смуты) в итоге привело к подмене православной основы Третьего Рима бесосновным пролетарским интернационализмом, который в форме советской империи мог продержаться «железом и кровью» лишь семьдесят лет. И возрождение России автор статьи видит в восстановлении акцентированной Тютчевым иерархии и субординации между Божественным и человеческим, между «духом» и «телом». «Представить, что «град земной» – всего лишь станция на пути к «граду Божьему», очень непросто, учитывая нынешнюю нашу ожесточенную посяторонность, но только так может быть построено жизнеспособное в исторической перспективе государство Российское (...) По Державину, «Собою из Себя сияет» только Бог. Государство может светить лишь отраженным светом. Упор на земное величие, на силу и славу рано или поздно приводит к бессилию и бесславию». Поскольку, добавим, в языческом эатистском принципе нет оснований для «бесконечной» и «окончательной» деятельности, в нем всегда возобладают проявления «темной основы нашей природы».

И Тютчев, возвращаясь к нему, неоднократно настаивал на том, что как «духовенство без Духа есть именно та обуявшая соль, которою солить нельзя и не следует», так и «вещественная сила» Власти без сверхъестественной божественной основы, без глубокого нравственного сознания и примера «обессоливается» и обессиливается, подпадая под все нигилистические следствия антропоцентрического своеволия. И лишь при сохранении надлежащей иерархии и соподчиненности между «духом» и «телом» можно говорить о «Святой Руси» как прямой наследнице «венца и скиптра» Византии. Таким образом, первое начало в триаде Православие – Славянство – Держава является своеобразной закваской, Душой

и Духом, без которых два других подвержены, как всякое языческое образование и несмотря на любую внешнюю мощь, влияниям распада, усиления материальных appetитов, эгоистических инстинктов и интеллектуальной пустоты, что и приводит их к внутреннему подгниванию и постепенному «изнеможению».

В представлении Тютчева Россия оставалась в XIX в. практически единственной страной, которая пыталась еще жить «с Богом», сохранять высшую божественную легитимность верховной власти в самодержавии и духовные традиции византийского христианства, не растерять свою самобытность восточной державы, опирающейся на религиозно-нравственный фундамент православия. По его убеждению, как и по мнению ряда цитировавшихся выше исследователей, государственное будущее и мировое призвание России зависит именно от полноты осознания и действенного сохранения православной основы ее исторического бытия и цивилизационного своеобразия, над которой иерархически соразмерно «надстраиваются» политические, юридические и иные легитимности. Поэт пишет, что, по Божественному Промыслу, Восточная Церковь настолько соединилась с особенностями государственного строя и внутренней жизнью общества, что стала высшим выражением духа нации, «синонимом России», «священным именем Империи», «нашим прошедшим, настоящим и будущим» (ср. приведенную выше мысль Достоевского о христианстве, сросшимся со всей историей и со всем будущим России). Он подчеркивает, что благодаря такому положению вещей его страна пока еще обладает главным – нравственным могуществом, которому лишь должна служить и подчиняться материальная сила и физическая мощь, и возможностью, оставаясь на своем историческом месте, трезво-сознательного отношения к революционным авантюрам на Западе.

По заключению Тютчева, в «теперешнем состоянии мира лишь русская мысль достаточно удалена от революционной среды, чтобы здраво оценить происходящее в ней». Этот вывод перекликается с мнениями других русских писателей и мыслителей. «Россия по своему положению географическому, политическому etc. есть судилище, приказ Европы (...) Беспристрастие и здравый смысл наших суждений касательно того, что делается не у нас, удивительны», – отмечал Пушкин. По мнению Чаадаева, не только географическое и политическое положение, но и духовная дистанция, отделяющая созерцательную монархическую Россию от беспокойного революционного Запада («Мы публика, а там актеры, нам и принадлежит право судить пьесу»), позволяет ей незамутненным взором оценивать европейские волнения: «... я думаю, что большое преимущество – иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты

мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения».

Согласно логике Тютчева, Россия лишь тогда всплывает «Святым Ковчегом» над волнами всеобщего европейского затмения, когда она как держава православная – высшая форма государственного правления – будет основываться на воплощаемой чистоте и сохраняемой высоте религиозно-нравственных принципов православия и не окажется «бессознательной» по отношению к собственному историческому своеобразию и призванию. Ту же логику и почти в тех же словах выражал Жуковский, писавший наследнику престола сразу же после получения известий о февральской революции 1848 г. во Франции: «Более, нежели когда-нибудь, утверждается в душе моей мысль, что Россия посреди этого потопа (и кто знает, как высоко подымутся волны его) есть ковчег спасения и что она будет им не для себя одной, но и для других, если только посреди этой бездны поплывет самобытно, не бросаясь в ее водоворот, на твердом корабле своем, держа его руль и не давая волнам собою властвовать».

Однако отмеченные Тютчевым удаление от революционной среды и здоровое отношение к ней размывались постоянной раздражительной оглядкой «элиты» на Запад, ее нечувствием к нравственным законам жизни при ослаблении духовной вертикали, потерей иммунитета против трихин «незримой богини» Революции. И чем последовательнее рыхлилась историческая почва России, тем сильнее, как комментирует мысль К. Н. Леонтьева С. Г. Бочаров, в тютчевском трехчлене – Россия, Европа и Революция - третий член все более смещался в сторону первого, о чем и предупреждал Тютчев. Одну из важных причин течи в садившемся на мель государственном корабле российского самодержавия поэт видел как раз в забвении его сверхъестественной связи, в искажении надлежащей иерархии и субординации между религией и политикой, в «пошлом правительственном материализме», который в его рассмотрении не только не являлся альтернативой «революционному материализму», но становился его невольным и «невидимым» пособником. «Если власть за недостатком принципов и нравственных убеждений переходит к мерам материального угнетения, – отмечает он „естественный“ закон духовного мира, – она тем самым превращается в самого ужасного пособника отрицания и революционного ниспровержения, но она начинает это осознавать только тогда, когда зло уже непоправимо». И «только намеренно закрывая глаза на очевидность (...) можно не заметить того, что власть в России (...) не признает и не допускает иного права, кроме своего, что это право – не в обиду будет сказано официальной формуле – исходит не от Бога, а от материальной силы самой власти, и что эта сила узаконена в ее глазах уверенностью

в превосходстве своей весьма спорной просвещенности (...) Одним словом, власть в России на деле безбожна...».

В реальной действительности духовно-нравственные законы бытия нередко воспринимались руководящими кругами как эфемерная «метафизика», а ставка делалась на «прагматизм», демонстрацию силы и доходящие до абсурда запреты недальновидных чиновников. В представлении Тютчева, лишь опираясь на духовную правду и нравственную высоту, власть может свободно и победно бороться с конкурентами. Следовательно, существенная задача власти заключается в том, чтобы проявить ее сокровенное религиозное кредо, «удостовериться в своих идеях», обрести «потерянную совесть», став более разборчивой по отношению к духовно-нравственному состоянию собственных служащих.

Тютчева не могли не коробить те свойства официальной, казенной, «полицейской» точки зрения, из-за которой устранялись от активного участия в общественной жизни люди с благородными помыслами и одухотворяющим словом, в то время, когда Россия нуждалась в укреплении «нравственных сил в особенности, дабы противостоять окружающим ее опасностям». Объявить преступным направление такого издания, писал он о преследовании журналистской деятельности И. С. Аксакова, – издания, которое «постоянно и энергичнее всякого другого защищало все основные начала русского общества, те начала, гласное отрицание которых равнялось бы государственной измене, – это нечто близкое безумию».

На фоне этой «нелепой» и «безумной» борьбы монархической власти с без лести преданными ей подданными Тютчева более всего удивляла ее «парадоксальная» зависимость от тирании пошлого либерализма («чем либеральней, тем они пошлее»): «Разум целой страны по какому-то недоразумению подчинен не произвольному контролю правительства, а безапелляционной диктатуре мнения чисто личного, которое не только в резком и систематическом противоречии со всеми чувствами и убеждениями страны, но, сверх того, и в прямом противоречии с самим правительством по всем существенным вопросам дня; и именно в силу той поддержки, какую печать оказывала идеям и проектам правительства, она будет особенно подвержена гонениям этого личного мнения, облеченного диктатурой. Подобной аномалии не бывало никогда и нигде, и невероятно, чтобы не искали способа ее устранить».

Поскольку пресса действовала исходя из собственных оценок и выгод, нередко вступавших в «аномальное» противоречие с интересами страны, Тютчев был сторонником «высшего руководства» печатью в деле истинного благоустройства России как правительственной монархии, о чем речь пойдет в следующем разделе. Иначе политический кретинизм

и шизофреническое раздвоение между должным и реальным могут принять критические размеры и необратимый ход. «Нельзя не предошущать близкого и неминуемого конца этой ужасной бессмыслицы, ужасной и шутовской вместе, этого заставляющего то смеяться, то скрежетать зубами противоречия между людьми и делом, между тем, что есть и что должно бы быть, — одним словом, невозможно не предошущать переворота, который, как метлой, сметет всю эту ветошь и все это бесчестие». Что, собственно говоря, и произошло в 1917 г.

Можно с известной уверенностью предполагать, что, используя слова поэта, книжный разум и долгое общение с неправдой сделали прагматическую «эли́ту» современного мира необратимо невосприимчивой к выводам Тютчева о капитальных последствиях различных сценариев жизни «с Богом» и «без Бога». Но именно ясные христианские критерии, пристальное внимание к первичным духовно-нравственным принципам, несоблюдение которых рано или поздно (порою и в следующих поколениях) влечет за собою соответствующее наказание и нисходящие процессы в истории, позволяли ему за внешними событиями проследить накопление бесчестия и бессовестности, лжи и бессознательности, низких выгод и подлых замыслов, готовивших почву для прозреваемых им страшных потрясений и неслыханного варварства. И если «высший реализм» Тютчева, всецело обусловленный его христианским мировоззрением и способный пророчить даже факты, принимать за «миф», «утопию», «иллюзию», тогда не стоит постоянно удивляться разрушительным «странностям» и двойным стандартам отечественной и мировой политики или искажению ставимых целей и задач.

На самом же деле, по большому счету, христианское историческое мышление Тютчева и соответствующая ему методология, по-своему утверждающая воплощение Бога в мире, позволяющая обнаруживать подводные течения и соразмерно оценивать видимый ход «ужасной реальности жизни», дающая незыблемую точку опоры для воли и действия среди «праха земных интересов» и призрачной зыби явлений, чрезвычайно необходимы для осознания губительных закономерностей нашего времени.

Поэт принадлежал к числу наиболее принципиальных и последовательных критиков чисто языческой и самодовлеющей державности, равно как и дехристианизированных демократических или либеральных принципов, которые в свете высшей божественной легитимности представлялись ему фиктивными, духовно необеспеченными и нравственно ослабленными, произраставшими из темных корней своекорыстия и «самовластия человеческого Я». Следовательно, высшее призвание человека и народа заключается в том, чтобы идти к «таинственной мете», постичь «правду Бога»

и исполнять Его волю, обрести сознание «путей небесных» (стихотворения «Хотя б она сошла с лица земного», «Проезжая через Ковно», «На взятие Варшавы» и др.). Потому столь многочисленны и настойчивы призывы поэта к России не изменять самой себе, своей изначальной миссии «Святой Руси», стать «Христовой службы ради» и «осенять Христов алтарь», что и означает прямое и полноправное наследование «венца и скиптра» Византии.

Тютчев предвосхищает Достоевского, который как бы задним числом иллюстрирует его мысль в статье «Утопическое понимание истории», рассматривая Константинополь не как возможную политическую столицу России и славянства, а как преемствуемый ею символический духовный град для сбережения «истинной истины», «Христовой истины»: «Итак, во имя чего же, во имя какого нравственного права могла бы искать Россия Константинополя? Опираясь на какие высшие цели, могла бы требовать его от Европы? И вот именно – как предводительница православия, как покровительница и охранительница его, – роль, предназначенная ей с Ивана III, поставившего в знак ее царьградского двуглавого орла выше древнего герба России, но обозначившаяся уже несомненно лишь после Петра Великого, когда Россия сознала в себе силу исполнить свое назначение, а фактически уже стала действительной и единственной покровительницей и православия, и народов, его исповедующих. Вот эта причина, вот это право на древний Царьград и было понятно и не обидно даже самым ревнивым к своей независимости славянам или даже самим грекам. Да и тем самым обозначилась бы и настоящая сущность тех политических отношений, которые и должны неминуемо наступить у России ко всем прочим православным народностям – славянам ли, грекам ли, все равно: она – покровительница их и даже, может быть, предводительница, но не владычица: мать их, а не госпожа (...) Это будет не одно лишь политическое единение и уж совсем не для политического захвата и насилия, – как и представить не может иначе Европа (...) Нет, это будет настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово православия, во главе которого давно уже стоит Россия». И логика Тютчева предполагает не насильственное, а духовное единство, спаянное не железом, а любовью, иначе достигаются противоположные результаты. «Что до меня, – писал поэт С. С. Уварову, – я далеко не разделяю того блаженного доверия, которое питают в наши дни всем этим чисто материальным способом, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства, и часто даже они действуют противно смыслу своего естественного назначения».

И в вопросе о «русском море» и «славянских ручьях» чисто материальные способы единства (Берлинская стена, тоталитарная основа объединения СССР с Восточной Европой) в системе мысли Тютчева-пророка и антиутописта без первенствующего духовного единства приносят и, как убеждаемся, принесли прямо противоположные результаты, что является еще одним его предсказанием и уроком на будущее (и для «моря», и для «ручьев»). Рецензент приводит в качестве резюме тютчевской славянской идеи следующее высказывание И. С. Аксакова: «Одним словом, вопрос для Западных Славян ставится просто и прямо: или объединение с Россией, или объединение полное и окончательное с Западной Европой, то есть утраты Славянской национальности». Однако это резюме имеет существенное продолжение и разъяснение: «Тютчев под словом «стать русскими» вовсе не понимает ни государственного закрепощения, ни обрусения в тесном смысле слова (...) славяне или должны стать гражданами Греко-Славянского мира, которого душой, без сомнения, может быть и есть только Россия, – или же погибнуть прежде всего духовно, то есть утратить свою нравственную народную самостоятельность (...) При этом «объединение с Россией» вовсе не означает ни бунта, ни другого какого-либо насильственного действия относительно Австрийского правительства; оно предполагается Тютчевым вовсе не в виде настоятельной практической меры: оно требуется только в области Славянского самосознания, – к тому же прежде всего как объединение духовное, или точнее церковное». То есть опять-таки требуется соблюдение «гармонической правильности распределения предметов» и надлежащей иерархии между «духом» и «телом», «принципом» и «средой». В письме к Е. Э. Трубецкой поэт говорит о желательности «более истинной, более сознательной, более национальной» политики официальных властей России по отношению к славянам и о предпочтительности «прямого вмешательства» в их дела расширения и углубления единящих духовных и культурных связей. В письме же к Л. В. Тенгоборскому он подчеркивает еще одну важную сторону «выбора» славянских народов для будущего России и всего человечества: «Между тем подобный результат, привития революционного принципа славянским народам, имел бы для современного мира последствия, которые невозможно исчислить. Ибо в отчаянной борьбе между Россией и революцией, где обе являются средоточием и силы и принципов, действительно нейтральными оставались до настоящего времени только эти народы... Очевидно, что та из двух сил, которая сумеет первой привлечь их на свою сторону, собрать их под своим знаменем, эта сила, повторяю, получит больше шансов выиграть великую тяжбу, при которой мы присутствуем...».

И когда задается вопрос, что нам делать с распадающимся славянским единством и иссякающим «русским морем», ответ, даже если оставаться в пределах тютчевской мысли и православных традиций русской культуры, дан во всем иерархическом строе и в глубинной внутренней логике этой мысли и этой культуры. Борьба между Христианством и Революцией продолжается и идет не между правыми и левыми, капиталистами и социалистами, националистами и интернационалистами и т. д., не за права и привилегии, а, как писал Гоголь, за человеческую душу. Следует трезво-сознательно отнестись (и по возможности проблемно заострить) к тому, что «злая ирония истории», «незримая богиня», «демоническое начало», «трихины» и «микробы» склоняют ход истории ко «вторичной животности», неоварварству и языческому неоимпериализму через «темную основу нашей природы» и ослабление «нравственной пружины», от которой действительно зависит все (например, присутствие на всех уровнях принятия решений и властной вертикали при одинаковых профессиональных и деловых качествах, условно говоря, Петруш Гриневых, а не Швабриных неизменно бы выправило скособоченную картину нашей жизни).

Однако иерархически правильная постановка вопросов, «критический взгляд» на иудин контекст современной цивилизации (взять хотя бы отречение от христианства в конституции объединенной Европы), должны решения тактических политических или экономических, социальных или культурных проблем невозможны без исцеления «темной основы нашей природы» и соответствующего стратегического выбора между волей к жизни и волей к смерти, между «просветлением» и «помрачением», между восходящим («с Богом») и нисходящим («без Бога») вариантами движения истории. И хотя надежды на такой выбор неуклонно тают, Бог не стесняет свободную волю человека и всегда оставляет шансы для него. Никогда не поздно вслед за Тютчевым преодолеть «бессознательность» по отношению к этой стратегии и ее конкретным проявлениям и урокам православно-славянской цивилизации, к ее хотя и повреждавшимся в истории, но целительным и плодотворным корням, произрастание которых освобождает людей из плена «темной основы нашей природы», размножающихся из нее рационалистических схем и утопических проектов, идеологических мифов и лукавой пропаганды, дает возможность «русскому морю» и «славянским ручьям» не растворяться необратимо в гедонистическом мареве глобалистического Вавилона, а укрепляться по большому счету единственно реальной силой (без нее обязательное материальное могущество фальшиво, обманчиво и самоубийственно) — достойными людьми для достойного существования христианской империи среди других, языческих, империй.

II

«НЕДОСТАТКИ ОХРАНИТЕЛЕЙ

ОБРАЩАЮТСЯ В ОРУЖИЕ РАЗРУШИТЕЛЕЙ...»

«ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА» И «ПИСЬМО

О ЦЕНЗУРЕ В РОССИИ» Ф. И. ТЮТЧЕВА

Люди темные, никому не известные, не имеющие мыслей и чистосердечных убеждений, правят мнениями и мыслями людей, и газетный листок, признаваемый лживым всеми, становится нечувствительным законодателем его не уважающего человека. Что значат все незаконные эти законы, которые видимо, в виду всех, чертит исходящая снизу нечистая сила, — и мир это видит весь и, как очарованный, не смеет шевельнуться? Что за страшная насмешка над человечеством!

Н. В. Гоголь

Та частная польза, которую мог бы принести ум человека порочного в должности общественной, гораздо ниже того соблазна, который вытекает из его возвышения.

А. С. Хомяков

1

В заглавие раздела вынесены слова митрополита Московского и Коломенского Филарета, отражающие не только определенный смысл и пафос «Письма о цензуре в России», но и важнейшие духовно-психологические закономерности внутреннего мира человека, невнимание к которым мстит за себя постоянным воспроизводством недоуменных констатации: «хотели как лучше, а получается как всегда». Тютчев принадлежит к тем русским писателям и мыслителям, которых объединяет органически воспринятая христианская традиция, позволяющая им, как показано ранее, трезво оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, исходя из глубокого проникновения в человеческую природу и благодаря, так сказать, «различению духов» в ней, пониманию зависимости метаморфоз и конечных результатов всяких, даже самых распрекрасных идей от состояния умов

и сердец культивирующих их людей. Здесь в первую очередь, конечно же, вспоминается Ф. М. Достоевский, убедительно показавший в «Бесах» точки соприкосновения и пути перехода (через духовную ослабленность и недостаточную нравственную вменяемость) между различными, казалось бы, противоположными идеологическими лагерями, между «чистыми» западниками и «нечистыми» нигилистами, истинными социалистами и революционными карьеристами. Отсюда результат: великодушные «новые идеи» сносятся, как течением реки, реальной психологией людей, иначе говоря, корректируются, снижаются, искажаются и оборачиваются разрушением и хаосом; к ним примазываются «плуты, торгующие либерализмом», или интриганы, намеревающиеся грабить, но придающие своим намерениям «вид высшей справедливости», а в конечном итоге «смерды направления» доходят до убеждения, что «денежки лучше великодушия» и что «если нет ничего святого, то можно делать всякую пакость».

Подобные закономерности являются универсальными и осуществляются везде (в последнее десятилетие с наглядной очевидностью в нашей собственной стране), где, например, смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, технические успехи или законодательные усовершенствования, декларации «нового мышления» или благие призывы к мирному сосуществованию заменяют собой отсутствие последовательного и целенаправленного внимания к внутренним установкам сознания «субъектов» и носителей всех подобных процессов, к своеобразию их нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших свойств личности или, напротив, на их угасание и соответственно на результаты ожидаемых изменений и ставимых задач.

Именно в таком злободневно-вечном контексте читаются сегодня историософские и публицистические произведения Тютчева, в том числе и «Письмо о цензуре в России». Сквозь его призму яснее становятся не только волнующие многих «невидимые» проблемы современной журналистики и печатного слова в целом, но и неразрывно связанные с ними животрепещущие вопросы общественного и государственного бытия, без внятного осознания и решения которых успешное стратегическое развитие страны в принципе оказывается невозможным. Уроки Тютчева – это уроки проникновенного знания «внутренних» законов духовного мира человека, определяющих направление, конфигурацию, содержание и, так сказать, итоги его «внешней» исторической деятельности. Отсюда опережающий и пророческий характер этого основанного на христианской традиции знания, дающего выверенный методологический ключ для по-настоящему реалистической и в высшей степени

прагматической (ср. Достоевского: «ихним реализмом – сотой доли фактов не объяснишь, а мы нашим идеализмом пророчили даже факты») оценки событий и явлений прошлого, настоящего и будущего.

Для адекватного восприятия злободневно-вечных смыслов «Письма о цензуре в России» необходимо помнить о раскрытии им «тайны человека» и «исторической борьбы» Христианства и Революции, в ходе которой возрастают или угасают духовные качества личности и о которой речь шла в предшествующем разделе. В устах Тютчева такие слова и понятия, как совесть, честь, благородство, бесчестие, порок и т. п., являются не конъюнктурной риторикой или красивыми оборотами салонной речи, а выражают основополагающий элемент в поведении людей, «незаметно» обуславливающий их судьбы. Его размышления можно пояснить высказываниями А. С. Хомякова, писавшего, что так называемый «реализм», искусственность и хитрость в достижении ближайших тактических выгод стратегически проигрышны, в конечном счете сами себя наказывают и что «всякое начало, истекающее из духа и совести, далеко выше всякой формальности и бумажной административности. Одно живо и живет, другое мертво и мертвит». Более того, «та частная польза, которую мог бы принести ум человека порочного в должности общественной, гораздо ниже того соблазна, который истекает из его возвышения».

2

Описанная в предшествующем разделе историософская логика составляет основу публицистики Тютчева, проступает в его политических статьях и придает им истинный масштаб и непреходящее значение. Наглядным свидетельством тому является и его «Письмо о цензуре в России», составленное по вполне конкретному поводу, но рассматривающее актуальные вопросы в свете глубинных закономерностей духовного мира человека и творимого им исторического бытия. «Письмо...» занимает свое особое место среди разнородных официальных, полуофициальных и анонимных записок, писем, статей, получивших широкое распространение с началом царствования Александра II (в ряде случаев они были прямо обращены к царю), критиковавших сложившееся положение вещей в общественном устройстве и государственном управлении и обсуждавших различные вопросы их реформирования. «Историко-политические письма» М. П. Погодина, «Дума русского во второй половине 1855 г.» П. А. Валужева, «О внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова, «О значении русского дворянства и положении, какое оно должно занимать на поприще государственном» Н. А. Безобразова, «Восточный вопрос с русской точки зрения»,

«Современные задачи русской жизни», «Об аристократии, в особенности русской», «Об освобождении крестьян в России» – эти и подобные им произведения так называемой рукописной литературы, принадлежавшие перу К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина, Н. А. Мельгунова, А. И. Кошелева, Ю. Ф. Самарина и многих других представителей самых разных идейных течений, в большом количестве списков расходились по всей стране. Встречались такие, в которых непосредственно рассматривались возможные изменения в области цензуры и печати, например, «Записка о письменной литературе», отражавшая взгляды К. Д. Кавелина, братьев Милютиных и других либералов, или подготовленное П. А. Вяземским для императора «Обозрение современной литературы», утверждавшее полезность для страны критического направления в журналистике и одновременно – необходимость разумной правительственной опеки над «благонамеренной гласностью». Первоначальный период послениколаевской эпохи И. С. Аксаков характеризовал как «эпоху попыток, разнообразных стремлений, движения вперед, движения назад; эпоху крайностей одна другую отрицающих, деспотизма науки и теории над жизнью, отрицания науки и теории во имя жизни; насилия и либерализма, консервативного прогресса и разрушительного консерватизма, раболепства и дерзости, утонченной цивилизации и грубой дикости, света и тьмы, грязи и блеску! Все в движении, все в брожении, все тронулось с места, возится, копошится, просится жить!»

В этом хаотическом брожении умов и столкновении различных проектов обновления социальной жизни автора «Письма...» можно отнести к представителям консервативного прогресса, ратовавшим за эволюционные, а не революционные изменения. Не выражая сомнений в христианских основах и нравственных началах самодержавия, а, напротив, стремясь укрепить их, он полагал, что «пошлый правительственный материализм», «убийственная мономания», боязнь диалога с союзниками, недоверие к народу, стремление в идейной борьбе опираться лишь на грубую силу подтачивали открытую и незамутненную мощь христианской империи, давали козыри ее противникам, служили не альтернативой, а пособничеством «революционному материализму». Среди подобных следствий «правительственного материализма» Тютчев особо выделял чрезмерный произвол по отношению к печати, жертвами которого зачастую становились не столько либерально-демократические, сколько славянофильские издания. В русле расширения, по инициативе правительства, гласности «в пределах благоразумной осторожности» и появления массы новых изданий единомышленники Тютчева открывали во второй половине 50-х годов свои журналы и газеты («Русская беседа», «Молва», «Сельское

благоустройство», «Парус»), которые претерпевали цензурные сокращения и задержки и в конечном итоге закрывались. Славянофилы признавали самодержавие одним из главных исконных устоев русской жизни, укреплять который способна свобода совести и слова, преодолевающая убийственный для него чиновничий произвол и казенную рутину. Однако самовластная бюрократия оказывалась сильнее, и позднее, 3 апреля 1870 г., Тютчев писал дочери Анне: «Намедни мне пришлось участвовать в почти официальном споре по вопросу о печати, и там было высказано – и высказано представителем власти – утверждение, имеющее для некоторых значение аксиомы, – а именно, что свободная печать невозможна при самодержавии, на что я ответил, что там, где самодержавие принадлежит лишь государю, ничто не может быть более совместимо, но что действительно печать, – так же, как и все остальное, – невозможна там, где каждый чиновник чувствует себя самодержцем».

Для понимания внутренней логики «Письма...» важно иметь в виду происходивший во второй половине XIX в. своеобразный поиск адекватного отношения к нарождавшимся в России феноменам общественного мнения, гласности, свободы журналистики. В осмыслении взаимоотношений государства и общества через посредничество печатного слова Тютчев своеобразно солидаризировался с такими, например, правительственными деятелями, как в 60-е годы П. А. Валуев или позднее К. П. Победоносцев. До известной степени и в фундаментальных вопросах они являлись как бы единомышленниками поэта по прогрессивному консерватизму (хотя в определенных обстоятельствах он нередко и резко критиковал конкретные действия П. А. Валуева) и рассматривали прессу как новую неоспоримую силу, становящуюся универсальной формой цивилизации и действующую в условиях падения высших идеалов, исторических авторитетов и, говоря словами самого поэта, «самовластия человеческого Я» (при этом сознательно или бессознательно, но закономерно превращающуюся в инструмент подобных процессов). В документах разных годов, в том числе и в записке «О внутреннем состоянии России», П. А. Валуев подчеркивал: «При самом даже поверхностном взгляде на современное направление общества нельзя не заметить, что главный характер эпохи заключается в стремлении к уничтожению авторитета. Все, что доселе составляло предмет уважения нации: вера, власть, заслуга, отличие, возраст, преимущества, – все попирается: на все указывается как на предметы, отжившие свое время (...) Наша пресса вся целиком в оппозиции к правительству. Органы прессы являются или открытыми и непримиримыми врагами, или очень слабыми и недоброжелательными друзьями, которые идут дальше целей, какие ставит себе правительство. Его собственные

органы неспособны или парализованы (...) Россия представляет первый пример страны, где действие политической печати допускается без противовеса».

В такой парадоксально складывавшейся для самодержавного государства ситуации оппозиционные либеральные, демократические, революционные, легальные и нелегальные издания в России и за рубежом получали и известные моральные преимущества, ибо сосредотачивались на критике реальных недостатков и злоупотреблений существовавшего строя, хотя в своей положительной программе исходили из идеологической риторики невнятного гуманизма и прогресса, утопически уповавшей на внешние общественные изменения, что приводило впоследствии (без учета подчеркнутого Тютчевым антропологического фактора, несовершенной и греховной природы человека) к кровавым революциям, гражданским войнам, упрощению и примитивизации отношений между людьми в цивилизационном процессе. Такая критика при такой «положительной» программе предполагала соответствующий подбор известий и фактов, их сокращение, поворачивание и освещение с тех сторон, которые требовались не полнотой истины, а политическими, идейными, материальными, финансовыми, личными интересами. «Сочиняя» на этой основе общественное мнение, пресса затем «отражает» и проповедует его, формируя тем самым замкнутый круг (оторванный от всего многообразия социальных «голосов») и оказывая на людей огромное влияние без должной легитимности (в тютчевском понимании этого слова). Отсутствие в газетной деятельности, манипулирующей заколдованно отдающимся в ее власть человеком, достаточных нравственных оснований и подлинной легитимности подчеркивал Н. В. Гоголь: «Люди темные, никому не известные, не имеющие мыслей и чистосердечных убеждений, правят мнениями и мыслями умных людей, и газетный листок, признаваемый лживым всеми, становится нечувствительным законодателем его не уважающего человека. Что значат все незаконные эти законы, которые видимо, в виду всех, чертит исходящая снизу нечистая сила, — и мир это видит весь и, как очарованный, не смеет шевельнуться? Что за страшная насмешка над человечеством!» К. П. Победоносцев, вопрошая, кто дал права и полномочия той или иной газете от имени целого народа, общества и государства возносить или ниспровергать, провозглашать новую политику или разрушать исторические ценности, замечал: «Никто не хочет вдуматься в этот совершенно законный вопрос и дознаться в нем до истины; но все кричат о так называемой свободе печати, как о первом и главнейшем основании общественного благоустройства (...) Нельзя не признать с чувством некоторого страха, что в ежедневной печати скопляется какая-то

роковая, таинственная, разлагающая сила, нависшая над человечеством». Эта сила ссылается на читательский «спрос», навязываемый ее же ретивым «предложением», которое превращается из свободы в деспотизм печатного слова, уравнивает «всякие углы и отличия индивидуального мышления», отучает от самостоятельного мнения, в массе передаваемых сведений становится источником мнимого знания и образования, рассчитывает с помощью рыночных талантов и привлекательно-шокирующей информации «на гешефт» и на удовлетворение «низших инстинктов», а не «на одушевление на добро». В результате «никакое издание, основанное на твердых нравственных началах и рассчитанное на здравые инстинкты массы, — не в силах будет состязаться с нею». Победоносцев признавал огромное значение печати как значительного явления культуры, средства обмена мыслями, распространения идей, влияния на людей, как «характерного признака нашего времени, более характерного, нежели все изумительные открытия и изобретения в области техники», и вместе с тем подчеркивал: «Нет правительства, нет закона, нет обычая, которые могли бы противостоять разрушительному действию печати в государстве, когда все газетные листы его изо дня в день, в течение годов повторяют и распространяют в массе одну и ту же мысль, направленную против того или другого учреждения».

Подобно К. П. Победоносцеву и П. А. Валуеву, Тютчев ясно представлял себе изначальную двойственность и слабую легитимность печатного слова, его внутреннюю оппозиционность и потенциальную разрушительность (эту роль «типографического снаряда» подчеркивал и Пушкин), склонность опираться на не лучшие свойства человеческой природы и т. п. Поэтому необходимость «ограждать общество от действительно вредного и предосудительного» не вызвала у него как у цензора Министерства иностранных дел с 1848 г. и председателя Комитета иностранной цензуры с 1858 г. никаких сомнений. В его представлении такая деятельность может только тогда приносить действительную пользу, а не вред, если возглавляется и исполняется по-настоящему многознающими, мудрыми, честными, ответственными людьми, сообразующимися не с пристрастиями и фобиями вышестоящего начальства, а с Истиной и Делом, не с буквой устаревших инструкций, а «с разумом закона, требованиями века и общества». И такие цензоры, помимо Тютчева, стали появляться в лице Н. И. Пирогова, И. А. Гончарова, В. Н. Бекетова, А. Н. Майкова, Я. П. Полонского и им подобных. (О себе и таких цензорах он писал в стихах, что «стоя на часах у мысли», они «не арестантский, а почетный держали караул при ней!») Хотя в целом господствовали другие, и в одном из писем поэт замечал: «Недавно у меня были мелкие неприятности в министерстве,

все по поводу этой злосчастной цензуры. Конечно, в этом не было ничего особенно важного... На развалинах мира, который обрушится под тяжестью их глупостей, они, по роковому закону, останутся жить и умирать в постоянной безнаказанности их идиотизма. Что за отродье, боже мой! Однако, чтобы быть вполне искренним, я должен сознаться, что эта беспримерная, эта ни с чем не сравнимая недалекость не печаливает меня за судьбу самого дела настолько, насколько казалось должна бы опечалить. Когда видишь, насколько все эти люди лишены всяких мыслей и всякой сообразительности, следовательно и всякой самодеятельности – становится невозможным приписывать им малейшее участие в чем-либо: в них можно видеть только безвольные колесики, приводимые в движение невидимой рукой».

За шесть лет до своей кончины Тютчев был вынужден констатировать (несмотря на благие намерения и реформаторские усилия правительства): «Для совершенно честного, совершенно искреннего слова в печати требуется совершенно честное и искреннее законодательство по делу печати, а не тот лицемерно-насильственный произвол, который теперь заведывает у нас этим делом». По наблюдению поэта, этот произвол и тяжести цензорских «глупостей» сковывали силы легитимной и «разумно-честной печати», стремившейся искренне и свободно, верой и правдой служить (а не прислуживаться, тем самым дискредитируя ее) «христианской империи», терявшей своих талантливых сотрудников и не имевшей возможности свободно состязаться с либерально-демократическими и революционными изданиями на «твердых нравственных началах» и на гораздо более трудных, нежели критически-разоблачительных, но единственно плодотворных, говоря его словами, «положительно разумных» основаниях.

3

Различным вопросам функционирования свободного слова в печати, связанного с принципиальными общественными и государственными задачами, бескорыстным делом, проникновенной сознательностью, нравственной ответственностью и вменяемостью и посвящено «Письмо...». И. С. Аксаков отмечает: «В 1857 году Тютчев написал в виде письма к князю Горчакову (ныне канцлеру) статью или записку о цензуре, которая тогда ходила в рукописных списках и, может быть, не мало содействовала более разумному и свободному взгляду на значение печатного слова в наших правительственных сферах». С 1856 г. А. М. Горчаков занимал должность министра иностранных дел, на которой сумел значительно смягчить отрицательные последствия Крымской войны и заключившего ее

Парижского трактата, вывести Россию из политической изоляции и усилить ее влияние на Балканах. По словам Тютчева, при новом министре, сменившем «труса беспримерного» К. В. Нессельроде, «поистине впервые действия русской дипломатии затронули национальные струны души» и продемонстрировали «полный достоинства и твердости» тон. С конца 50-х годов поэт тесно сблизился с А. М. Горчаковым и с самых разных сторон помогал ему в его деятельности. При проведении национально ориентированной внешней политики А. М. Горчаков придавал большое значение формированию общественного мнения, что отразилось в одном из нескольких адресованных ему стихотворных посланий поэта в 1864 г.:

Вам выпало призванье роковое,
 Но тот, кто призвал вас и соблюдет.
 Все лучшее в России, все живое
 Глядит на вас, и верит вам, и ждет.

Обманутой, обиженной России
 Вы честь спасли, – и выше нет заслуг;
 Днесь подвиги вам предстоят иные:
 Отстойте мысль ее, спасите дух...

Как предполагает И. С. Аксаков, стихотворение написано «по поводу грозивших Русской печати новых стеснений».

Тютчев не случайно обращается с таким призывом к А. М. Горчакову, который семью годами ранее приглашал его возглавить новое издание, соответствующее новой политике. 27 октября/8 ноября 1857 г. дочь поэта Дарья сообщала сестре Екатерине, что князь А. М. Горчаков предложил их отцу «быть редактором газеты или нечто в этом роде. Однако папа предвидит множество препятствий на этом пути и в настоящее время составляет записку, которую Горчаков должен представить государю; в ней он показывает все трудности дела». Об идеологических, административных, организационных, цензурных, психологических, нравственных трудностях воплощения подобного проекта и ведет речь поэт в своем «Письме...», которое во второй половине ноября 1857 г. стало распространяться в Москве. 20 ноября 1857 г. М. П. Погодин записал в дневнике: «Записка Тютчева о цензуре». Вероятно, М. П. Погодин одним из первых познакомился с этой «запиской», поскольку ранее находил согласие с их автором в обсуждении сходных вопросов в похожем жанре. Поэт полностью одобрил «историко-политическое» письмо М. П. Погодина, где в тютчевских словах и интонациях обрисованы губительные последствия для государственной и общественной жизни отсутствия нормальных условий для духовной деятельности: «Ум притуплён, воля ослабела, дух

упал, невежество распространилось, подлость взяла везде верх, слово закоснело, мысль остановилась, люди обмелели, страсти самые низкие выступили наружу, и жалкая посредственность, пошлость, бездарность взяла в свои руки по всем ведомствам бразды правления».

Два «историко-политических» письма М. П. Погодин прямо адресовал «К Ф. И. Тютчеву», рассматривая проблемы заключения мира после Крымской войны. Еще летом 1855 г. он писал П. А. Вяземскому: «... с Тютчевым толковали мы много об издании политических статей для вразумления публики». Летом же 1857 г. собеседники активно обсуждали внешнеполитическую деятельность нового министра иностранных дел, которую, советуясь с Тютчевым и «вразумляя публику», осенью этого года М. П. Погодин высоко оценивал в подготовленной для “Journal du Nord” («Северной газеты») статье. Подобные факты объясняют, почему М. П. Погодин получил в числе первых список публикуемого «Письма...», которое находило отклик в обществе, а не у официальных кругов. Хотя их представитель, управляющий III Отделением А. Е. Тимашев, в своих «Замечаниях при чтении записки г. Тютчева о полуофициальном журнале, который он полагал бы полезным издавать в России с целью руководить мнениями», в целом одобрительно отнесся к мыслям автора и даже нашел ряд из них заслуживающими полного внимания. Соглашаясь с мнением поэта, что «цензура служит пределом, а не руководством», он тем не менее подчеркивает необходимость идейного руководства литературой, «ибо она теперь становится на такую дорогу, по которой мир читающий будет доведен до страшных по своим последствиям заблуждений». А. Е. Тимашев в докладе начальнику III Отделения В. А. Долгорукову отмечает также интересные детали, относящиеся к проекту А. М. Горчакова: «в бытность вашу за границей вам с кн (язем) Ал (ександром) Михайловичем) Горчаковым пришла мысль об издании официального органа, одновременно с этим в Петербурге я в разговоре с (...) вел (иким) кн (язем) Константином Николаевичем развил ту же мысль, Баранов и Карцев обрабатывают, как я узнал на днях, нечто подобное по военной газете, и наконец, г. Зотов является с таким же предложением».

Тем не менее, если судить по московскому письму Н. И. Тютчева Эрн. Ф. Тютчевой от 6/18 декабря 1857 г., должного внимания к планам поэта было явно недостаточно: «Рукопись моего брата произвела здесь то впечатление, которое и должна была произвести. К сожалению, все это ни к чему не приводит и служит только подтверждением притчи о жемчужинах, брошенных свиньям...».

«Письмо...» увидело свет еще при жизни автора в четвертом номере «Русского Архива» за 1873 г. После прочтения публикации поэт в письме

к дочери Екатерине замечал: «Не знаю, какое впечатление произвела эта статья в Москве, здесь она вызвала лишь раздражение, ибо здесь сейчас подготавливаются законы, диаметрально противоположные тем, о которых говорится в этой записке, но, когда используешь редкую возможность высказаться, мнение оппонентов тебя не очень интересует». Тютчев подразумевает готовившийся новый закон о печати (принят 16 июня 1873 г.), вносивший дополнительные ограничения по отношению к периодическим изданиям и предоставлявший министру внутренних дел право приостанавливать те газеты и журналы, в которых неподобающим образом обсуждаются «неудобные» вопросы.

Тем самым как бы возобновлялись «строгие установления, тяготившие печать», о которых идет речь в «Письме...». Тютчев имеет в виду ограничения цензурных уставов 1826 и 1828 гг. Согласно первому из них, прозванному за изобилие и суровость руководящих правил «чугунным», специальные комитеты в Петербурге, Москве, Вильне и Дерпте должны были осуществлять строгий регламентирующий контроль за печатными изданиями. При этом данное цензору право улавливать по своему разумению скрытую мысль автора, находить и запрещать в произведениях места, «имеющие двоякий смысл, ежели один из них противен цензурным правилам», открывало широкий простор для произвольных толкований. Действовавший до 60-х годов устав 1828 г. ограничивал цензорский субъективизм, возвращал цензуру в Главное управление по делам печати при ведомстве народного просвещения и предусматривал создание Комитета иностранной цензуры, который в 1858 г. возглавит Тютчев. Однако упрощавшие цензуру изменения вскоре стали обрастать всевозможными дополнениями и поправками и осложнялись расширением круга ведомств, получивших право просматривать и рекомендовать к изданию относившиеся к сфере их интересов книги, журнальные и газетные статьи. «Итак, — писал позднее А. В. Никитенко, — вот сколько у нас ныне цензур: общая при министерстве народного просвещения, главное управление цензуры, верховный негласный комитет, духовная цензура, военная, цензура при министерстве иностранных дел, театральная при министерстве императорского двора, газетная при почтовом департаменте, цензура при III отделении собственной его величества канцелярии и новая, педагогическая (...) еще цензура по части сочинений юридических при II отделении собственной канцелярии и цензура иностранных книг, — всего двенадцать». Число учреждений, обладавших цензурными полномочиями, постоянно увеличивалось и их получали, например, Вольно-Экономическое общество или Комиссия построения Исаакиевского собора, Кавказский комитет или Управление государственного Коннозаводства. «Строгие

установления, тяготившие печать», особенно усилились в конце 40-х – первой половины 50-х годов.

Тогда с началом европейских революций стали ожесточаться цензурные правила и 2 апреля 1848 г. был создан специальный надзорный комитет под председательством директора Императорской публичной библиотеки и члена Государственного совета Д. П. Бутурлина. Комитет, вопреки цензурному уставу 1828 г., возобновил практику поиска в разных сочинениях подспудного «тайного» смысла. Стремление везде и во всем находить «непозволительные намеки и мысли» министр народного просвещения С. С. Уваров в докладе Николаю I называл манией и вопрошал: «Какой цензор или критик может присвоить себе дар, не доставшийся в удел смертному, – дар всеведения и проницания внутрь природы человека, – дар в выражении преданности и благодарности открывать смысл совершенно тому противный?» О том, какими «дарами» обладали многие чиновники, можно судить по деятельности предшественника Тютчева на посту председателя Комитета иностранной цензуры А. А. Красовского, которого С. С. Уваров называл «цепной собакой», а коллега А. В. Никитенко характеризовал как «человека с дикими понятиями, фанатика и вместе лицемера, всю жизнь гасившего просвещение». Легко представить себе, в каком диапазоне произвола подобные люди могли истолковывать предписания бутурлинского комитета не пропускать в печать «всякие, хотя бы и косвенные, порицания действий или распоряжений правительства и установления властей, к какой бы степени сии последние ни принадлежали», «разбор и порицание существующего законодательства», «критики, как бы благонамеренны оне ни были, на иностранные книги и сочинения, запрещенные и потому не должны быть известными», «рассуждения, могущие поколебать верования читателей в непреложность церковных преданий», «могущие дать повод к ослаблению понятий о подчиненности или могущие возбуждать неприязнь и завистливое чувство одних сословий против других». Двойной смысл можно было искать и в статьях об европейских республиках и конституциях, студенческих волнениях, в исследованиях по истории народных бунтов и т. д., а также в произведениях художественной классики. В результате, например, в Главном управлении цензуры вставал вопрос о цензурировании нотных знаков (могут скрывать «злонамеренные сочинения по известному ключу»), наказывались цензоры, отличавшиеся, по словам министра народного просвещения П. А. Ширинского-Шихматова, «искреннею преданностью престолу и безукоризненной нравственностью» (профессор Петербургского университета И. И. Срезневский) или выносились порицания изданному в 1852 г. «Московскому сборнику», авторы которого (И. В. Киреевский, К.

С. и А. С. Аксаковы, А. С. Хомяков) были принципиальными приверженцами православной монархии и ратовали за лечение ее «внутренних» язв в предстоянии «внешним» угрозам. «Всеведущий» и «проницательный» П. А. Ширинский-Шихматов заявлял, что «безотчетное стремление» этих авторов «к народности» может обрести крайние формы и вместо пользы принести «существенный вред», а потому отдал распоряжение обращать особое внимание «на сочинения в духе славянофилов». За единомышленниками Тютчева установили негласный полицейский надзор, что также было предусмотрено новыми предписаниями, согласно которым цензоры обязывались представлять особо опасные (политически и нравственно) сочинения в III Отделение (последнему же вменялось наблюдение за их авторами).

В письме от 28 декабря 1850 г. Ф. Ф. Вигель признавался М. Н. Загоскину, что ненавидит цензуру: «Рассказать ее действия, не поверишь. Ей бы противиться распространению дурных политических мнений; она мешается в духовные дела и науки. В исканиях апостолов в проповедях вымарывается слово братия, оно слишком пахнет коммунизмом и заменяется словом християне. Из медицинских книг изгнаны слова “remède sauverain” и “operation césarienne” («высшее лекарство» и «цезарианская операция»)...

Тютчева, пристально следившего с середины 20-х годов за «вопросом о печати», не могли не коробить те особенности официальной, казенной, «полицейской» точки зрения, в силу которой устранялись от активного участия в общественной жизни литераторы с благородными помыслами и одухотворяющим словом. «Есть привычки ума, – заключает он в одном из писем, – под влиянием коих печать сама по себе уже является злом, и, хоть бы она и служила властям, как это делается у нас – с рвением и убеждением, – но в глазах этой власти всегда найдется нечто лучшее, чем все услуги, какие она ей может оказать: это чтобы печати не было вовсе. Содрогаешься при мысли о жестоких испытаниях, как внешних, так и внутренних, через которые должна пройти бедная Россия, прежде чем покончить с такой прискорбной точкой зрения...». Среди конкретных проявлений прискорбной предвзятости властей Тютчев мог иметь в виду и закрытие в 1832 г. журнала И. В. Киреевского «Европеец», после того как в статье издателя «Девятнадцатый век» были обнаружены некие тайные, революционные и конституционные смыслы, совершенно противоположные воплощенному замыслу автора, или журнала Н. И. Надеждина «Телескоп» в 1836 г. после публикации в нем историософских размышлений П. Я. Чаадаева в первом философическом письме. Неадекватной формой борьбы с революционным духом в сфере печати могли служить для Тютчева и действия так называемого бутурлинского комитета, созданного

в 1848 г. для постоянного контроля над цензурой и направлением периодических и прочих изданий. Цензуре подвергались уже почившие писатели А. Д. Кантемир, Г. Р. Державин, Н. М. Карамзин, И. А. Крылов, запрещались сочинения Платона, Эсхила, Тацита, исключались из публичного рассмотрения целые исторические периоды. Обсуждение богословских, философских, политических вопросов становилось затруднительным, а касание злоупотреблений или проявление каких-либо знаков неудовольствия могло вменяться в преступление. Особое давление в те годы испытывали, как уже упоминалось выше, славянофилы, которых высокопоставленные чиновники называли «красными» и «коммунистами». В результате честные и преданные монархии люди лишались права голоса в общественной борьбе с диктатом недальновидной и своекорыстной бюрократии, что ослабляло государство под видом обманчивой демонстрации его силы и подготавливало, среди прочих причин, те «жестокое испытания», о которых говорит Тютчев. Ср. более позднее его высказывание в письме к М. Н. Похвисневу в 1869 г.: «Не следует упускать из виду, что наступают такие времена, что Россия со дня на день может быть призвана к необычным усилиям, – невозможным без подъема всех ее нравственных сил – и что гнет над печатью (...) нимало не содействует этому нравственному подъему».

Когда П. А. Вяземский, получивший поручение осуществлять основное наблюдение за цензурой, обратился к А. В. Никитенко с просьбой заняться проектом ее устройства, последний в качестве первоочередных мер отметил следующее в своем дневнике от 12 февраля 1857 г.: «... освободить цензоров от разных предписаний, особенно накопившихся с 1848 года, которые по их крайней нерациональности и жестокости не могут быть исполняемы, а между тем висят над цензорами как дамоклов меч (...) уничтожить правило, обязующее цензоров сноситься с каждым ведомством, которого касается литературное произведение по своему роду или содержанию». Тот же А. В. Никитенко свидетельствует о том, какие тяготы в цензурных ведомствах приходилось переносить даже археологам: «Граф А. С. Уваров рассказывал мне на днях, как он боролся с цензурой при печатании своей книги, недавно вышедшей, „О греческих древностях, открытых в южной России“. Надо было, между прочим, перевести на русский язык несколько греческих надписей. Встретилось слово: демос -народ. Цензор никак не соглашался пропустить это слово и заменил его словом: граждане. Автору стоило большого труда убедить его, что это был бы не перевод, а искажение подлинника. Еще цензор не позволял говорить о римских императорах убитых, что они убиты, и велел писать: погибли, и т. д.». Не менее показателен для «строгих установлений, тяготивших

печать», и тот факт, что редактору «Современника» И. И. Панаеву приходилось дважды ставить перед Главным управлением цензуры вопрос о публикации рукописи «Севастопольских рассказов» Л. Н. Толстого и недоумевать: «Такого рода статьи должны быть кажутся достоянием всех газет и журналов... ибо патриотизм – чувство, неотъемлемое ни у кого, присущее всем и не раздающееся как монополия. Если литературные журналы будут вовсе лишены права рассказывать о подвигах наших героев, быть проводниками патриотических чувств, которыми живет и движется в сию минуту вся Россия, то оставаться редактором литературного журнала будет постыдно». В период Севастопольского сражения военная цензура преуменьшала или замалчивала потери противника, вычеркивая чересчур «смелые» выражения, например, фразу «англичане ведут пиратскую войну», которую канцлер К. В. Нессельроде нашел оскорбительной и раздражающей общественное мнение. «И вот какие люди, – возмущался Тютчев подобными фактами, – управляют судьбами России во время одного из самых страшных потрясений, когда-либо возмущавших мир! Нет, право, если только не предположить, что Бог на небесах насмехается над человечеством, нельзя не предощутить близкого и неминуемого конца этой ужасной бессмыслицы, ужасной и шутовской вместе, этого заставляющего то смеяться, то скрежетать зубами противоречия между людьми и делом, между тем, что есть и что должно бы быть, – одним словом, невозможно не предощутить переворота, который, как метлой, сметет всю эту ветошь и все это бесчестие».

Тютчев называет в «Письме о цензуре в России» сложившееся положение вещей «истинным общественным бедствием» и подчеркивает, что «нельзя чересчур долго и безусловно стеснять и угнетать умы без значительного ущерба для всего общественного организма». Он формулирует здесь на опыте господства жесткой цензуры в последекабристскую эпоху один из непреложных, но «невидимых» законов, которые в нравственном мире мысли так же действенны, как и физические в материальном мире природы. По его представлению, жизнеспособность «общественного организма» православной державы как высшей формы государственного правления основывается на воплощаемой чистоте и высоте ее религиозно-этических принципов, без чего «вещественная сила» власти «обессоливается» и обессиливается и не может, несмотря на внешнюю мощь, свободно и победно конкурировать с доводами своих серьезных и многочисленных противников. Более того, происходит своеобразная «путаница» и нравственно не обеспеченные «стеснения» и механические запреты создают эффект «запретного плода», в результате которого низкие по своей реальной, а не декларируемой сути и ценности идеи получают

не свойственные им значение и популярность. «Всякое вмешательство Власти в дело мысли, – подчеркивает Тютчев, – не разрешает, а затягивает узел, что будто бы пораженное ею ложное учение -тотчас же, под ее ударами, изменяет, так сказать, свою сущность и вместо своего специфического содержания приобретает вес, силу и достоинство угнетенной мысли». К тому же, замечает он в письме к И. С. Аксакову, под покровом ложного усердия вырастает порода «выродков человеческой мысли, которыми все более и более наполняется земля Русская, как каким-то газом, выведенным на божий свет животворной теплотой полицейского начала». Ср. сходную убежденность единомышленника Тютчева Ю. Ф. Самарина (выраженную им в предисловии ко второму тому собрания сочинений А. С. Хомякова) в двусмысленной и коварной роли внешних запретов небезупречной в нравственном отношении власти и соответственно духовной стесненности, когда «свобода принимает характер контрабанды, а общество, лишаясь естественно всех благих последствий обсуждения мнений, колеблющих убеждения и мятущих совести, добровольно подвергается всем дурным». Сам Тютчев на посту председателя Комитета иностранной цензуры стремился не лишать то или иное сочинение его специфического содержания и привносить в него достоинство угнетенной мысли. Одним из многочисленных примеров тому может служить подписанный им отчет Комитета от 21 января 1871 г., где высказывается отношение к идеям Дарвина: «Гораздо рациональнее предоставить делу критики опровергать ошибочность теории автора», нежели ставить преграды на пути ознакомления с нею, уже получившей «всемирную значимость». Общую логику Тютчева в необходимости свободного и талантливого противовеса нигилистическим тенденциям может пояснить следующий вывод М. Н. Каткова: «Одних запретительных мер недостаточно для ограждения умов от несвойственных влияний; необходимо возбудить в умах положительную силу, которая противодействовала бы всему ей несродному. К сожалению, мы в этом отношении вооружены недостаточно».

По Тютчеву, без положительной духовной силы, без живой христианской основы «умаление умственной жизни в обществе неизбежно оборачивается усилением материальных appetитов и корыстно-эгоистических инстинктов». Поэтому «существенная задача заключается в том, чтобы Власть сама в достаточной степени удостоверилась в своих идеях, прониклась собственными убеждениями».

Здесь Тютчев снова проводит свою излюбленную мысль о том, что материальная сила Власти без «идей», «убеждений», оживотворяющего Духа иллюзорна и временна. По его убеждению, как «духовенство без Духа есть именно та обуювшая соль, которую солить нельзя и не следует», так

и Власть без глубокого нравственного сознания и примера теряет силу своего воздействия. «Я говорю не о нравственности ее представителей, – уточняет он в письме А. Д. Блудовой, – более или менее подначальных, и не о нравственности ее внешних органов, составляющих ее руки и ноги... Я говорю о самой власти во всей сокровенности ее убеждений, ее нравственного и религиозного сгедо, одним словом – во всей сокровенности ее совести». В противном случае, как писал независимо от Тютчева, но объективно в полном согласии с его углубленной логикой, московский митрополит Филарет, «недостатки охранителей обращаются в оружие разрушителей»: «Примечаю и долг имею поставлять во внимание себе и кому могу, что мы много согрешили перед Богом охлаждением к православному благочестию, в чем особенно вредные примеры подаются из высших и образованных сословий, ослаблении нравственных начал в жизни частной и общественной, в начальствовании, в строе, в области наук и словесности, роскоши и даже в скудости, – пристрастием к чувственным удовольствиям, расслабляющим духовные силы, – подражанием иноземному, большею частью суетному и несродному, чем повреждается характер народа и единство народного духа, – преследованием частной и личной пользы преимущественно перед общею. Умножившиеся грехи привлекают наказание, по речевому: накажет тя отступление твое (Иер. II, 19). Средства против сего: деятельное покаяние, молитвы и исправление. Недостатки охранителей обращаются в оружие разрушителей».

Для предотвращения подобного развития событий Тютчев считал необходимым устранять властный произвол и чрезмерную опеку чиновничества, преодолевать «тупоумие» «во имя консерватизма» и открывать широкие возможности для творческого почина и личностной самостоятельности народа в рамках его органической связи с православными традициями и понятиями самодержавной монархии. По его убеждению, целям такого объединения под эгидой царя «публики» и «народа», «государства» и «общества» и должно служить «просвещенное национальное мнение» печати, которое способно выражать не корыстные интересы и узкие устремления придворно-бюрократических кругов, а «великое мнение» целой страны и о котором применительно к внешней политике он размышляет в письме к А. М. Горчакову от 21 апреля 1859 г.: «Система, которую представляете вы, всегда будет иметь врагами тех, кто является врагами печати. Как же печати не стать вашей союзницей?..»

Тютчев призывал «не стеснять свободу прений, но, напротив, делать их настолько серьезными и открытыми, насколько позволят складывающиеся в стране обстоятельства». В его сознании свобода дискуссий не противоречила принципам идеального самодержавия, которые искажались

в реальной действительности и положительная сила которых должна, с его точки зрения, найти в общественном мнении достойных и талантливых выразителей, не стесненных рутинной казенных предписаний и субъективными опасениями чиновников. С его точки зрения, только в такой свободе и при наличии таких выразителей, не отягощенных той или иной корыстью, можно успешно противостоять оппонентам, использующим эффекты «запретного плода» и нарочитой «угнетенной мысли», а также тем свойствам прессы, которые отметил А. Е. Тимашев (в 1857 г. писавший замечания на «записку» Тютчева, а в 1868 г. ставший министром внутренних дел): «Пресса по существу своему есть элемент оппозиционный. Представляющий тем более привлекательности для общества, чем форма, в которую она облакает свои протесты, смелее и резче».

Все подобные эффекты и свойства с особой наглядностью проявились в журналистской деятельности А. И. Герцена. 21 февраля 1853 г. в литографированном обращении «Вольное русское книгопечатание в Лондоне. Братьям на Руси» он извещал «всех свободолюбивых русских» о предстоящем открытии своей типографии и намерении предоставить трибуну «свободной бесцензурной речи», а «невысказанным мыслям... затаенным стремлениям дать гласность, передать их братьям и друзьям, потерянным в немой дали русского царства». В 1855 г. А. И. Герцен приступил к изданию «Полярной звезды», в 1856 г. стали печататься сборники рукописных материалов «Голоса из России», а с июля 1857 г. начал выходить «Колокол», ставивший себе задачу практического влияния на ход общественной жизни в России и находивший наибольший отклик у читателей. В первом номере «Колокола» формулируется «триада освобождения» («слова – от цензуры», «крестьян – от помещиков», «податного сословия – от побоев»), которое, по тогдашнему убеждению А. И. Герцена, необходимо для раскрепощения крестьянской общины как «Архимедовой точки» на повороте России к «русскому социализму». С этих позиций обсуждаются в начальный период на страницах «Колокола» различные факты текущей жизни, крестьянский вопрос, содержание конкретных правительственных актов, возможные реформы и т. п. Издание Герцена, с быстро растущим тиражом, не только доставлялось различными путями в Россию (несмотря на строгий таможенный надзор, преследование лиц, хранивших и распространявших запрещенную продукцию, и т. п.), но и успешно продавалось у книготорговцев многих крупных городов Европы, а также получило постоянно расширяющуюся на первых порах обратную связь и популярность.

По многочисленным свидетельствам современников, печатаемые А. И. Герценом в Лондоне брошюры, журналы и газеты распространялись

(несмотря на запреты, а отчасти и благодаря им - по эффекту «запретного плода») в огромных количествах как в обеих столицах, так и в далеких провинциях России, как среди почтенной публики, так и в кругу гимназистов и кадетов. По словам М. А. Корфа, «всякому известно, что, при постоянном у нас существовании иностранной цензуры, нет и не было запрещенной книги, которой бы нельзя было достать; что именно в то время, когда правительство всего строже преследовало известные лондонские издания, они расходились по России в тысячах экземплярах, и их можно было найти едва ли не в каждом доме, чтобы ни сказать, в каждом кармане; что когда мы всего более озабочиваемся ограждением нашей молодежи от доктрины материализма и социализма, трудно указать студента или даже ученика старших классов гимназий, который бы не прочел какого-нибудь сочинения, где извращаются все здравые понятия об обществе или разрушаются основания всякой нравственности и религии». Действительно, еще в 1853 г. по инициативе III Отделения министры финансов, иностранных дел, народного просвещения, а также генерал-губернаторы пограничных губерний получили распоряжение принимать строгие меры для воспрепятствования ввозу в Россию герценовских изданий. Аналогичные распоряжения отдавались и в 1854–1857 гг. Тем не менее принимавшиеся меры не приносили рассчитываемого результата, а в числе добровольных «контрабандистов» оказывались не только польские эмигранты, но и весьма высокопоставленные лица из России. Так, И. С. Тургенев в письме к А. И. Герцену от 16 января 1857 г. сообщал, что сын бывшего шефа жандармов А. Ф. Орлова «не только все прочел, что ты написал, но даже (*soci entre nous*) с месяц тому назад отвез все твои произведения к в. к. Михаилу Николаевичу». Ср. также свидетельство современника, что сенатор А. М. Княжевич, впоследствии министр финансов, после прочтения номеров «Колокола» посылал их под видом планов брату для распространения. 26 апреля 1857 г. А. И. Герцен делился с М. К. Рейхель своей радостью по поводу приобретения новых читателей из царствующего дома: «А вы знаете, что великие князья читают „Полярную звезду“? Вот, мол, тятеньку-то как пропекает...». Слово в подтверждение вышеприведенных фактов и отмечая складывавшуюся атмосферу Е. А. Штакеншнайдер 6 октября 1857 г. записывает в дневнике: «В столе у меня лежит «Колокол» Искандера, и надо его прочитать спешно и украдкой и вернуть. Искандер теперь властитель наших дум, предмет разговоров (...) «Колокол» прячут, но читают все; говорят, и государь читает. Корреспонденции получает Герцен отовсюду, из всех министерств и, говорят, даже из дворцов. Его боятся, им восхищаются». Министр иностранных дел А. М. Горчаков, адресат Тютчева, «с удивлением показывал напечатанный

в «Колоколе» отчет о тайном заседании государственного совета по крестьянскому делу... «Кто же, – говорил он, – мог сообщить им так верно подробности, как не кто-нибудь из присутствующих». О нарастании ко времени составления «Письма о цензуре в России» успеха лондонских изданий Искандера, передававшихся из рук в руки, пересказывавшихся и переписывавшихся, свидетельствовали в начале 1858 г. его корреспонденты. Так, Н. А. Мельгунов замечал: «Молодежь на тебя молится, добывает твои портреты, – даже не бранит того и тех, кого ты, очевидно с умыслом, не бранишь». К. Д. Кавелин писал: «Влияние твое безмерно. *Herzen est une puissance*, сказал недавно кн. Долгоруков за обедом у себя. Прежние враги твои по литературе исчезли. Все думающие, пишущие, желающие добра – твои друзья и более или менее твои почитатели... Словом, в твоих руках огромная власть». Эту власть признавали представители разных идейных лагерей и общественных слоев. В «Былом и думах» А. И. Герцен писал: ««Колокол» – власть, – говорил мне в Лондоне, *horribile dictu*; Катков и прибавил, что он у Ростовцева лежит для справок по крестьянскому вопросу... И прежде его повторяли то же и Тургенев, и А (ксаков), и С (амарин), и К (авелин), генералы из либералов, либералы из статских советников, придворные дамы с жаждой прогресса и флигель-адъютанты с литературой...».

Именно с герценовской «властью» связывал И. С. Аксаков предложенный на рассмотрение Тютчева горчаковский проект: «Между тем Герценовская «вольная Русская печатня в Лондоне» не могла не смутить официальные сферы и заставила их серьезно призадуматься: какими бы средствами противодействовать ее влиянию? Но какими же средствами? Все запреты, все полицейские способы возбранить пропуск «Колокола» оказались бессильными. «Колокол» читался всею Россией, и обаяние единственно-свободного, впервые раздавшегося Русского слова было неотразимо. В правительственных сферах пришли наконец к мысли, что наилучшим средством вывести и общество, и себя из такого фальшивого положения было бы учреждение в самом Петербурге Русского литературного органа, такого органа, который, издаваясь при содействии, покровительстве и денежном пособии от правительства, но в то же время с приемами и развязностью почти свободной газеты, боролся бы с Герценом и направлял бы общественное мнение на истинный путь... Для редакции такого журнала предполагалось пригласить благонамеренных, благонадежных, но однако же авторитетных литераторов... Этот-то проект, сообщенный Тютчеву на предварительное рассмотрение, и послужил поводом к его письму».

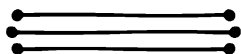
Тютчев в «Письме о цензуре в России» подчеркивает необходимость «русских изданий за границей, вне всякого контроля нашего правительства».

Он придавал большое значение подобного рода «учреждениям», призванным в условиях свободной состязательности противостоять либеральной и революционной печати. Советуя М. П. Погодину, добивавшемуся публикации своих «историко-политических писем» в России, печатать их за рубежом, во избежание цензурных сокращений, Тютчев писал ему 13 октября 1857 г.: «После нескончаемых проволочек поставят вам, в неперемное условие, сделать столько изменений, оговорок и уступок всякого рода, что письма ваши утратят всю свою историческую современную физиономию, и выйдет из них нечто вялое, бесхарактерное, нечто вроде полуофициальной статьи, задним числом писанной. — Сказать ли вам, чего бы я желал? Мне бы хотелось, чтобы какой-нибудь добрый или даже недобрый человек — без вашего согласия и даже без вашего ведома издал бы эти письма так, как они есть, — за границу... Такое издание имело бы свое значение, свое полное, историческое значение. — Вообще, мы до сих пор не умеем пользоваться, как бы следовало, русскими заграничными книгопечатнями, а в нынешнем положении дел это орудие необходимое. Поверьте мне, правительственные люди — не у нас только, но везде — только к тем идеям имеют уважение, которые без их разрешения, без их фирмы гуляют по белому свету... Только со Свободным словом обращаются они, как взрослый с взрослым, как равный с равным. На все же прочее смотрят они — даже самые благонамеренные и либеральные — как на ученические упражнения...» Через несколько лет адресат тютчевского письма воспользовался предложенным советом и опубликовал в Лейпциге «Письма и статьи М. Погодина о политике России в отношении славянских народов и Западной Европы». Встречая цензурные затруднения, издавал свои богословские сочинения за границей и А. С. Хомяков. Необходимость в «свободных и бесконтрольных» учреждениях русской печати за границей для правдивой, равноправной и плодотворной полемики с революционной и либеральной пропагандой усматривал и В. Ф. Одоевский, замечавший, что следует «против враждебных русских изданий употребить точно такие же и столь же разнообразные издания. Например, можно бы начать с биографий Герцена, Огарева, Петра Долгорукова, Гагарина, Юрия Голицына и проч. Такие биографии о людях, имеющих известность, но, все-таки, загадочных для иностранцев, с радостью бы создали те же самые лондонские, парижские и немецкие спекуляторы: ибо сии биографии имели бы богатый расход. Оценка сих господ, написанная ловко, забавно и без всяких личностей, уничтожила бы на половину действие их изданий на публику... Но для того, чтобы нашлись люди в России, способные и талантливые, для борьбы с людьми такими же талантливыми и ловкими, как, например, Гагарин и Герцен (ибо по заказу талант не сотворится), необходимо дать нашим

ратникам доступ к оружию, другими словами, снять с враждебных нам книг безусловное запрещение и позволить писать против них». Ср. также вывод, сделанный в политическом обозрении второго номера «Русского вестника» за 1858 г.: «Вернейший способ погубить какое-нибудь начало в убеждениях людей, лучший способ подорвать его нравственную силу – взять его под официальную опеку... Правительство, не входя ни в какие унижительные и частные сделки с литераторами и журналами, может действовать гораздо успешнее и гораздо достойнее, предлагая литературе на рассмотрение и обсуждение те или другие административные, политические или финансовые вопросы и вызывая все лучшие умы в обществе содействовать ему в их разрешении». И Тютчев, и В. Ф. Одоевский, и автор политического обозрения, особо настаивают на свободно-талантливой, нравственно вменяемой (и тем самым, с их точки зрения, единственно результативной), а не ограниченной и обессиливаемой чиновничье-бюрократическими представлениями и опасениями полемике с либеральными и революционными оппонентами, имея в виду прежде всего журналистскую деятельность А. И. Герцена.

Автор «Письма о цензуре в России» настаивает: «Мощное, умное, уверенное в своих силах направление – вот кричащее требование страны и лозунг всего нашего современного положения». Необходимость такого направления и «высшего руководства» печатью в деле истинного благоустройства России как православной монархии была для Тютчева обусловлена и тем, что пресса как, выражаясь современным языком, четвертая власть действовала исходя из собственных интересов и выгод, вступавших нередко в противоречие с интересами и нуждами страны. Деятельность на поприще печати и цензуры Тютчев воспринимал как свободное, ответственное и мудрое служение национальным интересам России, которые осознавал в контексте тысячелетней истории. Именно отсутствие такого сознания нередко удручало Тютчева, размышлявшего, как известно, позднее о правительственном кретинизме, т. е. неспособности «различать наше Я от нашего не Я», о политике «личного тщеславия», подчиняющей себе национальные интересы страны, о «жалком воспитании» правящих классов, увлекшихся «ложным направлением» подражания Западу и не понимающих, что «государство бессознательное гибнет...». «Письмо о цензуре в России» Тютчева стало своеобразной попыткой повлиять на степень сознательности государства и его служителей.

Неуслышанный



Достоевский

Достоевский является одним из самых главных и принципиальных совопросников века сего, и его объяснения происходящих в современном мире процессов до сих пор носят пророческий характер, хотя и остаются неслышанными. Говоря о художественном мышлении писателя, Алесь Адамович писал: «Яснее высвечивается и как бы притягивается нашим временем именно та сторона его произведений, которую сам Достоевский и его исследователи обозначили как фантастическую («фантастический реализм»). Именно то, что казалось авторским пережимом, чрезмерным сгущением и нагнетанием, особенно натурально перекликается с теперешней повседневностью существования человеческого, едва ли не нормой стало. «Будущее слово» великого провидца (выражение Салтыкова-Щедрина) угадало многое, даже обидно для века XX, как он обречённо следует за предупреждающими прогнозами человека из предыдущего века... Не следом за нами поспешают такие художники, а как бы из будущего навстречу нам выходят опытнейшие проводники на всё более сложном и крутом пути человечества... Литература, которая обозначается словом «Достоевский», всё время впереди дожидается: вышли куда-то, пришли, а он уже здесь, Достоевский. Всё время обнаруживаем, что он уже рассказал об этом...».

Достоевский занимает уникальное место в мировой культуре как писатель-философ, в творчестве которого раскрывались фундаментальные проблемы и коренные противоречия человеческого бытия. Еще в 1846 г. В. Г. Белинский, хотя и не оценивший в полной мере глубокое новаторство «Двойника», пророчески писал, что Достоевскому суждено сыграть в отечественной словесности уникальную роль. С течением времени эта роль постоянно возрастала не только в «нашей литературе», многие выдающиеся писатели XX века и в России, и на Западе с большим или меньшим основанием причисляли себя к его ученикам. Достоевский оказал значительное влияние на становление и проблематику русского религиозно-философского ренессанса, и почти все крупнейшие русские мыслители считали своим долгом писать книги о нем. Популярные европейские и англо-американские философские и эстетические течения стремились представить Достоевского как своего предтечу или единомышленника, хотя его творчество гораздо шире и глубже их мировоззренческих установок

и идейных предпосылок. Он обладал непревзойденной способностью, изображая конкретные индивидуальные события обыденной жизни, «перерывать» в своих романах весь сложный комплекс идеологических, социальных и нравственных вопросов текущего времени и одновременно увидеть в них вечное содержание, сфокусировать прошлое, настоящее и будущее человечества.

Еще одну сторону художественных открытий писателя подчеркнул М. М. Бахтин: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь – высоту сознания». Именно сосредоточенность на «последней смысловой позиции» личности и «глубинных пластах» сознания превращает Достоевского в своеобразного стратегического мыслителя, рассматривавшего основополагающие проекты развития мира «с Богом» и «без Бога», в сопряжении главных признаков величия и ничтожества в драматической мистерии человеческого существования.

Причем сама методология его мышления, тесно связанная с пронизывающим и конкретным исследованием основных начал человеческой природы и их неоднозначным преломлением в тех или иных тенденциях, явлениях, поступках, общественном новаторстве, давала ему возможность не только предсказывать трагические катаклизмы XX века с его войнами, революциями и, говоря словами А. И. Герцена, «Чингисханами с телеграфами», но и сегодня служить своеобразным пробным камнем для проверки всяких модных рассудочных утопий и односторонних идеологий.

Способность раскрыть подлинную иерархию действительно главных и второстепенных для личности проблем и разглядеть сокровенную связь тайных движений души и корневых побуждений воли человека с результатами его внешней деятельности, умение распознать иллюзии относительных ценностей и социальных условностей, миражи всевозможных репутаций и лукавой пропаганды, границы и тупики сциентизма, тонкий яд рационализма и нигилизм здравого смысла позволяют писателю и впредь оставаться авторитетнейшим участником в диалоге идей современного мира.

В. В. Зеньковский подчеркивал, что исключительная значительность творчества Достоевского заключается в том, что он «с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает *религиозную проблематику* в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в сознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». Другими словами, всякое явление жизни в мире Достоевского, оставаясь самим собой, вместе с тем выходит за свои границы,

попадает в «четвертое измерение» (В. Вейдле), как бы обнажает собственные корни, определяющие его смысл и судьбу. Изучение огромной силы и непревзойденной глубины данной «точки зрения» имеет не только пророческое, но и, если угодно, прагматическое значение.

С «Записок из подполья» (1864), которые могут рассматриваться как своеобразное художественно-философское введение к последующим произведениям и в которых заложена скрытая полемика с рационалистическими и сенсуалистическими представлениями о человеке, начинается принципиально целеустремленное выражение центральных идей всего позднего творчества Достоевского. «Только я один, – писал он, – вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!» Писатель приходил к выводу, что «причина подполья» заключается в «уничтожении веры в общие правила. „Нет ничего святого“». Оторванный от «почвы» и от «святого», т. е. от христианского идеала, герой «Записок из подполья» оказывается заложником непреобразенной человеческой природы и свободы, в свете основополагающих закономерностей и возможностей которых Достоевский станет отныне подвергать глубочайшему философско-эстетическому анализу не только противоречия и тупики в межличностных отношениях, но и ограниченность и утопичность в генеральных идеях социализма, капитализма, цивилизации, гуманизма, позитивизма, науки, прогресса и т. д.

Поэтому неудивительно, что вопросы «что делать?» или «кто виноват?», задававшиеся, как известно, не только Н. Г. Чернышевским или В. И. Лениным, Л. Н. Толстым или А. И. Герценом, но и волновавшие умы ведущих героев-идеологов Достоевского, получали на практике неудовлетворительные ответы, ибо они ставились и решались в границах не только не преобразенной, но все более темной основы человеческой природы. В своих главных произведениях Достоевский последовательно раскрывал, что и «лекаря социалисты», и проповедники «разумного эгоизма» и иных подобных идей оказывались в положении слепых поводырей, не способных увидеть скрытое иррациональное содержание рассудочных теорий, подспудные болезни здравого смысла, опасную активность неменяемого по отношению к собственной ограниченности разума, утопичность любых социальных преобразований при опоре на безумно-эгоистические начала деятельности людей.

Автор «Записок из подполья» устами своего героя-парадоксалиста утверждает свободу как глубочайший метафизический корень, основную ценность и одновременно самый крупный камень преткновения

в жизнедеятельности людей: «Свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, – вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотения? Человеку надо – одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела».

Своей изощренной диалектикой и практическими действиями идеолог «подполья» как бы демонстрирует универсальные качества непросветленного человеческого сознания и «фантастичность» волеизъявлений «самостоятельного хотения», причудливые «капризы» которого способны разламывать изнутри упорядоченность всяческих рационалистических схем и рассудочных выгод, регламентированность социалистического муравейника или комфорт капиталистического дворца: «А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!». По Достоевскому, глупость и злость воли «гордого человека», доходящие в предельном выражении до «любовного» культивирования своего «подполья», самообожествления, богоборчества и сатанинских дерзаний («все позволено»), излечиваются лишь благодатной помощью на пути сознательного преодоления собственного «подполья» и свободной любви к Богу и ближнему, движения к «святому». Поэтому в художественном мире писателя нет, как в традиционном реализме, промежуточных «средних типов», почти все его герои с их сложностью и противоречивостью, непредсказуемостью и нюансированностью проявляют крайние следствия либо причастности, либо не причастности к противоположным началам в трагедии человеческой свободы. Человекобог или Богочеловек, Аполлон Бельдерский или Христос, Царство дьявола или Царство Божие, самообожествление или Богоутверждение – таковы полюсы, которые образуют основные силовые линии «пятикнижия» романиста и скрепляют в нем разнообразный материал одной центральной мыслью: без Бога нет и человеческой личности, а в любом гуманизме всегда, рано или поздно, будет губительно торжествовать, переодеваясь и маскируясь, «натура» с ее нигилистической гордыней, эгоцентрическими импульсами, властными притязаниями, всяческими «почесываниями», «капризами» и «фантазиями».

Прежде чем приступить к рассмотрению иерархически-смысловой логики, как бы растворенной в непосредственной проблематике главных произведений Достоевского, необходимо раскрыть существенные особенности этой центральной мысли и своеобразие соответствующей ей художественно-философской методологии. Еще в начале творческого пути он писал брату Михаилу: «Человек есть тайна, ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». По его мнению, в любой общественно значимой деятельности, а в писательской особенно, «надо кореннее братья за дело», т. е. исследовательски всматриваться в глубину и суть раскрывающихся явлений, искать их дальние, невидимые на переднем плане, но главные причины в тайниках человеческой природы.

Тщательное исследование тонкостей и неожиданных поворотов человеческой души, сосуществования в ней порою диаметрально противоположных склонностей и побуждений позволяло писателю видеть более общие и самые глубокие духовно-нравственные конфликты, в которых ему открывалась изначальная двусоставность бытия, неизбежное срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования. Неискоренимая мерцательная двойственность человеческой природы, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в неразрубаемый узел, с юных лет озадачивала Достоевского и становилась предметом его пристальнейшего внимания. «Атмосфера души человека состоит из слияния неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен. Мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслью. Мне кажется, мир принял значение отрицательное и из высокой изящной духовности вышла сатира... Как малодушен человек! Гамлет, Гамлет!». Это высказывание, словно в зародыше, содержит размышления Достоевского в записи 1864 г. «Маша лежит на столе...» о срединности и переходности человечества, о человеке как своеобразном мосте, противозаконно соединяющем идеал любви к Богу и ближнему и противоположную идеалу натуру. «Шеф земли» оказывается «пробным существом», способным даже благородство и героизм оборачивать подлостью и пошлостью.

Углубленные исследования самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной жизни отдельной личности и общественных отношений в целом многообразные выражения, становятся главной писательской задачей Достоевского. Когда его называли психологом, он уточнял такое определение и говорил о себе как

о реалисте в высшем смысле, проникающем в глубины и законы человеческого духа. Художественно-философскую методологию писателя можно характеризовать как пневматологию (т. е. духоведение), в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим метафизическим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, ее подлинной сущности, об истоках, целях и смысле бытия.

Кто есть человек – продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь на материалистическое мировоззрение, лишь за мышь, пусть и «усиленно сознающую мышь» (так, как отмечалось ранее, выражается герой «Записок из подполья»), тогда, действительно нелепо и нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей.

И напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой. Эта сила способна преодолеть природный плен биологического отбора, превозмочь иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчетов, словом, тех свойств, которые в разной степени, форме и пропорциях торжествуют в миропредставлении и жизненной ориентации «усиленно сознающей мысли» и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или ясно осознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчетливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определенных ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предустанавливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

Эта основополагающая альтернатива жизни «с Богом» и «без Бога» неразрывно соединяет в художественно-философском подходе Достоевского элементы антропологии, историософии, эсхатологии и обыденной жизни.

«Роковой и вековечный вопрос о необходимости понятия бессмертия души для прогресса», – заключает он в результате раздумий о «тайне человека», как бы соединяя проблемы религии и высокой метафизики с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей. «Представьте себе, – замечал писатель в одном из писем, – что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог – это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне надо жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия – то ведь все дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, и там все хоть гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счет других, в одну свою утробу?».

В историческом процессе вообще и на каждом его отдельном этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и Божественного происхождения человека при одновременно автоматически необходимой опоре на так называемые «реалистические» основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшесмысловые цели существования людей, ослабляют их связи с землей и друг с другом. Тогда место абсолютного идеала как гаранта цели и смысла занимают его суррогаты и идолы, «деревянные, золотые или мысленные», по словам одного из персонажей, появляется обманчивая вера в науку, в деньги, в гражданское общество, в свои собственные силы, в прогресс, в построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося «парикмахерским развитием», о чём уже говорилось выше.

Подобные метаморфозы и снижающие, вульгаризирующие исторические модификации в логике писателя как бы заранее запрограммированы тем, что любой «естественный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, он не только не просветляет «темную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующих в мире зла и безумия. И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях людей, и во всеохватных принципах и идеях по видимости непохожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества» естественные свойства человеческой природы, если их «натуральность» добровольно не пресечена и не подчинена подлинному и высшему идеалу, ведут в той

или иной степени и форме к самопревозношению и уединению личности, ее напряженно-настороженному соперничеству с другими людьми, исканию и приумножению «своего права», утолению разнообразнейших эгоцентрических желаний, предпочтению, говоря словами героя «Записок из подполья», собственного «чая» благополучию всего остального мира. Такие закономерности писатель отмечает как среди индивидуумов, так и в определенных общественных классах, нациях, исторических эпохах, духовно-географических регионах, познавательных методах, чьи «темные» Я становятся единственной твердой опорой и призмой, сквозь которую они смотрят на окружающий мир словно сквозь тусклое стекло и увлекают его, не замечая, как слепые поводыри, к апокалиптическому концу. Он заключал, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится из-за своего нравственного состояния.

По Достоевскому, отвлечь отдельную личность, целый народ или все человечество от подобной перспективы может лишь жизнь «с Богом». Только абсолютный идеал, его духовная высота, нравственная глубина и смыслополагающая сила стирают в душе все остальные идеалы и идолы и позволяют людям не довольствоваться собственной греховной природой и стремиться к ее преобразению, очищают корыстолюбиво-разрушительные побуждения натуры и переводят их в созидательно-человеческую плоскость. Таким идеалом, создающим непосредственность и непобедимость ощущения высшей красоты и подлинной духовной гармонии, делающим благодатный отказ от «натуральных» движений собственной воли «самовольным» и естественным, была для писателя личность Христа, Богочеловека с его совершенной любовью, которая является выражением предельной свободы и одновременно величайшим самоистощением, жертвой, победой над созданной Адамом «натурой». По его убеждению, только хриstopодобная любовь (и большая или меньшая способность вместить ее в чистом сердце), которая не завидует, не гордится, не превозносится и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом или естественными склонностями, дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и все переносит, способна преобразить «темную основу нашей природы», возвысить и облагородить приниженную душу человека, восстановить в нем «образ человеческий», изменить и восполнить «укороченное» эгоистической гордостью его сознание.

Для изображения всего комплекса идей, связанных с «тайной человека» и понижающих каждую клеточку эстетического пространства в романах Достоевского, требовался особый художественный метод, который он называл «реализмом в высшем смысле» или «фантастическим реализмом».

«У меня, – отмечал писатель, – свой особенный взгляд на действительность (в искусстве), и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для меня иногда составляет самую сущность действительного. Обыденность явлений и казенный взгляд на них, по-моему, не есть еще реализм, а даже напротив». Событийная исключительность, сгущающая в себе жизненные закономерности, для Достоевского намного реальнее обыденности, потому что она незримо слита с более полным, глубоким и целостным объемом действительности. «Нам знакомо, – писал он, – одно лишь насущное видимо-текущее, да и то по наглядке, а концы и начала – это все еще пока для человека фантастическое».

Однако несмотря на то, что это практически невозможно, писатель постоянно стремился в меру отпущенных ему сил проникать в область «фантастического», «концов» и «начал» «видимо-текущего». Его не удовлетворяла система околонатуралистического искусства, ограничивающегося внешне правдивым отображением актуально-поверхностных процессов жизни, «не видящего дальше носу» и тем привлекающего массового читателя. Точное фотографическое запечатление узнаваемых современниками событий и психологических состояний превращает этот художественный метод в доступный для восприятия и понимания многих. Но обратная сторона такого реализма – нечувствие к глубинным причинам и возможным последствиям текущих явлений, что делает подобный взгляд на действительность фантастическим – но уже не по видимости, а по существу. «Реализм, ограничивающийся кончиком своего носа, – выражает авторское понимание подобных эстетических вопросов один из героев „Подростка“, – опаснее самой безумной фантастичности, потому что он слеп».

Размышления писателя о «фантастическом реализме» прямо соотносятся в его произведениях с неразрывной взаимосвязью в изображении людей, идей, событий, поступков. «Фантастичность» его «реализма в высшем смысле» заключается в том, что он не столько показывает знакомую «по наглядке» «видимо-текущую» жизнь человеческой души, сколько раскрывает ее корневые истоки. Эти онтологические глубины, воплощаемые в его героях, фантастичны постольку, поскольку они как «концы» и «начала» социальной действительности невидимы, подобно корням дерева, на психологической поверхности. И. С. Тургенев считал, что писатель «должен быть психологом, но тайным: он должен знать и чувствовать корни явлений, но представлять только самые явления – в их расцвете и увядании». Достоевский же поступает противоположным образом и становится «явным» психологом (а точнее пневматологом), снимает оболочку обыденности со своих героев и воплощает их сущностные духовные

свойства, обнажает корни явлений, предопределяющие не только расцвет и увядание, но и само русло развития, направление и судьбу.

Таким образом, «фантастический», «зрячий», «высший» реализм соотносится в творчестве Достоевского с целостным изучением границ и пределов природы человека, фундаментальных противоречий его свободы, его идеалов, возможностей и перспектив. Отсюда проистекает пророческий характер его художественного подхода, подчеркнутый им в письме А. Н. Майкову: «Ах, друг мой. Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики <...> Ихним реализмом – сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснить. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты. Случалось».

Принципиальная сосредоточенность внимания на «началах» и «концах» человеческой души, глубинное исследование тесной пульсирующей взаимосвязи между законами человеческого духа и результатами его социальной деятельности и давали возможность писателю предвосхищать подлинно объективную, независимую от индивидуального произвола и субъективных представлений различного рода позитивистов последовательность развития жизни, предсказывать на многие десятилетия вперед конечные результаты определенных общественно-исторических процессов, предупреждать о тупиках грядущего мирового развития.

Внутренняя логика «реализма в высшем смысле», основанного на единстве христианской онтологии, антропологии и историософии, по-своему «прорастает», как будет показано в следующих главах, в каждом крупном романе писателя и в его философско-публицистических размышлениях.

СВОЕОБРАЗИЕ ЛИЧНОСТИ И МЕТАФИЗИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

Методы изучения памяти столь же разнообразны, сколь бесконечно и многокрасочно ее поле, распахиваемое нейрофизиологией, психологией, биологией, этологией, педагогикой, литературой, искусством, социологией, палеонтологией, фармакологией, фотографией, информатикой. В этом бесконечном поле свое важное место занимает та его часть, которая связана не только, если воспользоваться известной классификацией Жане, с моторной или образной, логической или аффективной памятью, а с метафизическими пластами сознания, с выбором главных жизненных ценностей, с выработкой основных установок сознания и мотивов поведения, и которая в первую очередь и привлекала пристальное внимание Достоевского.

По выражению Бердяева, «личность человеческая более таинственна, чем мир», и ее тайна «никому не известна до конца». Тем не менее в самом понятии личности можно выделить разные грани и уровни, заключающие не только ее особую неповторимую сущность или вменяемость по отношению к социальной значимости собственной деятельности, но и способность к преобразению анималистического эгоцентризма и невербальному самосовершенствованию. По Канту, человек становится личностью благодаря самосознанию, которое отличает его от животных и открывает для воздействия нравственного закона. И для Достоевского, переводящего абстрактный нравственный закон в конкретную плоскость христианского Первообраза, «совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть... признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли».

В конечном итоге писатель приходит в русле наследуемой им традиции к заключению, что именно от наличия или отсутствия истинно свободных людей зависят принципиально разные варианты жизнеустройства на земле. По его убеждению писателя, в лоне передаваемых из поколения в поколение непрерывных традиций, сохраняющих безусловные ценности и оживляющих, актуализирующих память о Первообразе и высшем предназначении, человек обретает ту полноту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, то психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных

колебаний природного эгоцентризма, соразмерно-пропорционально относиться к земным делам, не абсолютизировать ближайшие жизненные цели и не превращать их в источник явного или неявного соперничества и борьбы с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только абсолютный идеал, его духовная красота, нравственная глубина и смыслополагающая сила заставляют человека не довольствоваться собственной греховной природой и стремиться к ее преображению, переводить мотивацию деятельности в созидательно-человеческую плоскость.

Таким образом, прошлое, традиция, историческая память сохраняют в сознании идеалы, ценности, вершины, взирая на которые человек не проваливается в рассудочно-эмпирическую пустоту настоящего, лишенного древнего содержания, не утрачивает способность этически относиться к действительности и подниматься к доступным ему ее высотам. Потому так настаивал Достоевский на необходимости не забывать образ Христа, что внутреннее присутствие далекого безусловного в религиозных канонах или народных обычаях, в философских школах или семейных преданиях помогает человеку не утратить окончательно живое ощущение одухотворяющей трансцендентной связи с «мирами иными» и поддерживает силы «высшей половины» его существа.

Выступая как своеобразный посредник между современностью и вечностью, как носитель непреходящих ценностей, выводящих человеческое существование из узкой прикованности к настоящему в большой план мира, историческая память, в мысли Достоевского, становится и своеобразным познавательным инструментом, расширяющим и углубляющим понимание текущей действительности. По его опыту, верное восприятие настоящего достигается только с полнотою исторических воспоминаний, когда открывается подлинная генеалогия явлений, их корневая взаимообусловленность и истинная качественная определенность. Постижение же при обзоре разных эпох неизбывных мотивов и постоянных величин человеческого поведения, не зависящих от смены социально-политических условий, позволяет методологу высшего реализма видеть изнаночную сторону всякого социального прожектерства и революционных преобразований жизни.

Достоевский был одним из самых резких и принципиальных критиков утопического просветительского сознания, в лоне которого развивались социалистические проекты и невнятные гуманистические теории и в котором идеи справедливости, свободы, равенства и братства, взаимного уважения и любви причудливо сочетались с принижением образа человека как «подобия Божия», с моральным редукционизмом и историческим нигилизмом, что автоматически сопровождалось возвышением

«естественного человека», сужением духовного горизонта до узкоматериалистических пределов бытия, акцентированием его рационалистических, гедонистических, прагматических сторон в настоящем времени.

Своеобразная вражда с прошлым и даже борьба с ним оказались внутренне необходимыми условиями для изменения системы ценностных координат и парадигм картины мира, после чего только стало возможным внедрение новых установок сознания, особое акцентирование позитивистски наблюдаемых и математически исчисляемых пластов бытия, выделение и укрепление связанных с этими пластами духовно-психологических сил. В «Братьях Карамазовых» юный социалист-нигилист Коля Красоткин, признающий только естественные науки, квалифицирует всемирную историю как «изучение ряда глупостей человеческих, и только». Инстинктивную нелюбовь к истории всякого рода общественных новаторов, реформаторов, гуманистов, позитивистов и эвдемонистов один из персонажей «Преступления и наказания» объясняет тем, что ее противоречивое богатство, соотносящееся с непредсказуемо неоднозначными волеизъявлениями свободной и греховной природы человека, не влезает в априорные схемы, рожденные в их «математической голове»: «С одной логикой нельзя через природу перескочить! Логика предугадает три случая, а их миллион! Отрезать весь миллион и все на один вопрос о комфорте свести!»

Достоевский фиксирует драматические отношения между сознанием и жизнью, разумом и историей, когда мыслящий рассудок, соответствующий лишь, как выражается герой «Записок из подполья», двадцатой части всех совокупных сил человека, становится верховным судьей мира, единственным мерилем всего существующего и превращается тем самым в своеобразного революционера, разрывает связь времен, как бы делает бывшее небывшим, уничтожает прошлое, отторгает неподвластные его компетенции «миллионные» реальности и очищает место для проекции угадываемых им «случаев» на все сто процентов бытия. В русле размышлений Достоевского находится данное Ю. Ф. Самариним и достаточно оригинальное определение революции как рационализма в действии, как формально правильного силлогизма, как абсолютной догмы, приговаривающей к смерти все, что с ней не сходится (сначала с помощью книг и журналов, а затем – штыков, топоров и вил).

Рационалистический революционаризм принимал на русской почве крайне радикальные и экстремистские формы, ибо трагически столкнулся со своим самым принципиальным противником – глубоко укорененным в русской истории и народной памяти православным сознанием. Действительно, общие начала, априорные догмы, формально правильные

силлогизмы, составленные из посылок Ламетри, Кондильяка и Гольбаха, Бюхнера, Фогта и Молешотта, Кабэ, Оуэна и Фурье, Писарева, Чернышевского и Белинского, Бакунина, Нечаева и Маркса, осуждали на смерть прежде всего то, что принципиально не укладывалось в схемы атеизма и социализма, позитивизма и материализма, в представления о человеке как об усиленно сознающей мышце и усовершенствованной обезьяне и тем самым более всего мешало их самоутверждению и торжеству, экстенсивному развертыванию в социальной жизни.

Таким образом, в числе существенных помех оказалась и та часть русского народа, которая сохраняла историческое самосознание и память о прошлом, когда, помимо, как выражались персонажи Достоевского, «глупостей», политических неурядиц и экономической нищеты, сберегались идеалы добра, красоты и истины, высшие представления о человеческой личности, что и спасало нацию в годину суровых испытаний и страданий. Поэтому необходимо было взять скатерть с четырех сторон и стряхнуть ее, превратить русскую историю в *tabula rasa*, обрезать все корни и традиции, связывающие ее с современностью, чтобы на пустом месте, без корней и традиций, стала возможной своеобразная перестройка сознания, прививка проросших на иной исторической почве новых идей. Воспроизводя логику радикальных социальных реформаторов, Достоевский писал: «Образование же народа мы оснуем и начнем, с чего сами начали, т. е. на отрицании им всего его прошлого и на проклятии, которому он сам должен предать свое прошлое... Он застыдится своего прежнего и проклянет его. Кто проклянет свое прежнее, тот уже наш, – вот наша формула! Мы ее всецело приложим, когда примемся возносить народ до себя. Если же народ окажется неспособным к образованию, то – „устранить народ“».

К несчастью, пророчества Достоевского в двадцатом веке сбылись с буквальной точностью. Устранялись как раз те характерные сословия русского народа, которые не хотели и не могли подвергаться исторической амнезии и образовываться по-новому. В революционный период методично изгонялись, репрессировались и уничтожались именно те слои духовенства, крестьянства, интеллигенции, дворянства, люди долга и чести, в личностной основе которых лежало христианское мировоззрение, абсолютные ценности и тысячелетние традиции.

То, что не вмещалось в границы утрированной идеологии, подвергалось резкой критике, выводилось за пределы общественного сознания и практически отсутствовало в сознании нескольких поколений. Можно сказать, что судьба религиозных книг и идей как бы естественно разделила судьбу тех характерных слоев русского народа, о которых шла речь выше.

Отмеченная несовместимость и вытекающие из нее противоречия как бы иллюстрируют мысль Достоевского о действительных причинно-следственных связях исторического слома в России. Именно забвение и разрушение органического уклада религиозной, культурной, социальной, экономической жизни создавало в России питательную среду для искусственного заимствования чужеродных идей и их последующей нигилистической трансформации. Говоря об одном из важных проявлений подобной метаморфозы, о террористической деятельности Нечаева, Достоевский подчеркивал ее историко-генетическую связь с западничеством, оторванным от основополагающих народных традиций.

Террористы в «Бесах», молодые революционеры из «Подростка», демонические персонажи типа Версилова, Ставрогина, Раскольников, Свидригайлова – все они отрицают абсолютные идеалы и традиционные ценности, оказываются вырванными из преемственной почвы, противопоставляются другим и изолируются от них. Люди без корней и исторической памяти, они лишаются того самого воздуха, который, если воспользоваться образом Канта, служит опорой крыльям голубки и спасает ее от падения в пустоту, и не могут положительно вписаться в действительность. Генеалогически Достоевский возводит их в Пушкинской речи к образам Алеко и Онегина, «русским скитальцам», оторвавшимся от многовековой мудрости, незыблемых твердынь и святынь, а потому уносимым, подобно былинкам, всяким новым идейным поветрием (будь то «мировая гармония» или система Фурье) к поспешному изменению и переустройству мира, оборачивающемуся кровью и запертой дверью. Ибо реальная ценностно-психологическая доминанта, управляющая их поведением и избирательностью памяти, вращается вокруг безоглядного самоутверждения, воли к власти, поиска все более острых наслаждений. В свою очередь, такая доминанта предполагает своеобразное блокирование «бесполезных», исторических и этико-эстетических аспектов памяти, связанных с высшесмысловыми бытийными вопросами, которые ослабляли бы ее силу и служили помехой для ее полновесной реализации. На более конкретном уровне примечательно, например, что Карамзов-отец, отторгнутый от всякого долженствования по отношению к жизни, не помнит даже, где похоронена его жена, что обусловлено ведущей гедонистической установкой его сознания, для эффективной реализации которой требуется умаление и забвение мешающих ей, особенно противоположных по направлению и содержанию, воспоминаний (а в забываемое попадает то, что и составляет своеобразие человеческого как человеческого).

У Достоевского встречается и другой тип беспамятливого нигилиста, суженный исторический горизонт которого исключает не только все

святое и прекрасное, этически и эстетически значимое, но и какие бы то ни было проблемы, выходящие за пределы самых непосредственных материальных интересов и плоского рассудка, целесообразной реакции на внешние раздражители и адаптации к складывающимся обстоятельствам. Постоянная прикованность к ближайшим целям ограничивает коридор сознания и памяти только тем, что служит удовлетворению и утончению материальных условий существования, которые незаметно подчиняют себе все проявления бытия и превращаются в некую псевдогуманистическую цель человеческого развития. Непрерывное сведение высокого потенциала и содержания духовной деятельности к утилитарному знанию и техническому умению приводит к постепенному равнодушию или даже скрытой враждебности к подлинной культуре, поскольку они не служат совершенствованию производства и комфорта. Происходящее при этом забвение устоев и традиций способствует растворению и подмене сохранившихся в них нравственных понятий, противостоящих энергии распада. У дельцов-прагматиков Ракитина, Лужина или Гани Иволгина понятия пользы, выгоды, здравого смысла как бы подчиняют себе и уничтожают благородные свойства человеческой личности.

Если воспользоваться терминологией Бергсона, у людей такого типа «память тела» как бы подавляет «память духа», поскольку функциональная целесообразность и прагматическая доминанта сводят многообразие жизненных связей только к всегда активизированному отношению полезности или использования, которое застилает весь горизонт психического мира, создавая впечатление своей единственности и заставляя забыть о других отношениях, отождествить одно отношение в настоящем времени со всей жизнью в целом. Всякое наличное положение дел заполняет собою всю возможную пространственно-временную ретроспективу и перспективу. Нужды теперешнего действия кладут на прошлое свое veto, ставят неодолимую преграду, как бы отключают, отодвигают за порог сознания «бесполезные», религиозные, духовные, эстетические, поэтические воспоминания, действенность которых опять-таки подрывала бы и в известной мере обесмысливала «животную» импульсивность, автоматизм полезных привычек, претензии своекорыстия и выводила бы из замкнутости в рассудочно-торгашеских низинах жизни и сниженных представлений о человеке, расширяла бы душевно-духовный обзор восприятия многообразных измерений бытия, открывала бы необходимое историческое пространство для более целостного и панорамного его видения.

В пневматологии Достоевского сниженное представление о человеке, укороченный психологический горизонт, обескровленная историческая

память, превращающие существование без действенных духовных воспоминаний в плоский круговорот, в котором нет опоры, кроме присутствующей в данный момент и чуждой глубокому смыслу непосредственной жизненности, в утилитарно-гедонистическую жвачку, обезличивают личность, а народы преобразуют в массы, живущие сегодняшним днем, управляемые и взаимозаменяемые.

Достоевский был убежден в том, что излишнее уважение к текущей минуте, всепоглощающий интерес к событиям внешней, деловой поверхности жизни, усечение истории до цитаты в пользу современного воззрения как бы расчеловечивают человека, ограниченного тогда лишь данным моментом времени и связанного с совокупностью всего одним только законом рождения и тления, удовольствия и неудовольствия, выживаемости и выгоды. Напротив, причастность к нравственно авторитетной традиции охватывает все то, что не является биологически наследуемым, составляет историческую субстанцию человеческого бытия, одухотворяет и объединяет людей.

Для Достоевского народы в такой же мере существа нравственные, что и отдельная личность. Их воспитывают века, оставляющие в душах людей могучие впечатления и всемогущие воспоминания, которые передаются из поколения в поколение, формируя единство национального самосознания, его высшие стороны и созидательное энергетическое поле. По его мнению, именно от проясненности в сознании самого высокого и самого глубокого жизненного опыта всех поколений, а не только от научных знаний и процветающей экономики зависит подлинно плодотворный результат любого дела.

С точки зрения Достоевского, политическое, экономическое, культурное, научное развитие и успехи каждой нации получают реальное содержание и подлинное значение при единении людей во имя общего нравственного идеала, а не для «спасения животиншек» и господства такого жизнеощущения, которое можно охарактеризовать словами «после меня хоть потоп». В историческом плане, продолжает он свою мысль, общественные учреждения и гражданские установления происходили из религиозных традиций, отрыв от которых и забвение которых иссушает сами эти учреждения и установления. «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 убеждения, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью... И как только после времен и веков (потому что тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал расшатываться и ослабевать

в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и ее устав, и померкали все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться».

Именно крепость духовного идеала, считал Достоевский, позволила русскому народу перенести страдания татаро-монгольского ига, Смутного времени или крепостного права. Укорененность в культурно-исторической и бытовой почве, сформированной христианскими традициями и ценностями, объединяет при всей разнице характеров, воспитания, образования и те человеческие типы, которые он противопоставляет «русскому скитальцу» и душевная просвещенность которых позволяет им освободиться из эгоцентрического плена, определить, на какие, темные или светлые, стороны души опираются разные явления жизни, прерывать цепочку зла на своем участке бытия и сохранять «правильное движение вещей». Это летописец в «Борисе Годунове», беспристрастность и безошибочность суждений которого обеспечивают критерии совести, или так называемые простые герои «Капитанской дочки», берегущие честь смолodu и покорные своему долгу. Особое внимание он уделяет любимой пушкинской героине, Татьяне Лариной, видевшей в любви не только гедонистическую сторону, но и гармонию духа, не достижимую за счет несчастья другого человека. Несмотря на отчаяние и драму, продолжает Достоевский, в ее душе имеется твердая и незыблемая опора, которая построена из «воспоминании детства, воспоминаний родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь, — это „крест и тень ветвей над могилой ее бедной няни“. О, эти воспоминания и прежние образы ей теперь всего драгоценнее... они-то и спасают ее душу от окончательного отчаяния — тут целое основание, нечто незыблемое и неразрушимое. Тут соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею».

Переводя логику своих размышлений в более конкретный план и на частный уровень, Достоевский нередко заводит речь о непосредственной роли тех или иных воспоминаний в духовном росте, строительстве и спасении личности. В эпилоге «Братьев Карамазовых» Алексей Карамазов произносит надгробное слово и призывает мальчиков никогда не забывать, как хоронили бедного Илюшу Снегирева, и всегда помнить те чувства добра, единения и любви, что посетили их в эти мгновения: «Знайте же, что ничего нет выше, и сильнее, и здоровее, и полезнее впредь для жизни, как хорошее какое-нибудь воспоминание, и особенно вынесенное еще из детства, из родительского дома. Вам много говорят про воспитание ваше, а вот какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть, самое лучшее воспитание и есть. Если много набрать таких воспоминаний с собою в жизнь, то спасен человек

на всю жизнь. И даже если и одно только хорошее воспоминание при нас останется в нашем сердце, то и оно может послужить когда-нибудь нам во спасение», способно нас от великого зла удержать.

В речи Алеши выделены этико-эстетические аспекты памяти, по невидимым каналам и неписаным законам влияющие на формирование сознания личности, направление ее воли, способность различать добро и зло и оказывать предпочтение высшим духовным ценностям, помогающие ей сделать соответствующий выбор в кризисных ситуациях. В сознании самого Алеши святые и прекрасные воспоминания (косые лучи заходящего солнца, материнский облик, подгорный монастырь, зажженная лампада перед иконой) выступали как «светлые точки из мрака» и помогали в решении главных вопросов жизни. И старец Зосима на переломе своей судьбы, на подступах к духовному подвигу вспоминает все те же косые лучи заходящего солнца и умирающего брата Маркела, что впервые породило в его сознании принципиально новую и решающую для него мысль о собственной виновности перед людьми. И в судьбе другого персонажа «Братьев Карамазовых», Дмитрия, светлые воспоминания играли немалую роль, смягчая бурную гедонистическую агрессивность, пробуждая и укрепляя высокие «шиллеровские» чувства и христианское умонастроение. Подчеркнутое значение в этом отношении имеет эпизод с «фунтом орехов», который подарил забитому мальчику доктор Герценштубе и о котором тот никогда не забывал.

Для самого Достоевского свидетельством огромного духовно-психологического значения «светлых точек» воспоминаний в кризисные моменты жизни служила неожиданно припомнившаяся на нарах сибирского острога материнская улыбка, женственная нежность грубого мужика Марeya, ободрившая испугавшегося волка мальчика, а в тяжелую минуту тюремной озлобленности чудом исторгшая всякую злобу и ненависть из сердца заключенного, заставившая его по-новому взглянуть на преступника.

Характерно, что этико-эстетические аспекты памяти оживлены и действительны у тех героев Достоевского, которые озабочены высшим смыслом своего и вообще человеческого существования, чьи интересы не растворены в узких пределах текущего момента, с его целесообразным функционализмом, гедонистическими или прагматическими потребностями и чье сознание силится понять себя в большом времени, в историософском масштабе, в диалоге равноправных личностей и разных эпох, в связи прошлого, настоящего и будущего, что и создает условия для самобытия человека в настоящем и его осмысленного участия в вечном бытии.

БЕЗ БОГА И ЛЮБВИ

(ДОСТОЕВСКИЙ О НАУКЕ И ПРОГРЕССЕ)

1

Вопросы, связанные с пирровыми победами человека в истории, с парадоксальной зависимостью между интеллектуальными достижениями и нравственным онемением, не переставали волновать Достоевского в течение всей его жизни. Говоря о грядущих гигантских результатах науки и техники в деле преобразования и подчинения природы, он спрашивал в «Дневнике писателя»: «Что бы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг. Люди обнимали бы друг друга в упоении, они бросились бы изучать открытия (а это взяло бы время); они вдруг почувствовали бы, так сказать, себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах; они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть создали бы химией организмы, и говядины хватило бы по три фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты, – словом, ешь, пей и наслаждайся. „Вот, закричали бы все филантропы, – теперь, когда человек обеспечен, вот теперь только он проявит себя! Нет уже более материальных лишений, нет более заедающей «среды», бывшей причиною всех пороков, и теперь человек станет прекрасным и праведным! Нет уже более непрерывного труда, чтобы как-нибудь прокормиться, и теперь все займутся высшим, глубокими мыслями, всеобщими явлениями. Теперь, теперь только настала высшая жизнь!»...

Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них украл все разом; что исчез лик человеческий, и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы».

Цена обращения с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации оказывается настолько великой, что плоды технического прогресса не только не способствуют совершенствованию человека (а на это надеялись и до сих пор еще по инерции надеются разнородные «прогрессисты»),

но, напротив, понижают его духовную высоту и пленяют потребительскими идолами. Если взглянуть непредвзято и простодушно, вопрошал Достоевский, на то, что мы получили в результате цивилизации? А приобрели мы, отвечал он, «коротенькие идейки и парикмахерское развитие... циничность мысли вследствие ее короткости, ничтожных, мелочных форм», окультурились лишь в новых предрассудках, новом платье и новых привычках. Поэтому, считал писатель, необходимо трезво и, так сказать, заранее оценивать те или иные стороны намечаемых эконолических и социальных задач, постоянно спрашивать себя: «В чем хорошее и что лучшее, вот вопрос... В наше время вопросы: хорошо ли хорошее?»

В клетке сниженных идеалов, невменяемого идолотворчества и потребительской деспотии современного общества, подчеркивает Достоевский, закрепляется гедонистическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей: «один раз живем», «хочешь жить – умей вертеться», «рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше», «своя рубашка ближе к телу» и т. п. К тому же новые стандарты жизни маскируют и утончают злое начало человеческой природы. «И что такое смягчает в нас цивилизация? – задает писатель вопрос устами одного из своих героев. – Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше. А через развитие этой многосторонности человек еще, пожалуй, дойдет до того, что отыщет в крови наслаждение. Ведь это уже и случалось с ним. Замечали ли вы, что самые утонченные кровопроливцы почти сплошь были самые цивилизованные господа, которым эти разные Аттилы да Стеньки Разины иной раз в подметки не годились, и если они не так ярко бросаются в глаза, как Аттила и Стенька Разин, так это именно потому, что они слишком часто встречаются, слишком обыкновении, примелькались. По крайней мере, от цивилизации человек стал если не более кровожаден, то уже, наверное, хуже, гаже кровожаден, чем прежде. Прежде он видел в кровопролитии справедливость и с покойною совестью истреблял кого следовало; теперь же мы хоть и считаем кровопролитие гадостью, а все-таки этой гадостью занимаемся, да еще больше, чем прежде. Что хуже? – Сами решите».

2

Для человека Нового времени наука как мировоззрение, как способ отношения к действительности и метод ее освоения стала основным инструментом умственной и практической жизни. «Необходим научный подход, это – не научно, наука нам поможет и подскажет, раскроет и объяснит» – мы автоматически и с полным доверием произносим привычные штампы,

часто не задумываясь над своеобразием и границами научного мышления и действия, особенностями их содержания и влияния на окружающую среду, на сознание и душу человека. Те отрицательные последствия, в плену которых оказались современники ядерного и информационного века, как правило, являются для людей неожиданными и незапланированными и обыкновенно увязываются с несовершенством ценностного выбора среди возможных результатов науки, которая сама по себе якобы нейтральна по отношению к добру и злу.

Однако, как показывает, в частности, Достоевский, уже в самой специфике научного сознания и соответствующей деятельности содержатся предпосылки определенных последствий, укорачивающих целостную личность и мертвящих живую жизнь, чреватых духовной деградацией и апокалиптическим исходом. Чтобы увидеть оборотные стороны и подводные течения в науке, нужно было быть передовым, иначе говоря, мудрым человеком. Передовым человеком, писал Гоголь, следует называть лишь того, кто видит все то, что видят другие, все другие, а не некоторые, и, опершись на сумму всего, видит все то, чего не видят другие. Достоевский, безусловно, относится к числу ясно видящих «невидимые», корневые силы природы человека и творимой им истории, чутких к подспудным перспективам всякого идейного и общественного новаторства, благотворность которого зависит не столько от формального усовершенствования декларативных конституций и условных законов, сколько от реального душевного состояния людей и качества их духовного бытия.

Существенную сторону «тайны человека» составляла для Достоевского научная деятельность, связанная с господством просветительского рационализма в Новое время, что парадоксальным образом вносило в жизнь элементы особого иррационализма и непредсказуемого драматизма вследствие сужения объемности сознания и снижения адекватности его восприятия органических процессов природного и социального бытия. В объемном сознании, соответствующем целостности мира и включающем в себя не только интеллект, но и нравственные убеждения, сердечные склонности, огромную роль играет трудновыразимое чувство, которое связывает воедино все эти силы личности и которое у Достоевского выступает как своеобразная доверительно-приемлющая интуиция в отношении к бытию.

Сознание с включенным в него собирающим и единящим чувством, органически направляющим ход мыслей и поступки людей, он называл сознанием-любовью. «Сознание и любовь, что, может быть, и одно и то же, потому что вы ничего не сознаете без любви, а с любовью сознаете многое», — отмечал писатель в записной книжке.

Полнота охвата и своеобразие восприятия любящего сознания неизбежно теряются при его рационализации, когда оно отрывается, незаметно превращаясь в «сознание-ненависть», от «чувства» и «великой мысли», когда целостность и органичность его видения дробятся, все более суживаясь и отождествляясь затем с сугубо интеллектуальным восприятием. Такое сознание теряет общность и цельность представления, становится неспособным воспринимать полноту «живой жизни», подгоняя ее под вырабатываемые рассудком категории, схемы и привносимые задачи.

Противопоставление сознания-любви и сознания-ненависти дано Достоевским в «Сне смешного человека», который, попав в среду безгрешных людей, был особенно удивлен отсутствием у них рационального подхода к жизни. «Мне, как современному русскому прогрессисту и гнусному петербуржцу, казалось неразрешимым то, например, что они зная, столько много, не имеют нашей науки. Но я скоро понял, что знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле, и что стремления их были тоже совсем иные. Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтобы научить других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но не мог понять их знания».

«Современного русского прогрессиста» поражала в таком знании прежде всего широта и объемность, соответствующие восполненности жизни и питающиеся иными, чем у него, проникновениями и стремлениями. Эти проникновения и стремления заключались в непостижимой для «гнусного петербуржца» степени любви, которая рождала познавательное бескорыстие, находившее опору в своеобразии природы и окружающих людей, а не в специфике рационалистического восприятия мира. «Они указывали мне на деревья свои, и я не мог понять той степени любви, с которой они смотрели на них: точно они говорили с себе подобными существами. И знаете, может быть, я не ошибусь, если скажу, что они говорили с ними! Да, они нашли их язык, и убежден, что те понимали их. Так смотрели они и на всю природу – на животных, которые жили с ними мирно, не нападали на них и любили их, побежденные их же любовью. Они указывали мне на звезды и говорили о них со мною о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслию только, а каким-то живым путем... Казалось, и всю жизнь свою они проводили лишь в том, что любовались друг другом. Это была какая-то влюбленность друг в друга, всецелая, всеобщая... У них было какое-то насущное, живое и беспрерывное единение с Целым вселенной».

Когда же «смешной человек» развратил безгрешных людей, живой путь расширенного познания, дружеского равенства и общения, единения с «Целым вселенной» сменился знакомым ему преобладанием узкоутилитарных понятий, обусловленных не менее знакомыми для него проникновениями и стремлениями к разъединению и господству, к удовлетворению беспокойных эгоистических желаний, подстегиваемых завистью и гордостью. «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, – говорили бывшие безгрешные люди „смешному человеку“, – мы знаем это и плачем об этом, и мучим себя за это сами, и истязаем себя и наказываем больше, чем даже, может быть, тот милосердный Судья, который будет судить нас и имени которого мы не знаем. Но у нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно, знание выше чувства, сознание жизни – выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья – выше счастья». Вот что говорили они, и после слов таких каждый возлюбил себя больше всех, да и не могли они иначе сделать. Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал...».

Достоевский обнаруживает, как уже отмечалось ранее, драматические отношения между научной премудростью и «живой жизнью», когда свободный от всякой любви и нравственно холодный рассудок, соответствующий лишь, по выражению героя «Записок из подполья», двадцатой части всех совокупных сил человека и не охватывающий живого процесса «живой жизни», тем не менее стремится «сократить» эту жизнь и втеснить ее в повелительные шоры узкого и ограниченного знания.

В сознании передовых (в гоголевском смысле слова) русских мыслителей и писателей, следовавших одной с Достоевским христианской традиции, по отношению к которой научный рассудок и воинственный утилитаризм испытывали наибольшую несовместимость, всегда настойчиво вставал вопрос о разрушительных последствиях такой несовместимости и о цене научного прогресса. Тютчев писал:

Нет веры к вымыслам чудесным,
Рассудок все опустошил
И, покорив законам тесным
И воздух, и моря, и сушу,
Как пленников, их обнажил;
Ту жизнь до дна он иссушил,
Что в дерево вливала душу,
Давало тело бестелесным.

Сходное настроение выражено и в стихах Баратынского:

Век шествует своим путем железным,
В сердцах корысть и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии младенческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы.

Пушкин также был озабочен непростыми, неоднозначными связями рассудочного просвещения с другими сферами человеческой культуры и жизни. Размышляя в «Езерском» о том, что «нам не впрок пошли науки» и «что нашей славы звуки уж нам чужды», поэт оговаривался:

Но извините: статья может,
Читатель, вам я досадил,
Ваш ум дух века просветил...
Кто б ни был ваш родоначальник,
Мстислав, князь Курбский, иль Ермак,
Или Митюша целовальник,
Вам все равно. Конечно, так:
Вы презираете отцами,
Их славой, честью, правами –
Великодушно и умно.
Вы отреклись от них давно
Прямого просвещенья ради...

Белинский оценивал эти размышления как наивные: «Да из чего же следует, что науки пошли нам не впрок? Уж не оттого ли, что они избавили нас от дворянской спеси?.. Странное зрелище: великий поэт видит зло в успехах просвещения...»

Великий поэт, конечно же, видел зло не в успехах подлинного просвещения, которое всесторонне и беспристрастно просветляет душу человека, делает его более мудрым и глубоким, а в торжестве надвигающегося «полупросвещения», или «прямого просвещения», которое Достоевский назовет позднее «полунаукой». А Солженицын – «образованщиной». Духовная зрелость и осмотрительность Пушкина, его «уважение к преданию», неразрывно связанное с «уважением к действительности», позволяли ему рассматривать современную образованность с разных сторон и точек зрения. И в «полупросвещении», опирающемся на всепоглощающие узкие основы рассудочной и материальной выгоды, он обнаруживал

своеобразную тиранию, подспудно усиливающую забвение «преданий старины глубокой». Поэт сожалеет:

Мне жаль, что сих родов боярских
Бледнеет блеск и никнет дух.
Мне жаль, что нет князей Пожарских,
Что о других пропал и слух...
Что не живем семьей дружной
В довольстве, в тишине досужной,
Старея близ могил родных
В своих поместьях родовых.
Где в нашем тереме забытом
Растет пустынная трава,
Что геральдического льва
Демократическим копытом
У нас лягает и осел:
Дух века вот куда зашел!

Сожаление Пушкина относится, конечно же, не к дворянской спеси, разрушительное действие которой он пронизательно раскрывал в своих произведениях и на смену которой приходили разновидности буржуазного высокомерия. Сожаление вызвано народившимся в этой смене «противуречием» – угасанием любви к «родному пепелищу» и «отеческим гробам», отмиранием нравственно возвышающих человека традиций и идеалов. Отсутствие их, пишет Пушкин, и вынуждает «наших так называемых ученых... заменять существенные достоинства изворотами более или менее удачными: порицанием предшественников, новизною взглядов, приноровлением модных понятий к старым, давно известным предметам и пр. Таковые средства (которые, в некотором смысле, можно назвать шарлатанством) не подвигают науки ни на шаг, поселяют жалкий дух сомнения и отрицания в умах незрелых и здравомыслящих».

Дух железного века и опустошающего рассудка уже в первой половине XIX столетия зашел настолько далеко, что И. Киреевский с известной долей фатализма отмечал: «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное

божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною: она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская».

Приведенные высказывания могут кому-то показаться ретроградными выступлениями против промышленности, науки, прогресса. Однако это не так. В них пронизательно и глубоко, еще в самом начале, в самом генезисе ставятся те вопросы, которые нас сейчас особенно беспокоят, вопросы о цене, значении, смысле и промышленности, и науки, и прогресса.

3

Возвращаясь к Достоевскому, необходимо сказать, что и он, подобно цитировавшимся писателям и мыслителям, рассматривал интеллектуальные свершения, успехи в материальном производстве, науке и технике с точки зрения подлинного прогресса, т. е. преодоления несовершенства внутреннего мира человека, просветления его «темной основы» и развития его высших духовных и нравственных качеств. Логика писателя помогает отчетливо осознать, что отсутствие христианского фундамента и нравственных задач в основании и во всем строе научной деятельности неизбежно предполагает получение именно тех практических результатов, какие имеются, а не каких-либо иных. Ведь сам процесс научного познания (от фундаментальной и прикладной науки до порождаемых ею технических новшеств и видов хозяйственной деятельности) пронизан, как уже говорилось, гордо-рассудочным и утилитарно-эгоистическим подходом к природе и человеку и исключает всякие «ненаучные» вопросы о высших целях и смыслах этого познания. Да и конкретный ученый для реального осуществления такого подхода должен, что также отмечалось, словно потерять душу, погасить в себе все эмоциональное, сердечное и доверять только ощущениям и интеллекту. В противном случае он не получит необходимых результатов, сокращающих полноту и глубину изучаемого предмета до поддающихся количественному анализу и экспериментальной проверке сторон. И неудивительно, что научное познание, лишенное высших духовных идеалов и подлинных нравственных ценностей, оказалось в плену низших целей человеческого существования, развивало в людях эгоизм, зависть, жажду первенства, а первоначально бескорыстный поиск истины все чаще становится плацдармом для воинствующего самоутверждения, личной карьеры, борьбы научных школ.

О том, какие психологические силы вмешиваются в исследования и искривляют развитие науки, можно судить по размышлению

Достоевского, спрашивающего: «Но многие ли из ученых устоят перед язвой мира? Ложная честь, самолюбие, сластолюбие захватят и их. Справьтесь, например, с такою страстью, как зависть: она груба и пошла, но она проникнет и в самую благородную душу ученого. Захочется и ему участвовать во всеобщей пышности, в блеске... захочется славы, вот и явится в науке шарлатанство, гоньба за эффектом, а пуще всего утилитаризм, потому что захочется и богатства...».

Всепроникающий утилитаризм науки, разъедая душу и питая в ней разъединяющие людей свойства, не мог не влиять на атмосферу общества, в котором собственно человеческие понятия совести, долга, ответственности, любви, свободы, чести отступают на задний план перед неумолимыми законами природы и рассудка. Научное сознание, основанное исключительно на здравом смысле, видит в окружающей жизни и человеке лишь корыстные побуждения и расчеты. «В научных отношениях между людьми, – писал Достоевский о таком сознании, – и в новом нравственном порядке нет любви, а один лишь эгоизм...»

Чтобы выйти из замкнутого эгоистического круга, наука, по Достоевскому, должна преобразиться и включить в свою методологию такие пока далекие от нее категории, как совесть, милосердие, любовь. Ибо, писал он, «без любви вы ничего не узнаете, а с любовью узнаете многое». То же самое говорил и Пушкин: «Нет истины там, где нет любви». Конечно, наука, которая включила бы в себя новые понятия, капитально бы отличалась от нынешней, опиралась бы не только на естествознание, но и на высшую человеческую мудрость, вбирала бы в себя все области гуманитарного знания. Но именно такая, пока фантастическая для нас, наука могла бы работать в направлении не мнимого, а подлинного прогресса.

Позитивистскую же науку, отличая ее от подлинной, Достоевский называл полунаукой. «Полунаука, середина, образование – не надо идеала». По мысли Достоевского, ограничение познания чисто эмпирическими и математическими закономерностями снижает возможность смыслового и ценностного отношения к действительности, ее более панорамного видения. «2x2 – не наука, – отмечает писатель, – а факт. Открыть, отыскать все факты – не наука, а работа над фактами есть наука и т. д.».

Настоящая наука заключается, по его мнению, не в бесконечном накоплении и не освященном высшим нравственным запросом изучении фактов, а в их абсолютном осмыслении в свете идеала, в том числе и в подобном «факте» самих эмпирических и математических законов, научного метода как инструмента в анализе действительности.

Такое осмысление приводит Шатова в «Бесах» к нелестному для полунауки и действующего в ней «разума» выводу: «Никогда разум не в силах

был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал; наука же давала разрешения кулачные. В особенности этим отличалась полунаука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука – это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, пред которым все преклонилось с любовью и суеверием, до сих пор немислимым, пред которым трепещет даже сама наука и постыдно потекает ему».

Безразличие по отношению к добру и злу в полунауке дополнялось распадением целостного взгляда на мир и человека, усилением специализации наук, называемых Достоевским «научками»: «У нас не науки, а до сих пор еще „научки“...»

Писатель хорошо видел наметившиеся изъяны излишней специализации, а потому ратовал, выражаясь современным языком, за комплексный подход к изучению человека и мира, учитывающий все грани бытия. Так, прочитав в одной из газет «глупое письмо студента об отделении медицинского и юридического факультетов от естественного и историко-филологического: «Что-де у них общего», он отмечает: «Да потому-то и надо общение, что медики и юристы – лишь специальности и что мало в них духа науки, образования, культуры. Было бы духовное единение студентов, вошел бы и в медиков и в юристов высший смысл науки. Зародился бы вопрос по крайней мере. А вы хотите их еще больше разъединить и специальностью необразованной сделать, Vivat, будущий чиновник».

Однако вокруг себя его современники наблюдали не увеличение горизонта знания в синтезе его естественнонаучных и гуманитарных форм, что удовлетворяло бы и развивало бы нравственные потребности человека, а напротив, сужение этого горизонта в усилении необразованности «через специальность» уже внутри каждой отдельной науки. «Все по частям проанализировали, – выражает мысль автора один из персонажей „Братьев Карамазовых“, – а целое просмотрели...»

Достоевского, часто имевшего дело с врачами, особенно поражал и служил в известной степени примером позитивистского настроения духа аналитического расчленения и потеря целостного взгляда в медицине. «Специализация докторов – не знаешь кого позвать лечиться... Один лечит нос, другой переносицу», – отмечает Федор Михайлович в записной тетради. В «Братьях Карамазовых» это ироническое замечание вырастает в критическую картину социально-научного механизма современной ему медицины. «Был у всей медицины, – признается черт Ивану Карамазову, – распознать умеют отлично, всю болезнь расскажут тебе как по пальцам, ну а вылечить не умеют... Совсем, совсем, я тебе скажу, исчез

прежний доктор, который ото всех болезней лечил, теперь только одни специалисты и все в газетах публикуются. Заболит у тебя нос, тебя шлют в Париж: там, дескать, европейский специалист носы лечит. Приедешь в Париж, он осмотрит нос: я вам, скажет, только правую ноздрю могу вылечить, потому что левых ноздрей не лечу, это не моя специальность, а поезжайте после меня в Вену, там особый специалист ноздрю долечит. Что будешь делать?»

Таким образом, возвышение сферы практической пользы над сферой высокого смысла в науке, ставшей авторитетной и действенной силой общественного развития, не могло не иметь вполне определенных духовных, психологических, исторических, социальных последствий. Это возвышение вело к промышленным скачкам, направленным либо на военные нужды, либо на усовершенствование «вегетативной» жизни, т. е. бытовых условий человеческого существования, на умножение комфорта и мануфактурных соблазнов. «Все почти технические усовершенствования, — записал Л. Толстой в „Дневнике“, — удовлетворяют либо эгоистическим стремлениям к личному наслаждению, либо семейной, народной, государственной гордости (войны)». В русле размышлений Достоевского находится и еще один вывод Толстого: «Вместо того чтобы учиться жить любовной жизнью, люди учатся летать. Летают очень скверно, но перестают учиться жизни любовной, только бы выучиться кое-как летать. Это все равно, как если бы птицы перестали летать и учились бы бегать или строить велосипеды и ездить на них... В безнравственном обществе, каково наше мнимо христианское, все изобретения, увеличивающие власть человека над природой, не только не благо, но и несомненное и очевидное зло».

О том, каково нравственное состояние современного общества, у всякого непредубежденного человека едва ли может быть два мнения. Потому-то и сохраняется «несомненное и очевидное» зло научной власти над природой, проявления которой испытывает, и, к сожалению, еще не раз испытает любой из нас. Трагические последствия использования так называемого «мирного атома», опасность манипулирования геномом человека, истощение земли, исчезновение многих видов растений и животных, накопление вредных веществ в организме, увеличение числа врожденных заболеваний — таковы лишь немногие «побочные» результаты, скрывающиеся за «чудесами» науки.

Для преодоления фаталистического разрыва между нравственным оскудением личности и мощью научно-технических средств необходимо, утверждал Достоевский, направить внимание «в некую глубь, в которую, по правде, доселе никогда не заглядывали, потому что глубь искали

на поверхности». Нужен «поворот голов и взглядов наших совсем в иную сторону, чем до сих пор... Принципы наши некоторые надо бы совсем изменить...» Следует, считал он, хоть на малую долю забыть о научных подходах и прагматических потребностях, сколь ни казались бы они реалистическими и насущными, и сосредоточиться на «оздоровлении корней» наших желаний, на создании условий для развития подлинного просвещения, формирующего светлую и любящую душу. Ведь, подчеркивал Достоевский, подлинный плодотворный результат любой деятельности – в том числе и научной – зависит прежде всего от золотого запаса благородных людей с обостренной совестью, с высокими духовными и нравственными качествами, которые нельзя приобрести научными методами, словесными заклинаниями или учредить каким-либо декретом. Все эти качества воспитываются тогда, когда не прерывается связь времен, когда многовековой исторический опыт, народные традиции и христианские идеалы активно присутствуют в современной жизни. «Деньгами, – продолжает Достоевский, – вы, например, настроите школ, но учителей сейчас не надеваете. Учитель – это штука тонкая: народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом. Но, положим, надеваете деньгами не только учителей, но даже, наконец, и ученых, и что же? – все-таки людей не надеваете. Что в том, что он ученый, коли дела не смыслит? Педагогии он, например, выучится и будет с кафедры сам отлично преподавать педагогию, а все-таки педагогом не сделается. Люди, люди – это самое главное. Люди дороже даже денег. Людей ни на каком рынке не купишь и никакими деньгами, потому что они не продаются и не покупаются, а опять-таки только веками выделяются; ну, а на века надо время, годков этак двадцать пять или тридцать, даже и у нас, где века давно уже ничего не стоят. Человек идеи и науки самостоятельной, человек самостоятельно деловой образуется лишь долгою самостоятельной жизнью нации, вековым многострадальным трудом ее – одним словом, образуется всею историческою жизнью страны».

Лучшие русские писатели не сомневались в том, что нравственные начала являются основой всему, в том числе и правильному, гармоничному, одухотворенному развитию науки и прогресса. Потому-то так важно глубоко понять многовековой исторический опыт, осознать цену веков, восстановить лучшие православные традиции и идеалы не как музейные реликвии или условные символы, а как живой источник распространения благотворной атмосферы в обществе, очеловечивания человека. Только в такой постепенно и естественно оживленной и здоровой атмосфере может проснуться в человеке желание учиться сначала жить любовной жизнью, а уж потом летать.

ДВЕ ЕВРОПЫ ДОСТОЕВСКОГО

1

Среди разных факторов, питавших всеохватное творческое зрение Достоевского, огромную роль играло освоение и осмысление сквозь христианскую призму фундаментальных достижений Запада, раскрытие в них «видимых» и «невидимых» сторон, свидетельств величия и нищеты человеческого существования. Уже с ранних лет в его сознании стал накапливаться огромный материал для подобного осмысления, когда на сон грядущий родители читали ему «готические» романы, или «романы ужасов и тайн» английской писательницы Анны Радклиф, в которых на фоне таинственных средневековых замков действовали властные злодеи с нечеловеческими страстями, благородные рыцари и прекрасные дамы. О возникавших при этом чувствах и устремлениях Достоевский писал позднее в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «За границей я не был ни разу; рвался я туда чуть не с моего первого детства, еще тогда, когда в долгие зимние вечера, за неумением грамоте, слушал, разиня рот и замирая от восторга и ужаса, как родители читали на сон грядущий романы Радклиф, от которых я потом бредил во сне и лихорадке».

А чуть позже десятилетний мальчик испытал незабываемые чувства на театральном представлении «Разбойников» Шиллера, и в конце жизни, как бы стремясь передать эстафету высоких чувств своим детям, Достоевский любил читать им эту драму. С тех пор мысленные паломничества в Европу становились все более частыми и насыщенными, а в период его обучения в петербургском военно-инженерном училище достигли определенного апогея. Слушая курс архитектуры, Достоевский с благоговением вычерчивал ажурное кружево готического храма в Кельне или четкие контуры собора св. Петра в Риме. Но главный предмет интереса составляла, конечно же, литература. Его товарищ по училищу, впоследствии известный писатель Д. В. Григорович, вспоминал, что Достоевского часто, а во время перемен всегда, можно было найти в каком-нибудь дальнем углу, где он в уединении углублялся в книгу любимых авторов – Гомера или Шекспира, Шиллера или Гофмана, Корнеля или Расина, Гюго или Ж. Санд, Диккенса или Сервантеса.

Уже после ссылки, за год до первого путешествия за границу, Достоевский в письме Я. П. Полонскому вспоминал о своем подстегиваемом чтением стремлении увидеть «страну святых чудес», как он вслед за славнофилами называл Европу. «Сколько раз мечтал я, с самого детства,

побывать в Италии. Еще с романов Радклиф, которые я читал еще восьми лет, разные Альфонсы, Катарини и Лючии въелись в мою голову. А дон Педрами и доньями Кларами еще и до сих пор брежу. Потом пришел Шекспир – Верона, Ромео и Джульетта – черт знает какое было обаяние. В Италию, в Италию!» Однако вместо Италии, продолжает он, «попал в Семипалатинск, а прежде того в Мертвый дом. Неужели же теперь не удастся поехать по Европе, когда еще осталось и сил, и жару, и поэзии. Неужели придется ехать лет через десять согреть старые кости от ревматизма и жарить свою лысую и плешивую голову на полуденном солнце. Неужели так и умереть, не видав ничего!»

Однако опасения Достоевского оказались напрасными. В последнее двадцатилетие своей жизни он не раз посетил не только Италию, но и другие страны, а в 1867–1871 годах пребывал там постоянно, лечась и работая над «Идиотом» и «Бесами». Ему хорошо были знакомы древние столицы и модные курорты, уютные провинциальные городки и тихие сельские пейзажи. Писатель жил в Париже и Риме, Лондоне и Вене, Берлине и Копенгагене, Баден-Бадене и Эмсе, останавливался во Флоренции и Милане, Генуе и Венеции, Неаполе и Турине, Дрездене и Кельне, Женеве и Люцерне.

Красота и величие европейских ландшафтов, архитектуры, искусства оказывали на Достоевского во время путешествий неизменно чарующее впечатление. Среди «чудес природы», как он сам их называл, его особенно привлекали берега Рейна, итальянские равнины, швейцарские озера и снежные вершины Альп.

Как и природные ландшафты, архитектурные ансамбли Европы вызывали у Достоевского глубокий отклик. Париж недурен, сообщает он в одном из писем, а для осмотра одного Лувра нужен целый месяц, ибо «Лувр – вещь важная, и вся эта набережная, вплоть до Нотр-Дам, – вещь удивительная». Писатель сожалеет, что его обучавшийся архитектуре родственник еще не побывал за границей, где есть чему поучиться: «архитектору нельзя не быть за границей».

В Риме Достоевского, конечно, не могли не заинтересовать памятники античной архитектуры, особенно Колизей, мощное овальное строение, развалины которого соединили в одной «точке» тысячелетние пласты двух разных по духу эпох. И не Колизей ли, где зрители созерцали не только мучительную гибель гладиаторов и животных, но и казнь гонимых за веру христиан, а вместе с ним и вся многообразная пластика вечного города, совместившая одновременно языческую и христианскую эпохи и «сразу» представляющая их, окажут среди многих других факторов воздействие на самую методологию философско-художественного мышления

Достоевского, рассматривавшего всякую современную проблему и так называемый дух времени как результат многовекового исторического развития, как некий фокус, вбирающий в себя одновременно прошлое, настоящее и будущее человечества?

Разумеется, немалую роль в историсофских размышлениях Достоевского сыграли впечатления от многочисленных памятников католической архитектуры, а среди них более всего («с холодом по спине») от собора св. Петра в Риме – самого величественного храма западного христианского мира, по высоте сравнимого разве что с египетскими пирамидами, поражающего величавой заземленностью и одновременно устремленностью грандиозной архитектурной массы к небу; такое двойственное ощущение возникает и при виде огромного купола, на котором кажется совсем маленьким крест, как бы свидетельствующий своей величиной о подчинении «небесного» «земному». Не мог забыть Достоевский и огромный готический собор в Милане, «фантастический как сон». Большая же дверь Баптистерия с барельефами на евангельские сюжеты поразила его настолько, что он захотел накопить денег для покупки фотографии этих дверей в натуральную величину.

Именно религиозное, духовное, мистериальное искусство, отражающее коренные христианские представления о судьбе и назначении человека и человечества, притягивало его преимущественно в соборах и базиликах, музеях и пантеонах, а также в картинных галереях, посещение которых во всяком крупном городе Европы становится для Достоевского увлекательным занятием. Часы напролет он проводит в Берлинской и Дрезденской галереях, особенно в последней, которая есть «такая замечательная вещь в целом мире». И во Флоренции он неоднократно заходит в одни и те же богатейшие музейные хранилища, подолгу простаивая перед полюбившимися его сердцу картинами, особенно перед «Мадонной» Рафаэля.

По словам его жены, Достоевский считал хранившуюся в Дрездене «Сикстинскую Мадонну» Рафаэля «высочайшим проявлением человеческого гения». Он сокровенно разделял особо распространенное в русском народе почитание Богородицы, «скорой заступницы, кроткой модельницы», пристрасно изучал различные апокрифы о ней (в частности, в «Братьях Карамазовых» использовано «Хождение Богородицы по мукам»). Изображения Мадонны у Рафаэля или Гольбейна, Мурильо или Корреджио всегда вызывали у него горячий интерес. Огромная же копия «Сикстинской Мадонны», привезенная из-за границы, постоянно находилась перед его взором в рабочем кабинете.

Симпатиями к образу Мадонны и связанными с ними разнообразными ассоциациями писатель наделяет и своих романских персонажей – Степана

Трофимовича Верховенского, Версилова, Дмитрия Карамазова, Зосиму. Говоря о тайной грусти, скрывающейся в прекрасных чертах Александры Ивановны Епанчиной, князь Мышкин уточняет: «У вас какой-то особенный оттенок в лице, похоже как у Гольбейновой Мадонны в Дрездене». (Здесь уместно будет отметить, что в «Преступлении и наказании» скорбное лицо русской крестьянки-юродивой сравнивается с лицом Сикстинской Мадонны.)

Христианский свет Достоевский видит и в образе Татьяны в «Евгении Онегине», которая является для него воплощением душевной красоты, «апофеозой русской женщины». «Не люблю всех этих Любостей без долгу», – заметил он однажды, характеризуя однобокость чувственно-эгоистического понимания самого глубокого и высокого состояния человеческой души. Образ Татьяны служил для него примером «высшей гармонии духа», не позволявшей нарушить таинство брака, основывать собственное счастье на несчастье другого человека. Самоотверженность, «чистое поклонение идее», «прекрасные черты сердца» Достоевский находил и в женах декабристов, и в женских персонажах Тургенева и Толстого. В утверждении подобных качеств писатель усматривал один из путей совершенствования внутреннего мира человека, замечая в дневниках: «надежда в женщинах», «спасение... от женщин». Его надежда основывалась на том, что кроткий «идеал Мадонны» органически связан с самоотдачей в любви, что поддерживает «живое чувство бытия, без которого ни одно общество жить не может и земля не стоит».

Многочисленны свидетельства о внимании Достоевского и к другим главным темам европейского христианского искусства, повлиявшего на эстетику и поэтику его произведений. Так, фантазия нарисовать лицо приговоренного к смерти за минуту до удара гильотины ассоциируется у князя Мышкина с полотном Ганса Фриса «Усекновение главы Иоанна Крестителя», хранящемся в Базельском художественном музее. Иоанн изображен в тот момент, когда над ним уже занесен меч.

Неудивительно, что «Идиот», писавшийся во время самого длительного пребывания автора за границей, более других романов содержит такого рода «говорящие», расширяющие и углубляющие смысл произведения художественные реминисценции. Так, для понимания мрачного характера Рогожина важна та деталь, что он любит смотреть на картину Ганса Гольбейна «Снятие с креста», которая висит в одной из самых темных комнат Рогожина и от которой, по замечанию Мышкина, «у иного еще вера может пропасть». Главный герой романа здесь дословно воспроизводит реакцию самого автора, которого потрясло «человеческое, слишком человеческое» изображение Христа – изможденного, с зияющими ранами и глубокими

стигматами, с вспухшим лицом, окровавленными синяками, скошенными зрачками и другими признаками уже разлагающегося тела. Картина эта настолько заинтересовала писателя, что в Дрезденской галерее он даже встал на стул, дабы подробнее рассмотреть все ее детали. Характер влияния выраженного в ней «очеловечивания» и умаления божественности Христа на подспудное формирование атеистического умонастроения как бы обобщает в «Идиоте» Ипполит, отсылая к висящей у Рогожина копии: «тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук... Когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особый и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми», — девица встала, «Лазарь, гряди вон», — вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного неумолимого и немного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для появления этого существа! Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно».

Если говорить об иных изображениях Спасителя, то Достоевский отдает предпочтение, например, тем полотнам Тициана или Карраччи, где в благом свете прочитывается радостная надежда на будущее воскресение, укрепляется вера у «детей сомнения и неверия». Отсюда становится понятнее, почему келья старца Зосимы увешана гравюрами великих итальянских мастеров.

Что же касается литературы, то и в ней он ищет прежде всего признаки не узкоэстетических упражнений, социального заказа или натуралистического копирования действительности, а художественного постижения фундаментальных проблем жизни: «поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначенье философии». И Достоевского

прежде всего интересуют те произведения западных авторов, которые, с одной стороны, свидетельствуют о богоподобии личности, раскрывают заложенные в ней благородство и бескорыстие, высоту и величие духа, а с другой – служат примером проникновенного исследования потаенных глубин природы человека, его руководящих идей, основных упований и коренных пороков.

Так, например, для характеристики тех кульбитов, на которые способны свойственные человеческой природе желания плоти при отсутствии контроля над ними разума, совести, милосердия и других высших проявлений духа, Достоевский нередко использует фигуру маркиза де Сада как виднейшего представителя «идеала содомского», любителя и аналитика сексуального сладострастия, оборачивающегося пороком и развратом. Федор Павлович Карамазов не прочь за коньячком потолковать о чем-нибудь «клубничном», «маркиз-де-садовском». Шатов в «Бесах» допытывается у Ставрогина: принадлежал ли тот в Петербурге «скотскому сладострастному секретному обществу», заманивал и развращал ли детей, и правда ли, что маркиз де Сад мог бы брать у него уроки? Теми же самыми словами характеризуется сладострастие одной барыни в «Униженных и оскорбленных», которому «сам маркиз де Сад мог бы у нее поучиться». В «Записках из Мертвого дома» автор, помянув маркиза де Сада, рассуждает о живущем в иных сердцах желании мучить ближнего своего, сладострастной жажде лизнуть чужой крови. «Кто испытал раз эту власть, это безграничное господство над телом, кровью и духом такого же, как сам, человека, так же созданного, брата по закону Христову, кто испытал власть и полную возможность унижить самым высочайшим унижением другое существо, носящее на себе образ Божий, тот уже поневоле как-то делается не властен в своих ощущениях. Тиранство есть привычка; оно одарено развитием, оно развивается, наконец, в болезнь. Я стою на том, что самый лучший человек может огрубеть и отупеть от привычки до степени зверя. Кровь и власть пьянят; развиваются загрубелость, разврат; уму и чувству становятся доступны и, наконец, сладки самые ненормальные явления. Человек и гражданин гибнут в тиране навсегда, а возврат к человеческому достоинству, к раскаянию, к возрождению становится для него уже почти невозможен. К тому же пример, возможность такого своеволия действует и на все общество заразительно: такая власть соблазнительна. Общество, равнодушно смотрящее на такое явление, уже само заражено в своем основании». Анализируя в одной из критических статей «Египетские ночи» Пушкина, Достоевский подчеркивает как признак высокого мастерства и большого искусства то обстоятельство, что в них нет ничего

«маркиз-де-садовского» и что благодаря избранной автором точке зрения изображение порочного извращения человеческой природы производит «вовсе не клубничное, а потрясающее впечатление».

Проникновенное освоение европейской литературы помогало Достоевскому углублять свою собственную художественную методологию. Произведения Мольера, например, служат для него образцом искусного раскрытия ведущих человеческих страстей с помощью доходящей до неправдоподобия гиперболизации какой-то одной черты характера. Сатиру французского драматурга он сравнивал с гоголевской, высоко ценил и творчески усваивал (известное влияние «Тартюфа» просматривается во взаимоотношениях персонажей «Села Степанчикова и его обитателей»). Писатель отмечал, что, казалось бы, нереалистические в таком художественном сгущении герои Мольера на самом деле каждодневно снуют перед нами, но как бы уже разбавленные водой.

В эстетическом плане Достоевский не обходит своим вниманием и рассказы Э. По, ставящего с помощью «материальной», правдоподобной фантастики своих героев в исключительные ситуации, в которых пронизательно раскрываются сокровенные движения их души. Однако более привлекательной является для него «духовная», неправдоподобная фантастика Гофмана (прежде всего в особо ценимом им «Коте Мурре»), в которой сквозь «зрелый юмор», замечательные «типы и портреты», «силу действительности» сквозит и тайно светит «жажда красоты» и «светлый идеал».

Большая литература, как русская, так и европейская, является для Достоевского не только искусством, но и одновременно человековедением, философией, историософией, воплощением многовекового народного опыта. Отсюда его пристальный и постоянный интерес еще с юношеских лет к тем крупнейшим западным писателям, творчество которых не только навечно ложится в фундамент той или иной национальной культуры, но и составляет определенный этап в постижении человека и творимого им мира. В трагедиях Корнеля его поражают прежде всего «гигантские характеры», а в пьесах Расина – «шекспировский очерк» человека. Романы же Бальзака для него – «произведения ума вселенной», колоссальные характеры которых подготовлены борением целых тысячелетий и способствуют постижению таинств «человеческой комедии». Вообще словечко «колоссальный» является одним из самых комплиментарных в устах Достоевского. Колоссальные характеры, создаваемые колоссальными писателями, пишет он А. Н. Майкову, имея в виду любимых им творцов и собственную работу, часто создавались и выработывались долго и упорно.

Из колоссальных писателей, чей опыт учитывался Достоевским в решении собственных творческих задач и в раздумьях о судьбах человека и человечества, он выделял прежде всего Шекспира, Сервантеса, Шиллера, Гете, Гюго, Диккенса. Так, Шекспир привлекает его верностью поэтической правде, которая может точнее и глубже передать дух и смысл прошедшей эпохи, нежели научное перечисление исторических фактов. Еще более интересен он ему, как в свое время и Пушкину, проницательным исследованием господствующих страстей личности и их формирующего значения в главных жизненных сюжетах. Английский драматург кажется автору «Бесов» «пророком, посланным Богом, чтобы возвестить нам тайну о человеке, душе человеческой». Герои основных трагедий Шекспира являются для Достоевского как бы персонифицированным выражением разных сторон этой тайны, отражающейся и в современной жизни. Для выражения исторического параллелизма и единства человеческого бытия он чаще всего прибегает к интеллектуальной трагедийности «Гамлета», в котором «звучит стенанье оцепенелого мира». В одном из первых своих рассказов Достоевский цитирует очередное из проклятых вопрошаний принца датского: «Когда уж старость падает так страшно, что как юность?..» В грандиозном замысле «Жития великого грешника» герой-подросток «увлекается чем-нибудь ужасно, – Гамлетом, например». Поминает его и Лебедев в «Идиоте»: «Помните у Гамлета: „Быть, или не быть?“ Современная тема-с, современная! Вопросы и ответы...» Размышляя в «Дневнике писателя» о причинах распространившихся среди молодежи самоубийств, его автор замечает, что при этом у юношей не возникает ни одного гамлетовского вопроса – «Но страх, что будет там...» Своеобразным «русским Гамлетом» выступает главный герой «Записок из подполья». Иван Карамазов упрекает брата Алешу, что тот оборачивает словечки, как Полоний, а себя называет бедным Йориком. При этом еще ревность Дмитрия Карамазова к Груше ассоциируется с ревностью Отелло к Дездемоне, как она истолковывается Пушкиным («Отелло не ревнив, он доверчив»). Монолог Отелло вспоминает и Версиков в «Подростке». Особо значимы для Достоевского и персонажи исторической хроники «Генриха IV» – с принцем Гарри, кутившим в юности с Фальстафом, гулякой и весельчаком, сравнивается в «Бесах» Ставрогин, именующий капитана Лебядкина своим Фальстафом.

Принципиальный интерес в самых разных отношениях Достоевский испытывал и к Виктору Гюго как автору «Последнего дня приговоренного к смерти», «Собора Парижской Богоматери», «Отверженных». Незадолго до смерти в письме к президенту Международного литературного конгресса в Лондоне он называл этого французского писателя «великим поэтом»,

оказывавшим на него с ранних лет «могучее влияние». Такое влияние испытывал и его брат Михаил, напечатавший в журнале «Светоч» свой перевод «Последнего дня приговоренного к смертной казни». Для издаваемого братьями в начале 60-х годов журнала «Время» был заказан перевод «Собора Парижской Богоматери», в предисловии к которому Ф. Достоевский писал о выраженной в романе великой идее оправдания «всеми отринутых парий общества», о живущей в их сердцах «любви и жажде справедливости». И хотя Достоевский находил в произведениях Гюго бездну художественных ошибок, но в том, что не содержит их, он «равняется по высоте Шекспиру».

В предисловии к «Кроткой» Достоевский рассуждает о том, что в своем шедевре «Последний день приговоренного к смертной казни» Гюго использовал «фантастический» прием (запись трагических переживаний героя непосредственно перед гильотинированием), само неправдоподобие которого позволило ему написать «реальнейшее» по силе психологического проникновения произведение. Глубокое впечатление, оказанное на Достоевского этим романом, отразилось в его «Кроткой» и других сочинениях. Так, в «Идиоте» рассказ князя Мышкина о состоянии души, чувствах и мыслях приговоренного к гильотинированию несет в себе не только отпечаток собственных переживаний автора на Семеновском плацу и на пути к нему, но и описания подобного состояния у Гюго. Как и в «Последнем дне приговоренного к смертной казни», в «Преступлении и наказании» говорится о том, что идущие на казнь «прилепливаются мыслями ко всем предметам по дороге». Сон же Раскольникова напоминает сон героя «Последнего дня...»

При работе над «Братьями Карамазовыми» Достоевский учитывает другой роман Гюго – «Собор Парижской Богоматери». Иван Карамазов как автор «Легенды о великом инквизиторе» возводит художественные приемы своей «поэмки» (сведенье на землю черных сил, ангелов, святых и даже самого Бога) к Данте и Гюго, имея в виду описание последним традиционного для Парижа XV века «тайного действия» о «праведном суде» Девы Марии именно в этом романе. Ставшее олицетворением физического уродства имя героя «Собора Парижской Богоматери» используется автором «Записок из Мертвого дома» для характеристики отцеубийцы как «нравственного Квазимоды».

Размышляя над «Собором Парижской Богоматери», Достоевский приходит к более широким обобщениям, отвечающим и его собственным творческим задачам. По его мнению, Гюго едва ли не первым выражает основную мысль всего искусства девятнадцатого столетия – «это мысль христианская и высоконравственная; формула ее – восстановление

погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков».

Духовное воскресение падшей личности – вот то главное, что притягивает Достоевского в творчестве Гюго и к изображению чего направлена его собственная художественная воля в «Преступлении и наказании» и «Идиоте», «Подростке» и «Братьях Карамазовых». С этой темой в его произведениях связана и проблема «положительно прекрасного» героя, который в силу тех или иных обстоятельств как бы выключен из нормального течения ординарной, эгоистической, успешной жизни. И здесь в числе писателей, которые в разной степени вдохновляли Достоевского при создании, образа князя Мышкина, снова встречается имя Гюго. Перечисляя образцы западной литературы, которые в числе прочих воздействовали на его эстетику в этой работе, он называет «из прекрасных лиц» стоящего «всего законченнее» Дон Кихота Сервантеса, затем «слабейшая мысль, чем Дон Кихот, но все-таки огромная», Пиквик Диккенса и Жан Вальжан из романа «Отверженные». По словам Достоевского, первые два героя прекрасны потому, что одновременно и смешны – «является сострадание к осмеянному и не знающему себе цену прекрасному, а стало быть, является симпатия и в читателе». Что же касается последнего, то «Жан Вальжан тоже сильная попытка, но он возбуждает симпатию по ужасному своему несчастью и несправедливости к нему общества». По убеждению автора «Идиота», сила Жана Вальжана обусловлена и тем, что он, подобно многим незаметным, но добрым людям соприкасается с идеалами и заряжает души людей своим влиянием.

В иерархии, выстроенной Достоевским в связи с думами о «положительно прекрасном» человеке, свое место занимает и главный герой «Записок Пиквикского клуба» Диккенса. По рассказу дочери Федора Михайловича, он всегда горячо рекомендовал произведения этого «великого христианина», помнил еще с юности имена его героев и говорил о них как о близких друзьях. Ближайшим из них был, безусловно, мистер Пиквик, чья юмористическая «юродивость», подобно мольеровской гиперболизации, прикосновенна к методологии углубленного зондирования действительности в «фантастическом реализме» и одновременно к выражению христианских представлений о человеке и мире.

С точки зрения этих представлений, «Дон Кихот» Сервантеса является одной из высочайших вершин мирового искусства, в котором самоотверженность и достоинство «рыцаря печального образа», его стремление к правде и добру находят свое искреннее выражение. Достоевский называет Сервантеса автором книги, которые посылаются человечеству по одной в несколько столетий, подмечают глубочайшие и таинственнейшие стороны

человеческой природы и духа, зароняют в сердце великие и печальные мысли. «Эту самую грустную из книг не забудет взять с собою человек на последний Суд Божий. Он укажет на сообщенную в ней глубочайшую и роковую тайну человека и человечества. Укажет на то, что величайшая красота человека, величайшая чистота его, целомудрие, простодушие, незлобивость, мужество и, наконец, величайший ум – все это нередко (увы, так часто даже) обращается ни во что, проходит без пользы для человечества и даже обращается в посмеяние человечеством...».

Эпитеты в превосходной степени, относимые к Сервантесу и его герою, Достоевский мог бы распространить и на Шиллера, который для него является «христианским поэтом», прозревающим в человеке как бездну падения, так и взлеты духа. Вместе с тем он особо выделял в творчестве немецкого писателя мотивы человеколюбия, благородства, справедливости и уже в конце жизни рекомендовал одному из своих знакомых давать ребенку читать «лишь то, что производит прекрасные впечатления и родит высокие мысли». И сам Достоевский стремился в первую очередь познакомить своих детей с его пьесами, надеясь, по словам дочери, пережить с ними «снова восторг, который возбудили в нем драмы Шиллера».

А восторг, действительно, был необыкновенный, уже в раннем возрасте сыгравший немалую роль в становлении личности будущего автора «Братьев Карамазовых». Как проницательный психолог и душевед, он не раз подчеркивал огромное и не уловимое для рассудочного просчитывания значение добрых детских воспоминаний, которые исподволь формируют личность человека и незаметно помогают ему, неожиданно всплывая в тяготах жизни, оберегать свое лицо. Среди них свое заметное и неповторимое место занимает драма Шиллера «Разбойники», театральное представление которой, как уже упоминалось, вызвало у десятилетнего мальчика неизгладимые мысли и чувства: сильнейшее впечатление от спектакля «подействовало на мою духовную сторону очень плодотворно».

В «Былом и думах» Герцен называет свои студенческие годы шиллеровским периодом, говоря что «святыми минутами начальной юности» он обязан «поэту благородных порывов», «чистая песнь» которого врачует душу в грустные минуты. Эти слова, безусловно, мог произнести и Достоевский, который в молодости признавался, что «вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им...» Та же атмосфера высокого идеализма в сложном ироническом сочетании с литературным мечтательством и романтическими грезами мелкого чиновника ощущается и в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе», автор которых раскрывает свои запредельные пристрастия: «... бегу к себе на чердак, надеваю свой дырявый

халат, развертываю Шиллера и мечтаю, и упиваюсь, и страдаю такими болями, которые слаще всех наслаждений в мире, и люблю, и люблю...». В «Униженных и оскорбленных» влюбленный поэт характеризуется как «идеальный человек, братец Шиллеру», а стихи немецкого писателя упоминаются или цитируются, начиная с «Бедных людей», во многих произведениях Достоевского. Издательские планы Разумихина в «Преступлении и наказании» напоминают планы самого автора, который вместе с братом, переводившим, кстати, «Разбойников» и «Дон Карлоса», задумывал в 40-х годах печатать сочинения Шиллера.

Надо подчеркнуть, что наиболее весомо и художественно значимо «шиллеровщина чувств» и высокий идеализм, входящие для Достоевского в число несомненных признаков человеческого в человеке, проявлены в «Братьях Карамазовых», где конфликт «Разбойников» (соперничество братьев и отцеубийство) наполняется более глубоким и разнообразным содержанием. Для Карамазова-отца Иван есть «почтительнейший, так сказать, Карл Мор», а Дмитрий – «непочтительнейший Франц Мор». Для самого же Достоевского, как бы разоблачающего это внешнее сопоставление, Дмитрий Карамазов, напротив, по сути гораздо ближе к сложной фигуре Карла Моора, которая, по словам самого Шиллера, представляется «то отвратительной, то достойной любви, то заслуживающей восхищения, то вызывающей жалость».

Шиллеровская доминанта играет важную роль в определении разности характеров соперничающих братьев и вместе с тем возможных точек соприкосновения между ними. Алеша Карамазов удивляется тому, что Иван, который, в отличие от Дмитрия, в своей жизни и двух стихов не сочинил, цитирует немецкого поэта в связи с чувствами к Катерине Ивановне, «доказав, впрочем, совершенно неожиданно, что и он может читать Шиллера до заучивания наизусть, чему прежде бы не поверил Алеша». Вообще стихами проверяются, не выдерживая испытания, и «порядочные» люди светского общества в «Идиоте», и «бесы» в одноименном романе, и «бернары»-позитивисты в «Братьях Карамазовых». Именно поэзией Шиллера осуществляет Достоевский пробу на возвышенность, благородство и «поэтичность» внутреннего мира личности Дмитрия Карамазова, который в черновых записях к роману произносит в свое оправдание на суде такие слова: «Я Шиллера любитель, я идеалист. Кто решил, что я пакостник – тот меня еще не знает». В момент глубокого кризиса, когда Митя готов исповедаться в грехах перед всем миром, он обращается к знаменитой оде «К радости», где звучит призыв людям объединиться в братском жизнеприемлющем порыве: «Обнимитесь, миллионы! Мир лобзание тебе!..» Подобные чувства Достоевский

считал одним из главных признаков человеческого в человеке («Выше этой мысли обняться ничего нет»), хотя и прекрасно осознавал невероятные препятствия на пути их реализации.

Шиллеровский «идеализм» не был для Достоевского чем-то вроде прекраснодушного утопизма, а служил одним из важных выражений возвышенности ума и благородства чувств, без чего в любом человеке в той или иной степени просыпается «насекомое», доставляющее и Дмитрию Карамазову немало беспокойств. И напротив, пробудившееся в нем шиллеровское начало помогает справляться с «пакостными» движениями души, позволяет видеть в желанной женщине не только «инфернальные изгибы», но и страдания личности. Это начало подчеркивается и цитированием Митей строки из стихотворения Гете «Божественное» («Будь человек благороден»), за которой идут такие слова:

Скор на помощь и добр.
Ибо это одно отличает тебя
От всех творений.

Как и в творчестве других западных писателей, в произведениях Гете Достоевский находит проявления божественных свойств человека. Прощание самоубийцы Вертера с созвездиями «Большой Медведицы» он объясняет в «Дневнике писателя» тем, что тот «сознавал, каждый раз созерцая их, что он вовсе не атом и не ничто перед ними, что вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше его идеала красоты, заключенного в душе его, а, стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия... за все счастье чувствовать эту великую мысль, открывающую ему: кто он? — он обязан лишь своему лику человеческому».

И конечно, Достоевского как создателя трагедийного эпоса своего времени прежде всего привлекал грандиозный художественный план «Фауста», с дантовским размахом воплощавший в себе драму мыслящего и действующего человека новой эпохи. С трагедией Гете он познакомился уже в семнадцать лет, и с тех пор ее персонажи и проблемы постоянно возникали в его творческом сознании. Так, Ипполит в «Идиоте» цитирует возвышенное начало «Пролога на небесах», а Тришатов в «Подростке» мечтает создать оперу на сюжет из «Фауста» о грехопадении, страданиях и прощении Гретхен. Здесь имеется в виду одна из сцен в соборе, куда приходит молиться Маргарита, считающая себя виновной в гибели матери и брата. В замысле Тришатова усиливается средневековый колорит, а гетевская картина в церкви продолжается контрапунктным финалом, завершается не карой за преступление, а искуплением греха, обнимая

мелодическую контрастность от суровых звучаний «Дня гнева» до ликующей «Осанны».

Драматический опыт главного героя трагедии используется Достоевским для обрисовки уже в ином качестве образа Ивана Карамазова, «русского Фауста», также искушаемого дьяволом. Черт, явившийся в кошмаре Ивану, приводит слова Мефистофеля о том, что тот всегда хочет зла, а делает лишь добро. (Эти слова Мефистофеля повторяются и героем «Кроткой», пытающимся скрасить высоким слогом свою неприглядную роль закладчика.) Себя же, напротив, он считает «единственным человеком во всей природе», который любит истину и искренне желает добра, хотя и творит зло.

Эта новая «человеколюбивая» ипостась черта подчеркивается Достоевским и в записных тетрадях: «Мефистофель у Гете говорит... на вопрос Фауста, кто он такой: «Я часть той части целого, которая хочет зла, а творит добро». Увы! Человек мог бы отвечать, говоря о себе совершенно обратно: «Я часть той части целого, которая вечно хочет, жаждет, алчет добра, а в результате его деяний — одно лишь зло».

«Человеческое, слишком человеческое» в дьявольской силе истолковывается чертом в «Братьях Карамазовых» как здравый смысл, «самое несчастное свойство моей природы», не позволяющее довериться Богу, пропеть «Осанну» его творению. Одним из важных западных проявлений антропологического «здравомыслия» и эгоцентризма служит для него в культурно-историческом плане основополагающая методологическая установка Декарта, по-своему продолженная и в деятельности Фауста. «То есть, если хочешь, я одной с тобой философии, вот это будет справедливо, — говорит черт Ивану Карамазову. — Je pense donc je suis*, это я знаю наверно, остальное же все, что кругом меня, все эти миры, бог и даже сам сатана — все это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация, последовательное развитие моего я, существующего до времени и единолично...».

Надо сказать, что идеи французского рационализма и деизма, как бы растворявшие сокровенные начала христианства и обходившиеся без самого Христа, так называемые «женевские идеи» Вольтера и Руссо, Дидро и Монтескье, идеи построения справедливого общества «естественным» человеком на основе Разума и Науки, как если бы Бога не существовало, привлекали пристальное внимание Достоевского как антагонистические его собственным. По воспоминанию жены писателя, он много и усердно читал французских энциклопедистов, мысли, образы, художественные детали и эпизоды из произведений которых нередко можно встретить на страницах Достоевского. Так, в «Зимних заметках о летних впечатлениях» автор

пародирует один из мотивов «Персидских писем» Монтескье о побоях как признаках истинной любви и иронически поминает Жан-Жака Руссо как «человека природы и правды». В «Двойнике» с тонким соединением опять-таки иронии и одновременно сожаления говорится о том, что прошли времена Руссо и что в наш промышленный век не любят нежностей, а Ставрогин в «Бесах» признается в пороке, который раскрыл перед читателями автор знаменитой «Исповеди». Для иллюстрации важного в творчестве Достоевского демонстративного «нравственного заголения», сопровождающегося физическим обнажением, дважды используется в «Подростке» и в «Униженных и оскорбленных» эпизод из «Исповеди», где олый человек в плаще бродит плавно «как тень в Гамлете» и может огорошить «какого-нибудь Шиллера», то есть духовно чистого и возвышенного человека. Книгопродавец Херувимов в «Преступлении и наказании» выпускает «естественнонаучные книжонки» и намерен издать «Исповедь», услышав краем уха, «будто бы Руссо в своем роде Радищев».

«Я мыслю, следовательно, я существую (фр.).

Разумихину же это произведение кажется «какими-то скучнейшими сплетнями».

Нелобовое, многостороннее и критическое переосмысление идей и облика Руссо дополняется и раскрытием в них частично приемлемых для Достоевского сторон. Так, пребывание Мышкина в Швейцарии, на родине одного из главных прародителей «женевских идей», в руссоистской обстановке «естественного» общения с детьми на лоне природы вносит и свой вклад в формирование личности «князя-Христа». «Немножко Жан-Жака Руссо» автор Пушкинской речи находит и в образе Алеко, тоскующего по природе, жалующегося на светское общество, проявляющего «мировые стремления» и ищущего «неотыскиваемую правду».

Если же обратиться к творчеству Дидро, то влияние его «Племянника Рамо» можно обнаружить, например, в «Селе Степанчикове и его обитателях» при создании образа нахлебника-«паразита» и «добровольного шута». В «Братьях Карамазовых» Федор Павлович иронически сравнивает себя с этим французским просветителем, сторонником материализма и науки и рассказывает анекдот о «безбожном Дидероте», который приходил «спорить о Боге» к митрополиту Платону, а в результате оказался окрещенным. Мощным теоретическим раздражителем для Достоевского служила и просветительская логика французского мыслителя, писавшего в одном из своих сочинений о людях как об инструментах, одаренных способностью ощущать и памятью, о чувствах – как о клавишах, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют.

Представление о человеке как о послушной «фортепьянной клавише», постоянно регулирующей свое поведение и потребности в соответствии с «игрой» социальных запросов, подвергалось принципиальной критике в «Записках из подполья» и других художественных и публицистических произведениях зрелого Достоевского. Например, вся причинно-следственная связь преступления и раскаяния Раскольникова как бы опровергает логику социально-экономического позитивизма, согласно которой личность целиком и полностью является «продуктом среды» и которую в романе выражает Лебезятников: «Все зависит, в какой обстановке и в какой среде человек. Все от среды, а сам человек есть ничто».

Материал для критического анализа просветительского утопизма, рационализма и материалистического «сокращения» личности давало Достоевскому и творчество Вольтера, имя которого чаще всего появляется в последних его произведениях. Так, один из участников «потусторонних» фривольных диалогов в «Бобке» мечтает собрать вместе все остроты Вольтера, а губернатор фон Лембке в «Бесах» в «роковое утро» перед пожарами, смутой и убийством Шатова, гадая по его книге «Кандид, или Оптимизм», попадает на следующее знаменитое изречение: «Все к лучшему в этом лучшем из возможных миров». Приведенные слова принадлежат учителю Кандида, философу Панглосу, считающему все происходящее в мире, в том числе бедствия и несчастья целесообразными и в конечном итоге благоприятными. Подобные сентенции пародируют одно из основных положений «Теодицеи» Лейбница: «Бог не создавал бы мира, если бы он не был лучшим из возможных». Против теории Лейбница о «предустановленной гармонии» Вольтер выступал и в «Поэме о гибели Лиссабона...». И Панглоса, и лиссабонское землетрясение Достоевский упоминает в статье «Г-н – бов и вопрос об искусстве» для подчеркивания в споре с революционными демократами внеутилитарного, вечного значения подлинных художественных произведений на фоне бессодержательного философского разглагольствования. Если бы, пишет он, на другой день после страшной беды лиссабонцы увидели в печати вместо полезных сведений и известий о погибших предельно лирическое, отрешенное от общественной злободневности стихотворение, подобное шедевр Фета, то они могли бы казнить своего поэта за вопиющую несообразность и несвоевременность подобных излиятий (хотя лет через пятьдесят и поставили бы ему памятник за такие стихи). Казнив же, «они все непременно бы кинулись к какому-нибудь доктору Панглосу за умным советом, и доктор Панглос тотчас же и без большого труда уверил бы их всех, что это очень хорошо случилось, что они провалились, и что уж если они провалились, то это непременно к лучшему.

И доктора Панглоса никто бы не разорвал за это в клочки; напротив, дали бы ему пенсию и провозгласили бы его другом человечества. Ведь так все идет на свете».

Образы Вольтера возникали в сознании Достоевского и при работе над «Братьями Карамазовыми». В одной из записных тетрадей тех лет он отметил; «Написать русского Кандида». Таковым частично, в ином драматическом освещении, предстает в романе Иван, вспоминая изречение «старого грешника» восемнадцатого столетия, что если бы не было Бога, то следовало бы его выдумать. Подобно Вольтеру, «евклидов» ум Ивана Карамазова, возлюбившего логику больше самой жизни, не воспринимает таинственных, запредельных, метафизических первооснов бытия, осознает Бога как некую моралистическую условность, как проекцию вовне собственно человеческих качеств. Не постигая сущности первородного греха, не принимая «мира Божьего» и возвращая свой билет в «высшую гармонию», Иван, как и автор «Кандида», излагает свои «анекдотики» и «фактики» о несчастиях и страданиях людей, прежде всего детей, призванные опровергнуть благость теодицеи. Такой логике Достоевский противопоставляет не только доводы, скажем, брата Алеши или старца Зосимы, но и раскрывает ее рассудочную неполноту и неокончателность всем художественным строем, развитием характеров и сюжетных перипетий своего последнего романа.

Если философская и социальная ограниченность французских просветителей была неприемлема для Достоевского, то он тем не менее мог вполне оценить возвышенность их стремлений к всечеловеческому благу, без чего жизнь неизбежно превращается в уныло прагматическую, эгоцентрическую жвачку. «Если не религия, то хоть то, что заменяет ее на миг в человеке. Вспомните Дидро, Вольтера, Руссо, их век и веру... О какая это была страстная вера. У нас ничего не верят, у нас *tabula rasa*. Ну хоть в Большую Медведицу, вы смеетесь – я хотел сказать хоть в какую-нибудь великую мысль».

Сходная диалектика очерчивается и по отношению к другому крупному представителю западной культуры, Байрону, политическое бунтарство и богоборчество которого Достоевский на дух не принимал. В одной из статей он язвительно говорит и об «обленившихся Байронах», которые за охватившей русское общество модой на «мировую скорбь» никак не могут найти себе настоящего дела. Однако автор «Дневника писателя» видел в байронизме и положительную сторону, «великое, святое и необходимое явление в жизни европейского человечества», когда обнаружился «великий обман» и проявилась внутренняя несостоятельность идолов и кумиров французской буржуазной революции. Тогда-то в страстной

музе английского поэта и зазвучала по всей Европе «тоска человечества и мрачное разочарование его в своем назначении и в обманувших его идеалах», и в русском обществе всякий сильный ум и великодушное сердце не могли миновать байронизма. Откликнулся на него, продолжает свою мысль Достоевский, и Пушкин, выразивший в образе Алеко, герое поэмы «Цыганы», неясную тоску бездомного и несчастного русского скитальца по «всемирному счастью». Однако восходит он на новый виток рассуждений, в отечественном байронизме подчас встречается много «духовного лакейства», подражательности, преодоленной самим Пушкиным в преклонении «перед правдой народа русского» и его ценностями.

Подобные противоречия Достоевский обнаруживает и в идеях европейского утопического социализма и их восприятии на русской почве. Именно благородные цели, высокая вера в счастливое будущее человечества, алкание всеобщего братства, идеализированный (основанный на стремлении «к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости») социализм еще в юности привлекали писателя, например, к творчеству Жорж Санд и не оставляли его равнодушным и в зрелом возрасте. Салтыков-Щедрин, также увлекавшийся в молодости модными западными учениями, впоследствии вспоминал, что из «Франции Сен-Симона, Кабе, Фурье и в особенности Ж. Санда... лилась на нас вера в человечество, откуда воссияла нам уверенность, что „золотой век“ находится не позади, а впереди нас...» О моде на Францию, о благоговении в русском обществе середины 40-х годов не только перед перечисленными именитостями новейшей западной мысли, но и перед «самыми мизерными фамилишками» писал и Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях».

Несмотря на ограниченность и угадываемые им грядущие метаморфозы социалистических идей, Достоевский относил к несомненным взлетам европейского духа страстную веру, высокое бескорыстие, чистоту помыслов их создателей. Подобные, очеловечивающие человека, качества он находит и в главных достижениях западного искусства и литературы, которые обладают для него не только познавательным или эстетическим значением, но и становятся своеобразным мерилom высоты духа и красоты творчества, способности выйти за пределы приземляющей и в конечном счете пригнетающей человека области лишь эгоистически обыденного и только полезно необходимого. Лучшие образцы и имена европейской культуры становятся у Достоевского постоянным аргументом в идейной борьбе с плоским социальным и научным позитивизмом революционных демократов. Чернышевский, замечал он, сравнивает себя с такими «великими мира сего», как Кант или Гегель, и «начинает учить их по складам.

Эта потеха невинная и, конечно, очень смешная, она напоминает Поприщина, вообразившего, что он испанский король».

Достоевский был последовательным противником также идущего с Запада, но уже неприемлемого для него сциентистского и утилитарного мышления, нигилистические последствия которого он глубоко прозревал. Принижающий дух прагматизма из сферы философии, социологии и обыденной жизни переносился и в область эстетической теории и практики. Представляя логику русских утилитаристов, считавших бесполезным «высокое», «далекое», «отвлеченное» европейское искусство, Достоевский писал: «У нас теперь своя домашняя стирка, черное белье выполаскивается, набело переделывается, теперь у нас повсюду корыта, плеск воды, запах мыла, брызги и замоченный пол. Теперь надо писать не про маркиза Позу, а про свои дела, про известные вопросы, про гласность, про полезность, про Крутойярск, про темное царство». Опровергая такие воззрения, Достоевский подчеркивает всегдашнюю актуальность и жизненность настоящего искусства, не подвластного испытаниям временем и несущего вечную мудрость, а потому «именно то, что наши прогрессивные умы считают несовременным и неполезным и есть современное и полезное».

Зачатки не приемлемого для Достоевского отношения к искусству можно встретить уже у Белинского, который, по словам И. С. Тургенева, так реагировал на известные строки Пушкина из «Поэта и толпы» («Печной горшок тебе дороже: Ты пищу в нем себе варишь»): «Конечно дороже... и прежде чем любоваться красотой истукана – будь то распрофидиевский Аполлон – мое право, моя обязанность накормить своих и себя, назло всяким баричам и виршеплетам!»

Во второй половине XIX века место печного горшка заняли символические сапоги, которые, по убеждению сотрудников журнала «Русское слово» Д. И. Писарева и В. А. Зайцева, выше Пушкина и лучше Шекспира. Любой полотер или золотарь «полезнее Шекспира в бесконечное множество раз», писал Зайцев и заключал, что современные поклонники искусства превращают и его и самих себя в мумии, восхищаясь Венерой Милосской и Мадоннами Рафаэля. Не столь рьяно сбрасывали, а как бы потихонечку подталкивали с корабля современности якобы устаревшие авторитеты и более солидные и уравновешенные сотрудники «Современника». Чернышевский, например, призывал относиться к Шекспиру «без ложного подобострастия», ибо в век всевозможных эмансипации и прогрессов было бы неестественным и неразумным отдавать английскому драматургу «бесконтрольную власть над нашими эстетическими убеждениями и к стати и некстати приводить в пример всего прекрасного его трагедии, находя в них все прекрасным». Достоевский, разумеется,

не мог не реагировать на подобные «мнения» «Современника». В одной из записных книжек он отмечает, что представление о бесполезности Шекспира как «отсталого человека» не имеет под собой реального основания, ибо, помимо всего прочего, по его произведениям учились и учатся государственные люди, философы, историки, писатели. В другом месте своих черновики он иронически освещает нигилистическое увлечение естественными науками, пародируя Писарева: «Немец, показывая крокодила, вносит цивилизующее начало и несравненно полезнее Рафаэля». И хотя писатель не отрицал самоотверженности и добрых намерений революционных демократов или народников, социалистов или естествоиспытателей базаровского типа, в их плоском реализме он прозревал семена грядущей беды, нравственного разложения общества при отсутствии «высокого» и «великого». Уверенность автора «Бесов» в таком исходе выражает Степан Трофимович Верховенский, говоря о чистоте и одновременно неменяемости юношеского «научного» энтузиазма. «Произошло лишь одно: перемещение целей, замещение одной красоты другою! Все недоумение лишь в том, что прекраснее: Шекспир или сапоги, Рафаэль или петролей?.. А я объявляю, что Шекспир и Рафаэль – выше освобождения крестьян, выше народности, выше социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества, ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая, без достижения которой я, может, и жить-то не соглашусь... без науки можно, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут! Сама наука не простоит минуты без красоты... обратится в хамство...». Художественный гений Шекспира или Гете, Сервантеса или Шиллера возникал в сознании Достоевского всякий раз, когда ему необходимо было как бы проверить то или иное зарождающееся явление или складывающийся человеческий тип с уже созревшим плодом, очевидными достижениями европейской культуры. Он иронизирует над выпадами Стасова и молодого Репина против «идеальной» живописи Рафаэля, порицает «гордых невежд», кичащихся тем, что не понимают Рафаэля и не находят ничего особенного в Шекспире. Поминая людей полунауки, замкнутых в узком кругу своей специальности, писатель подчеркивает: «Это не Фауст, не Гумбольдт – ученые с мировой мыслью и мировым обобщением; это маленькие техники и ремесленники». Унылые же и бескрылые титулярные советники вызывают в его уме, так сказать, от противного, образы пламенных и возвышенных героев Шиллера – Дон Карлоса и маркиза Позы. Людей же, отрицающих высокое значение европейских достижений прошлого в созидании достойной

социальной жизни, он спрашивает: неужели они думают, что «маркиз Поза, Фауст и проч. были бесполезны нашему русскому обществу в его развитии и не будут полезны еще? Ведь не за облака же мы с ними пришли, а дошли до современных вопросов, и, кто знает, может быть, они тому много способствовали. Вот почему хоть бы, например, все эти антологии, „Илиады“, Дианы-охотницы, Венеры и Юпитеры, Мадонны и Данте, Шекспир, Венеция, Париж и Лондон – может быть, все это законо существовало у нас и должно у нас существовать – во-первых, по законам общечеловеческой жизни, с которой мы все нераздельны, а во-вторых, и по законам русской жизни в особенности».

Наблюдая вокруг себя увлечение духовными эрзацами, спиритизмом, столоверчением и размышляя одновременно над вечным феноменом сладости запретного плода, Достоевский вспоминает и другой, глубоко изученный им, образ: «черти знают силу запрещенного верования, и, может быть, они уже много веков ждали человечество, когда оно споткнется о столы! Ими, конечно, управляет какой-нибудь огромный нечистый дух, страшной силы и поумнее Мефистофеля...» А во время балканской войны за освобождение славян от турецкого ига, когда русский народ проявил свою бескорыстную жертвенность, он призывал не стесняться донкихотства в дипломатии, ибо Дон Кихот «свои выгоды тоже знает и рассчитать умеет», поскольку достоинство и рыцарство, стремление к добру и правде, политика чести и великодушия являются лучшей школой для нации, для укрепления нравственной основы ее государственного могущества. Посетив же детскую колонию, писатель убеждается, что «тут отчасти царит Шиллер, но это прекрасно». И вообще «наша шиллеровщина» ему нравится.

Высшие достижения европейской культуры наводили Достоевского и на сложнейшие размышления о соотношении возможной и реальной судьбы человека, о соответствии заложенного в нем дара и сложившейся жизни, об условиях полного и адекватного самораскрытия личности: «Часто рождалась во мне мысль: мужик пашет, а он может Ньютон аль Шекспир». Эта мысль из черновиков к «Преступлению и наказанию» повторяется и в набросках к «Дневнику писателя»: «Но как странно: мы, может быть, видим Шекспира. А он ездит в извозчиках, это, может быть, Рафаэль, а он в кузнецах, это актер, а он пашет землю. Неужели только маленькая верхушка людей проявляется, а остальные гибнут (податное сословие для подготовки культурного слоя). Какой вековечный вопрос и однако он во что бы то ни стало должен быть разрешен».

Служа справедливым критерием для оценки величественных сторон жизни и освящения ее загадочных проблем, отраженная красота

европейского искусства в иерархии Достоевского отступала перед религиозной глубиной бытия, этическими проявлениями личности, прекрасными моментами в ее душе. Вообще в его представлении любая действительность всегда богаче и «фантастичнее» ее даже самого мощного художественного преломления, выше «Шекспиров и Гомеров», а в текущей реальности «можно найти глубину, какой нет у Шекспира». Никакие шедевры культуры, подчеркивает он с нарочитой заостренностью, не перевесят малейшего движения человеческой души к добру и единению в христианском идеале, косвенные и неожиданные проявления которого обнаруживались им в искренне-дружественном общении танца. «Вообще в бале много идеала. Это хорошо, чем идеальнее, тем лучше, но идеал не полон. – Если бы простодушие. Молодежь танцует, а взрослые играют в благородство».

Отрицательное значение игры в благородство, когда над сердцем и умом висит «стальной замочек хорошего тона», писатель видел в том, что она вместо действительной «красоты людей» создает фальшивую «красоту правил», которая маскирует не только пороки, но и незаметно «съедает» подлинные достоинства души, тем самым вдвойне мешая самосовершенствованию человека, укрепляя его «недоделанность». А с «недоделанными» людьми не осуществляются никакие правила. «Надо выделаться в человека, тут дисциплина».

Излагая свои впечатления от натужного веселья «бала отцов», сменившего чистоту и естественность детского праздника, и как бы обращаясь к играющим в благородство генералам, аристократам и чиновникам, потерявшим высокую простоту человечности в условности социальных ампула, автор «Дневника писателя» фантазировал: «Ну что, – подумал я, – если б все эти милые и почтенные гости захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными... Что, если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямоты, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума... Да, господа... знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этом зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною...»

Именно глубоко запрятанную мощь подлинной человечности Достоевский имеет в виду, когда говорит, что «люди на балу – выше типов Шекспира», что «бал лучше Шекспира... это не превознесение людей над народом. Это только слово об их испорченности и что, в сущности, они прекрасны». Ум Вольтера, чувствительность Руссо, оболбительность Алкивиада, Дон Жуана, Лукреций, Джульетт и Беатричей, прелесть и красота Шекспира, Шиллера, Гомера вместе взятые, подчеркнута

усиливает он свою мысль, не могут сравниться с красотой и прелестью от души танцующих людей.

Вводя «высшие плоды» европейской культуры в свои философские, историософские, эстетические, социологические размышления, Достоевский также поражался, насколько ему лично близки и понятны национальные миры западных стран. Такую же закономерность он обнаруживал и вокруг себя, в самой атмосфере русского общества и даже способности языка откликнуться и неискаженно воспринять чужое творчество. По его наблюдению, например, русские читатели, как и англичане, тонко вникают во все оттенки произведений Диккенса и любят его не меньше соотечественников. Шиллер же «вместе с Жуковским в душу русскую всосался, клеймо в ней оставил» – «он нам родной и во многом отразился на нашем развитии». Заглядывая в собственную душу, анализируя творческую эволюцию любимого Пушкина и других современников, рассматривая пути отечественной и западной культуры, писатель вновь и вновь констатирует: «Да, Шиллер, действительно, вошел в плоть и кровь русского общества... Шекспир тоже. Даже Гете известен у нас несравненно более, чем во Франции, а может быть и в Англии...» Исходя из конкретно пережитого и обозреваемого жизненного опыта, он и делал известные выводы о всеотзывчивости, «необыкновенном общечеловеческом стремлении русского племени».

Более того, Европа для Достоевского, как и для всей страны, оказалась континентом «упорных верований», «долгих томлений и ожиданий», «святых чудес», где «провозгласили права человечества, создали науку и изумили мир ее силой, одухотворили и восхитили душу человеческую искусством и его святыми идеалами, зажигали восторг и веру в сердцах людей, обещая им уже в близком будущем справедливость и истину...» В результате Европа стала для России, как ни для какой другой большой нации, второй родиной, источником не только приемов и методов внешнего прогресса, но и жизненных целей и задач. «У нас – русских – две родины, – подчеркивал Достоевский, – наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами». О чарующем воздействии «второй» родины на «первую» и спрашивал он себя накануне первой заграничной поездки: «Почему Европа имеет на нас, кто бы мы ни были, такое сильное, волшебное, призывное впечатление?.. Ведь все, решительно все, что есть в нас развития, науки, искусства, гражданственности, человечности – все, ведь, оттуда, из той же страны святых чудес... Неужели же кто-нибудь из нас мог устоять против этого влияния, призыва, давления?» И через много лет, в «Дневнике писателя», все тот же глубоко эмоционально переживаемый мотив: «Европа – но ведь это страшная и святая вещь,

Европа! О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы – эта самая Европа, эта «страна святых чудес»! Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими? Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны?»

Говоря о европейских «чудесах» и «мечтателях-славянофилах», Достоевский наверняка имел в виду среди прочих и Хомякова, выразившего в стихах преклонение русского человека перед западными достижениями религии и философии, искусства и литературы, науки и социальных учений:

Там в ярких радугах сливались вдохновенья,
И веры огонь живой потоки света лил!..
О, никогда Земля от первых дней творенья
Не зрела над собой столь пламенных светил!

Подобное умонастроение, осложненное, правда, ностальгией по уже гибнущим в меркантилизме эгоизирующейся жизни «пламенным светилам», разделяет не только Достоевский, но и его герои. Так, Иван Карамазов признается брату: «Я хочу в Европу съездить, Алеша... и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, – в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак не более. И не от отчаяния буду плакать, а лишь просто потому, что буду счастлив пролитыми слезами моими. Собственным умилением упьюсь».

Сходные мысли высказывает и Версиров в «Подростке»: «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 дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим!»

В оценках Карамазова и Версирова, целиком отражающих мнение Достоевского, вместе с торжественным и сердечным гимном великой европейской культуре звучит печальный мотив ее жизненного угасания и превращения в музей, в «камни» и «могилы». Тот же Версиров, прерывая

своеобразное объяснение в любви, с грустью констатирует, что у европейцев теперь «другие мысли и чувства, и они перестали дорожить старыми камнями...» Сам Достоевский с горечью обнаруживает, что «чудеса» многовекового и вдохновенного исторического и культурного строительства на Западе молчат, отступили в тень перед новыми «идеалами», когда «высшее место в Европе отведено миллиону», когда вырабатывается «самый главный кодекс нравственности» (накопить фортуны и иметь побольше вещей), когда заботы о самообеспечении и самообогащении занимают все внимание человека, когда господствующий индивидуализм отодвигает в сторону всякое помышление об общем благе. Рядом с «первой» – Европой вдохновенного духа, могучей культуры, высоких идеалов в непосредственном сознании писателя выстраивалась и «вторая» – Европа корыстных побуждений, усредненных стандартов, мельчающего вкуса. Европа духовного нигилизма и убийственного позитивизма, где «Бог умер» (Ницше), а «средний европеец» становится орудием «всемирного разрушения» (К. Н. Леонтьев), вызвала у Достоевского самые тревожные мысли и чувства.

2

Признаки, двусмысленно ориентированные по отношению к духовному и нравственному миру человека, реалистические, слишком реалистические метаморфозы столь притягательной «страны святых чудес» вызывали у Достоевского вполне определенные, порою предельно резкие, мысли и ощущения. То там, то здесь в европейских городах его удручает грызня партий, пауперизм, «страшная посредственность во всем», сытое самодовольство, отношение к бедности как к преступности. Наблюдая социально-кастовые перемены в обществе, Достоевский убеждается, что господство рыцарей и феодалов сменилось властью так называемого третьего сословия и что свобода, равенство и братство оказались лишь громкими фразами. Буржуазия изменила весь лик Европы, провозгласила превыше всего интересы цивилизации, то есть производство, богатство, «спокойствие, нужное капиталу». Цивилизация, однако, не дает глубокой духовной культуры, которая преобразила бы весь строй душевного мира человека, более того, бесконечно разнообразит, мельчит и множит эгоистические стимулы его поведения. «Бог за всех, и каждый за себя», «всяк за себя и только за себя», «после нас хоть потоп», «счастье лучше богатства» – эти и подобные им сознательные или бессознательные общественные формулы Запада, буржуазного катехизиса вызывали острое неприятие Достоевского.

По его логике, в такой общественно-исторической ситуации, посреди всемирных выставок и роскошных отелей, банков, ассоциаций и акционерных компаний было бы наивной неосмотрительностью питать чрезмерные иллюзии на пропагандируемые «второй» Европой юридические гарантии и формальные законы. И не только потому, что, повинувшись духу времени, прямой выгоде или бессознательному внушению, судебские чиновники превращаются в «нанятую совесть», принимают «биржевиков» за последнее слово прогресса и едва ли не святых. Дело в том, подчеркивает писатель, что формальное право нередко вступает в тяжелый и полуосязаемый конфликт с совестью, полнотой правды и подлинной справедливостью и тем самым как бы закрепляет «низкие причины» человеческого поведения, обслуживая эгоистическое стремление возможно более полного собственного благополучия за счет механического ограничения претензий множества других самолюбий и невероятно широкой нравственной растяжимости. О том, как «юная школа изворотливости ума и засушения сердца» (судебная практика) «выкручивается» для той или иной выгоды в пределах собственных границ, порою не только не затрагивает, но и сокращает, отодвигает на задний план нравственное ядро человека, написана им не одна красноречивая страница. Например, в «Идиоте» Лебедев, увлекавшийся адвокатским красноречием, взялся защищать за обещанное вознаграждение не жертву, а обманувшего ее ростовщика. Другой адвокат пытался убедить слушателей, что мысль убить человека естественно должна была прийти бедному преступнику, и гордился про себя, что высказывает самую гуманную и прогрессивную мысль. Рогожин же не противоречил ловкому и красноречивому своему адвокату, ясно и логически доказывавшему, что совершившееся преступление было результатом воспаления мозга. Такой диапазон подмен и фальши, от откровенного мошенничества до невольного извращения понятий и возвышенно лживой казуистики, Достоевский обнаруживал у многих современных адвокатов, объяснявших вину преступника стечением неблагоприятных обстоятельств, оправдывавших порою очевидные злодеяния и выводивших за скобки разговор о нравственной ответственности человека. Принципиальная отстраненность внешних юридических определений от борений совести Дмитрия Карамазова наглядно показана писателем в его последнем романе.

Подобные закономерности заставляют Достоевского не фетишизировать, а существенно корректировать несомненные достоинства правового государства и делать соответствующие социально-антропологические выводы: «В человеке, кроме гражданина, есть и лицо... Даже закон не предусмотрит всех тонкостей. Но отнять лицо у гражданина и оставить только гражданина нельзя: вышло бы нечто хуже коммунарского стада.

Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый судья – моя совесть, то есть судящий во мне Бог». В результате вместо правды торжествует «механический и хитрейший путь» ее приватизации, а изначальная отвычка юриспруденции от лица, души, совести не может проходить безнаказанно для нравственной вменяемости людей, потенциально готовит (все опять-таки лишь в сроках) более глубокую конфликтную почву и последствия, сравнимые по тяжести с коммунистической идеологией.

Конечно же, Достоевский не был отрицателем правовых отношений и отдавал должное их относительным достоинствам в европейской жизни. Вместе с тем он прекрасно понимал, что заключенные в них ценности низшего порядка нельзя поднимать на котурны, возводить в превосходную степень, принимать за максимум и панацею. «Все в нынешний век на мере и на договоре, – выражает мысли автора персонаж „Идиота“, – и все люди своего только права и ищут... да еще дух свободный, и сердце чистое, и тело здоровое, и все дары Божий при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохраняют...».

По убеждению Достоевского, вследствие изначальной слабости человека «закон» неизбежно и крайне необходим (особенно в историческом контексте деспотизма и беззакония). Однако без «благодати» и «даров Божиих», без чистого сердца и настоящей свободы, т. е. внутренней независимости от своекорыстия, он таит в себе возможность оборотнического колебания между формализмом и истиной во всех областях жизни.

Вполне очевидные результаты подобных парадоксов Достоевский усматривал в современной позитивистской науке Запада, широко распространявшейся в России. Методологическое самоограничение сугубо эмпирическими закономерностями в позитивизме выделяло «низкие причины» в поведенческой мотивации и снижало возможность смыслового и ценностного отношения к действительности. Сокращенному, лишенному душевно-духовного обзора сознанию человек предстает в укороченном виде. Причем укорачивалось и «упразднялось» в человеке то, от чего отрекался в методологии и практике сам позитивизм – идеальное измерение человеческого бытия, его высшие ценности, духовно-психологическое ядро, в котором коренятся свобода воли и личностное начало человека. То есть то, что не поддается однозначно проводимому наблюдению и что одновременно отличает человека как нечто самобытное, неповторимое и целостное, определяет его жизнь именно как человека в его своеобразии и непохожести на все другие существа.

Разные стороны позитивистской абсолютизации естественнонаучных методов при определении законов человеческого бытия подвергались

едкой иронии в произведениях Достоевского. В них обсуждаются труды английского экономиста Мальтуса, утверждавшего, что нищета является следствием чрезмерной рождаемости, которую необходимо сокращать, бельгийского «отца статистики» Кетле, вычислявшего якобы неизбежный для всякого общества, обусловленный психо-физиологическими потребностями людей, процент убийств и проституции, французского физиолога Бернара, материализовывавшего весь спектр причинно-побудительных мотивов поведения личности. Критически осмысляются Достоевским и идеи социального дарвинизма, механический перенос учения об естественном отборе в науку об обществе, стремление обосновать «естественное» происхождение и неизменность неравенства между расами, классами, индивидами, а также повлиявшая на теорию «разумного эгоизма» Чернышевского и Добролюбова утилитаристская этика Бентама, Милля, Спенсера, ставившая общественное преуспеяние в зависимость от насыщения эгоистических потребностей отдельного индивида. Атмосфера вульгарного сциентизма в разной степени разлита во всех главных романах писателя, захватывая в свой круг преимущественно отрицательных персонажей, у которых отсутствует духовно-нравственный стержень. Так, в «Преступлении и наказании» передовой прогрессист Лебезятников с особенной настойчивостью пропагандирует систему Фурье и учение Дарвина, естественнонаучный сборник «Общий вывод положительного метода» со статьями немецкого врача Пидерита «Мозг и дух. Очерк физиологической психологии для всех начинающих» и труд экономиста Вагнера «Законообразность в повидимому произвольных человеческих действиях с точки зрения статистики», а также книгу дарвиниста Льюиса «Физиология». Большую опасность безоглядного увлечения естествознанием Достоевский видел в неправомерном переносе его понятий в духовно-мировоззренческую плоскость, в принижении значения специфически нравственных категорий. Либеральствующий делец Лужин в «Преступлении и наказании» отрицает во имя «экономической правды» всяческие «предрассудки», романтизм», «мечтательство»... К предрассудочным словам относит в «Идиоте» племянник Лебедева совесть и честь, заменяя их более точным и реальным, с его точки зрения, понятием здравого смысла.

Эгоизм порождает эгоизм же. Вследствие сокрытого в нем эгоистического начала позитивистский рационализм видит в окружающей жизни и человеке лишь корыстные побуждения и расчеты. Потому-то, по мнению Достоевского, «разумные научные теории не изменяют лика мира сего», ибо они основаны на эгоизме, усложняя и утончая его, утверждают господство материального интереса и отъединения людей друг от друга.

Онтологическую неукорененность, высшесмысловую несостоятельность, нравственную необеспеченность, мечтательную неисполнимость, умаление личности Достоевский обнаруживал и в еще одном интеллектуальном продукте Запада – утопическом социализме. С его точки зрения, упование на достижение общечеловеческой гармонии «извне», с помощью насильственно «арифметического» урегулирования экономических отношений и равномерного перераспределения материальных благ заведомо обречено на неудачу, ибо не учитывает коренного внутреннего несовершенства человека и противоречивой глубины его свободы, изначально устремленной к расширению и возвышению своих прав, собственности, своеволия. Потому он и предполагал, что практическое внедрение социалистических идей потребует в конечном итоге «страшного насилия», «страшного шпионства» и «бесперывного контроля самой деспотической власти», так как «головная» социально-экономическая система не соответствует живому процессу живой жизни и всей полноте проявлений человеческой природы. Однако и самые устрашающие средства не помогут установлению чаемого «братства», в котором проглядывает «верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической бестолковщины и безурядицы, верх клеветы на природу человека, верх уничтожения всякой свободы людей». Ищут справедливого общественного устройства, выражает пророчество писателя один из персонажей «Братьев Карамазовых», но, «отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью».

По убеждению Достоевского, неизбежное соскальзывание, снижение, измельчание, замутнение гуманистических упований объясняется их «короткостью», нравственной скудостью, невниманием к глубинным проблемам человеческой природы и свободы. С его точки зрения, все это и обуславливает ответственность беззаветных служителей утопического социализма за непредвиденное ими перерождение их недодуманных до конца теорий, атеизм и материализм которых неизмеримо сужал и снижал весь объем связанной с пребыванием человека в мире проблематики.

И в капиталистическом, и в социалистическом развитии цивилизации Достоевский обнаруживал одинаковое угасание духа, понижение личной культуры, превращение личности в элемент «стада». Променять всю свою личность на «маленькую часть срединной выгоды», отдать ее за «кусочек и тепло» – значит обречь себя на языческую тоску, нравственное обнищание и физическое вымирание, хотя бы «кругом все были хлебы». Достоевский считал, что всякое устройство общества без ясных идеалов и твердых нравственных ориентиров, без объяснения жизни «сверху» бесперспективно и грозит трагическими срывами. Чем выше идеал, чем

меньше в нем эгоистического расчета, чем определеннее, то есть обоснованнее глубоким знанием человеческой природы, желание лучшего, тем более приближаются люди, по мнению Достоевского, к искомой цели братолюбивого общения.

И наоборот. Ничто так не отдаляет человека от этой цели, как понижение идеала до его незаметного превращения в идола, не искореняющего, а маскирующего и тем усложняющего извечные пороки людей, приспособляющегося к ним. Несмотря на прогресс науки и социальных теорий своего времени, писатель видел вокруг себя картину разделенности людей на взаимоотноотталкивающиеся единицы. По его убеждению, всеобщая солидарность и равновесие интересов, всеобщий мир и счастье людей из материальной необходимости бессмысленны, неустойчивы и опасны, ибо «телеги, подвозящие хлеб всему человечеству, без нравственного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества...»

Один из персонажей «Идиота», сравнивая апокалипсическую «звезду Полюнь» с распространившейся по всей Европе сетью железных дорог, утверждает, что материальное благосостояние и внешнее сближение людей сопровождаются исчезновением из их душ великой и скрепляющей нравственной идеи, без которой столь прельстительная для позитивного ума цивилизация может обернуться назавтра распадом и катаклизмами: «Покажите же мне связующую настоящее человечество мысль хоть вполовину такой силы, как в тех столетиях. И осмейтесь сказать, наконец, что не ослабели, не помутились источники жизни под этою „звездой“, под этою сетью, спутавшею людей. И не пугайте меня вашим благосостоянием, вашими богатствами, редкостью голода и быстротой путей сообщения! Богатства больше, но силы меньше; связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрело и все упрели! Все, все, все мы упрели!..»

«Упрелость», которую Достоевский наблюдал на Западе и которая, переносясь в Россию и причудливо сочетаясь с местными традициями, принимала здесь тяжелые и уродливые формы, служила для него признаком возможной грядущей деградации. По его убеждению, «вторая» Европа должна оживить свою память о славных исторических «чудесах», вдохнуть новую жизнь в застывшие «камни», воскресить «непосредственную благородную веру в добро как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте». России же необходимо не поддаваться соблазну материализма, денежной и имущественной похоти и свято хранить православные традиции, несущие высшую красоту и непреложную правду Христа.

История, как известно, опровергла утопические упования Достоевского, который шел наперекор восторжествовавшим тенденциям «социалистического» и «буржуазного» понимания развертывавшейся жизни. Но тем самым она парадоксальным образом подтвердила справедливость его требований к ней. Более того, трагедии XX века со всей наглядностью показали и показывают, что в условиях геополитического, экологического, демографического, этнического, культурного кризиса без подчинения материально-эгоистических интересов духовно-нравственным началам сама жизнь действительно подвергается опасности загнивания и уничтожения, несмотря на любое, чисто внешнее процветание.

Поэтому не утопическими и фантастическими, а по-прежнему реалистическими и императивными остаются призывы Достоевского хоть на малую долю забыть о материальных интересах, прагматических потребностях и так называемых научных подходах, сколь ни казались бы они реалистическими и насущными, и сосредоточиться на «оздоровлении корней» наших желаний и оживлении «высшей половины» человеческой души. Только высшее, самое высшее, не устает настаивать писатель, только христианский идеал, его духовная красота, нравственная глубина и смыслополагающая сила освобождают человека из рассудочно-торгашеских низин жизни и спасительно преображают его жизнь.

ДВА ПУТИ РОДИОНА РАСКОЛЬНИКОВА В «ПРЕСТУПЛЕНИИ И НАКАЗАНИИ» («ЗАКОН Я» И «ЗАКОН ЛЮБВИ»)

1

Излагая главную мысль «Преступления и наказания» в письме М. Н. Каткову, Достоевский отмечал: «Это – психологический отчет одного преступления... Молодой человек, исключенный из студентов университета, мещанин по происхождению и живущий в крайней бедности, по легкомыслию, по шатости в понятиях поддавшись некоторым странным, «недоконченным» идеям, которые носятся в воздухе, решил разом выйти из скверного положения. Он решил убить одну старуху, титулярную советницу, дающую деньги на проценты. Старуха глупа, глуха, больна, жадна, берет жидовские проценты, зла и заедает чужой век, мучая у себя в работницах свою младшую сестру. «Она никуда не годна», «для чего она живет?», «Полезна ли она хоть кому-нибудь?» и т. д. Эти вопросы сбивают с толку молодого человека. Он решает убить ее, обобрать, с тем чтоб сделать счастливою свою мать, живущую в уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках у одних помещиков, от сластолюбивых притязаний главы этого помещичьего семейства – притязаний, грозящих ей гибелью, докончить курс, ехать за границу и потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении «гуманного долга к человечеству», чем, уже конечно, «загладится преступление».

Итак, с одной стороны, крайняя бедность, превращающая скромных, честных, добрых людей в «тварей дрожащих», а с другой – несправедливое богатство, делающее хозяином жизни злую, кровососущую, бесполезную «вошь». А вокруг лишенные твердых духовных оснований и отчетливого нравственного содержания недоконченные идеи и шаткие понятия «капитализма» и «социализма», воинствующего экономизма и утилитарной этики – идеи и понятия, либо упрочивающие социальное неравенство, либо предполагающие насильственную перемену мест и декораций в извечном иерархическом порядке. В такой атмосфере вполне естественно зарождается арифметически простой и логически неотразимый замысел Раскольникова восстановить поправное человеческое достоинство путем справедливого перераспределения несправедливо нажитого капитала. Причем, по расчету, преступный удар топора должен оказаться

математически ничтожной величиной сравнительно с гуманной целью и принесенной угнетенным людям пользой.

Чтобы подчеркнуть кажущуюся правомерность и необходимость подобного решения личных и общественных противоречий, автор романа постоянно наращивает тягостные картины безысходной нищеты и безутешного горя, раскрывает бесчеловечные обстоятельства жизни униженных и оскорбленных – ту «среду», которая не только «заедает», но и «съедает» так называемых маленьких людей.

Глазами бродящего по Петербургу главного героя читатель видит грязные улицы и темные переулки, убогие жилища и трущобные гостиницы, дома терпимости и трактиры, где воочию предстают контрасты нового социального расслоения в пореформенной России, последствия распада семьи и бесправия, нарастания преступности, пьянства и проституции и т. п. Рассеянные по всему роману описания обездоленности и страданий фокусируются в трагическом изображении несчастий семейства Мармеладовых, которые в сознании Раскольникова связываются с драмой его родных и собственным неблагополучием. Именно исповедь Мармеладова и письмо матери переполнили чашу терпения и подтолкнули его к реализации идеи крови по совести, якобы дозволенной избранным представителям человечества, долго вынашивавшейся им в угрюмом одиночестве похожей на гроб каморки.

Честный, талантливый и благородный студент, не терпящий в людях фальши и низости, готовый в любую минуту откликнуться не только на нужды родных и близких, но и на тяготы сталкивающихся с ним по ходу жизни людей, тем не менее устает от бесплодности конкретных добрых дел, не выдерживает давления «среды», питающей соблазны насильственного и тем самым иллюзорного корректирования внешней (не меняющейся по сути) структуры социальной иерархии, а не ее органического преобразования путем внутреннего самосовершенствования и личного труда. Весьма важен в романе эпизод, когда Раскольников, пробуя вступить на бульваре за преследуемую девочку, машет в бессилии рукой: «А пусть! Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть и тревожиться нечего...». Раскольников подразумевает модные научные представления «общественной физики», согласно которым существует постоянный «процент» жертв, неизбежно обреченных природой на преступление и проституцию. Тем самым как бы сводилась на нет нравственная вменяемость и личная ответственность за свободный выбор человеком зла.

К числу недоконченных идей и шатких понятий, в противоречивом единстве зависимости от которых и борьбы с которыми находится сознание Раскольникова, относятся неправомерно абсолютизируемые плоды набравшей во второй половине XIX века в России силу позитивистской науки (как в ее примитивно-натуралистическом, так и в вульгарно-социологическом варианте).

В первом варианте сложность, своеобразие и полнота личности (с ее идеалами и идолами, высшими и низшими ценностями, противоречивыми путями свободной воли) сводились к элементарному биологическому уровню (к мозговым процессам, рефлексам и т. п.). Чем больше освобождалась научная методология «людей из реторты» (так Достоевский называл позитивистов и даваемый ими образ человека) от духовно-ценностных представлений и идеального измерения, тем упорнее сглаживались принципиальные отличия между уникальным миром личности и природным типом существования. Герой «Записок из подполья», понимание которых чрезвычайно важно для уяснения всесторонней проблематики «Преступления и наказания», замечает: «Этот ретортный человек до того иногда пасует перед своим антитезом, что сам себя, со всем своим усиленным сознанием, добросовестно считает за мышь, а не за человека. Пусть это и усиленно сознающая мышь, но все-таки мышь...». Духовным проявлениям человека «усиленно сознающая мышь» подыскивала биологические основания, а его нравственные поступки отождествляла с действиями животных. В такой однолинейной картине человек лишался всякой значимой самостоятельности, творческой активности и ответственности, всецело определяясь физиологическими процессами, бессознательными влечениями и т. п.

Отказываясь в теории от метафизических спекуляций и обобщений, желая оставаться «при факте», примитивно-натуралистический позитивизм в действительности на материале физиологии, медицины, биологии контрабандно вводил их и распространял наблюдения «евклидова разума» в частных специальных науках на неевклидовы явления и действия, безмерно далеко отстоящие от компетенции данных наук. Позитивизм проецировал собственную узость на целостность человеческой природы, словно желая подчинить ее этой узости, пригнуть человека.

Вот как, например, предстает духовная неповторимость детства и товарищеских чувств в логике философствующего естествоиспытателя, воспроизведенной на страницах записной тетради Достоевского: «Друг и товарищ детства. Телячьи нежности... Я не понимаю, что такое товарищ детства; да и что такое детство? Отсутствие хряща, недостаток фосфора в мозгу...». Нигилистические выводы позитивистской атмосферы выражает

в «Преступлении и наказании» Лебезятников, ищущий однотипную связь драматических душевных переживаний Катерины Ивановны: «Это, говорят, такие бугорки, в чахотке, на мозгу вскакивают...» По его мнению, если объяснить человеку подчеркнутую причинно-следственную связь, то тот перестанет страдать.

Особенно резкое неприятие вызывало у Достоевского объяснение преступления, обусловленного социальным неравенством и свободным выбором человеком зла, физиологическими причинами, что снимало с преступника всякую ответственность за содеянное, подобно тому как «бугорки в мозгу» упраздняли в рассуждениях Лебезятникова чисто человеческое содержание душевного переживания. В такой системе размышлений собственно человеческие понятия совести, долга, ответственности, любви, свободы, чести и т. п. растворялись в биологических законах самосохранения и борьбы за существование. По мысли Достоевского, подобная «игра на понижение» имеет свои неизбежные последствия, ведет к упадку духовного настроения человека, к его нравственному разложению, усиливая эгоизм и отчужденность людей, делая собственный корыстный интерес основой его существования.

Любопытна запись Достоевского в рабочей тетради, акцентирующая взаимозависимость материалистического упрощенчества и хищнического умонастроения: «Кислород и водород перевертывают... голову... Сон. Все упразднено. Люди вольные. Все бьют друг друга явно на улице. Обеспечивают себя (откладывают копейку)». По убеждению писателя, «перевертывание головы» биологическими и физиологическими законами открывает путь к маниакальному самообеспечению и вражде: зачем стыдиться, чего бояться, кого любить, если ты животное, пусть и усовершенствованное, если ты мышь, пусть и усиленно сознающая...

Сущностная разъединенность и перелицованное своекорыстие, спрятанные во внешне благопристойную оболочку книжной теории, лежали и в основе вульгарно-социологического позитивизма, который хотя и оперировал не биологическими, а социально-экономическими категориями, но проделывал тот же логический путь. Эта разновидность позитивистской науки также определяла человека извне, считая его целиком и полностью «продуктом среды». Человек в результате представал в виде послушной «фортепьянной клавиши», постоянно регулирующей свое поведение и потребности в соответствии с «игрой» социальных запросов.

В такой последовательности рассуждений «разумное» общественное устройство должно сделать «разумными» поведение и потребности каждой личности. Причем вся эта обоюдная «разумность» сводилась вульгарными социологами к экономической пользе, эгоистической выгоде,

материальному комфорту. Поэтому представленная обществом возможность каждому индивиду есть, пить и наслаждаться автоматически ведет в их понимании к его уравниваемости со средой, к искоренению дурных помыслов из души человека, подобно тому как отсутствие «бугорков» или здоровое функционирование «хвостиков», определявших «все» в системе примитивного натурализма, должны предотвращать или искоренять то или иное переживание.

«Гармонию» индивидуальных и общественных выгод в утилитарно-потребительском жизнеустройении пропагандирует в романе преуспевающий делец Лужин, довольный тем, что «мы безвозвратно отрезали себя от прошедшего» и вместо вредных предубеждений занялись новыми мыслями и полезными сочинениями во имя науки и экономической правды. Принимая главную евангельскую заповедь за устаревший предрассудок, он противопоставляет ей эгоистический принцип личной наживы как основной двигатель повышения общего уровня материального процветания и соответственно прогресса в целом: «Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твердых оснований и тем более устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания. Мысль простая, но, к несчастью, слишком долго не приходившая, заслоненная восторженностью и мечтательностью, а, казалось бы, немного надо остроумия, чтобы догадаться...»

О двусмысленности движения к совокупному преуспеванию через самолюбие и корысть указывает Лужину Разумихин, подчеркивающий, что «общее дело» постоянно пакостится скрытым соперничеством и неумной жадностью его участников. Предел же этого движения обозначает Лужину Раскольников: «А вы доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать...». Такой вывод неизбежен, поскольку теория обновления всего рода человеческого посредством системы его собственных выгод не только лишена какого-либо нравственного основания, но, напротив, опирается, утончая и маскируя их, на греховные начала человеческой природы (любостяжание, сребролюбие, тщеславие, зависть, сластолюбие). Живым опровержением подобного «прогресса» становится сам Лужин, воплощавший низость, наглость, пошлость и способность к любому тайному преступлению. По Достоевскому, постоянная

заполненность сознания материальной пользой и эгоистической выгодой опять-таки незаметно растворяет, как в кислоте, высшие свойства личности и вытесняет христианские добродетели из активной жизни в область донкихотских предрассудков, готовя почву для людоедских последствий. Так, Лебезятников, «следящий за новыми мыслями», убеждает Мармеладова, что «сострадание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия».

В торжестве материалистической философии, в абсолютизации «экономического человека», в распространении утилитарной этики Достоевский обнаруживал упрощенно-утопическое понимание человеческих взаимоотношений, которое не учитывает усиления низших и ослабления высших душевных качеств людей, идущих, как выражается Разумихин, по «неблагородной дороге».

С другой стороны, от экономических, «разумных», средовых, физиологических, юридических и т. п. внешних определений в позитивистском подходе к человеку ускользала его глубинная духовная природа, особенности сердечно-волевого центра, питающего его хотения, и потому определения эти, как считал Достоевский, бессильно скользили по поверхности коренных проблем личности, не способствуя увеличению области добра в ее душе и выбору «благородной дороги». «Все ваши доводы, – возражал Достоевский сторонникам «научного», «разумного», «хлебного» устройства человечества, – сводятся на ту новую часть срединной выгоды, которую мне даст ваша разумность. Но ни вы, ни наука ваша не докажет, что это исчерпывает всю личность человека. Куда вы денете протест?.. Человек не захочет для хлеба ограничиваться и взбунтуется».

Человек, считал писатель, гораздо глубже и сложнее утилитарности и рациональности, к которым апеллирует позитивистская наука: «Сложен всякий человек глубок как море, особенно современный нервный человек». Эти глубина и сложность заключаются прежде всего в свободе воли, которая не поддается ближайшему расчету. По убеждению писателя, всякое «хлебное» и «научное» решение социальных вопросов (все бунтующие и своевольные герои Достоевского важны не только сами по себе, но и в противопоставлении этим решениям) без учета и коррективов на подобную волевою глубину с ее неотчетливым многообразием и противоречивой направленностью может обернуться непредвиденными результатами.

Свое свободное хотение, каприз воли, стремление стать властелином собственной судьбы и чужих жизней подводят Раскольникова к созданию самочинной нравственности, такой теории, которая выражала протест давимой «экономикой» и «физиологией» личности против ее превращения в органичный «штифтик» и которая тем не менее питалась

атмосферой эгоцентрических ценностей, не могла вырваться за ее пределы. Реализация же этой теории открывает главному герою неведомые глубины его сложной души, в которой любовь к людям и желание помочь им парадоксальным образом соседствуют с презрением к ним и желанием властвовать над ними. С одной стороны, он причисляет себя к необыкновенным избранникам, которые могут совершить убийство ради добрых дел и благодетельствования человечества, а с другой – обнаруживает в себе притягательную силу идеи власти ради самой власти, в которой любовь к людям неизбежно заменяется господством над ними, делением их на «героев» и «толпу», «ведущих» и «ведомых», имеющих право и не имеющих оного... В результате, подчеркивает Достоевский, «два противоположных характера поочередно сменяются».

Столкновение двух противоположных характеров и мучительная борьба между ними становятся в центре душевно-духовных борений и переживаний Раскольникова. Оказывается, что благородная цель не может оправдать низменных средств, мечтания о будущей честной работе никнут перед кровавой реальностью преступления, удар топора опрокидывает все арифметические расчеты, совесть не подчиняется логике, душа содрогается в конвульсивных страданиях. Духовная драма «убийцы-теоретика», против отвлеченных умствований которого восстает его собственная живая натура, приводит Раскольникова к осознанию реальной сущности и губельного смысла овладевшей им идеи, к ощущению спасительной тоски и возможности евангельского исхода из нее. В уже упоминавшемся письме к М. Н. Каткову Достоевский отмечает, что после убийства процентщицы «развертывается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы восстают перед убийцею, неподзреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон берет свое, и он – кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое... Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело».

Достоевского и интересовали прежде всего сложные взаимоотношения доброй и злой воли в духовно-психологическом центре человека, противоречивые движения живой души, не вмещавшиеся в рациональное сознание и позитивистскую методологию. Внимание писателя-мыслителя и было устремлено на разгадывание «тайны человека», той области фундаментального человеческого самопроявления, которая не покрывалась (и отсекалась) понятиями биологии, социологии, экономики, юриспруденции

и без проникновения в которую невозможно понять смену «двух характеров» Раскольникова, мытарства его души.

2

Отражая и фокусируя в своем сознании общественные явления, «живой человек» вместе с тем сам активно творит происходящее, накладывая на него неизгладимый отпечаток своего внутреннего мира. Можно сказать, что революции, научные открытия, проповедуемые идеологии, социальные формации и т. д. воплощают в исторической перспективе основополагающие свойства и закономерности человеческого духа.

В безграничном диапазоне многообразных и часто неуследимых духовных чувствований, сердечных побуждений и волевых импульсов, «хотений» и «капризов» человека, которые обычно знакомы ему уже в преображенном виде текущих поступков и бытовых причинно-следственных связей, Достоевский тем не менее видел все-таки свои пределы и законы, начала и концы, наподобие указываемых Шатовым в «Бесах»: «Разум и наука в жизни народов... исполняли лишь должность второстепенную и служебную... Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизбежно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая».

Для понимания пределов и законов, концов и начал Желания и Свободы в представлении Достоевского необходимо обратиться к чрезвычайно важной записи, сделанной им непосредственно после кончины его первой жены и в период вынашивания замысла «Преступления и наказания».

«Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»

Возлюбить человека, как самого себя по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем, после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье... Вся история как человечества, так отчасти и каждого отдельно есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели...

Человек есть на земле существо только развивающееся, след., не оконченное, а переходное...

Итак, человек стремится на земле к идеалу, – противоположному его натуре. Когда же человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом...».

Эта запись является в известной степени ключевой для понимания творческой проблематики Достоевского вообще и замысла «Преступления и наказания» в частности. Осуществление «закона любви» через подражание Христу, жертвуя эгоцентрической позицией человека в мире, обретение в себе совершенной личности и объединение людей на этой основе как единственно возможное долженствование и искомая высшая цель истории – таков один ее важнейший лейтмотив; органическая неспособность «натуры» к любви и братству – другой. «Закон Я» и «закон любви» отражают вечное противоборство в душах людей ветхого и нового человека, Адама и Христа, испорченной грехом «натуры» и страдающей от этого, стремящейся к ее преобразению личности. В основе первородного преступления лежала эгоцентрическая гигантомания Адама, выразившаяся в желании его свободной воли соперничать с Творцом и стать «как боги». Однако подлинное и абсолютное величие в самообожествлении Адама оказалось невозможным из-за отсутствия необходимых и достаточных для этого средств. Адам стал богом, но только ложным, так сказать, без атрибутов божества, что породило трагические противоречия исторической жизни. В логике же Достоевского, Адам был первым отпавшим от истинного блага и подлинного единства выразителем «закона Я», человеком, возжелавшим, говоря словами «подпольного человека», «по своей глупой воле пожить» и тем самым внести бесконечный заряд разлада и нестроения во взаимоотношения людей. Соединение в своевольном жесте первочеловека зависти, гордости, эгоизма и основанного на нем, служащего ему знания как бы наметило вневременные «точки, о которых грезит сердце», задало ритм, структуру, «начала» и «концы» развития «закона Я», пронизывающие все творчество Достоевского и организующие художественное пространство «Преступления и наказания».

Анализ пределов и следствий развития гордости, берущей начало в таинственных глубинах человеческой воли и питающей различные типы проявления эгоистического сознания, становится важной темой его центральных произведений, в том числе и данного романа. Эгоистическая гордость – как одно «из самых сильных чувств и движений природы» человека – управляет обособливающими качествами души, заставляет многих его героев прежде всего разрывать все человеческие

связи и выделять себя в самоутверждающейся отдельности. Причем наблюдается следующая закономерность: чем отдельнее и замкнутее свой особый, как бы самодовлеющий мир, чем выше своя претензия, тем слабее способность жить с людьми и настоятельнее потребность стать над ними, превратив их в материал и средство для самоутверждения – будь то в форме прямого господства над ними или в форме обманной любви к ним.

Логика эгоистической гордости, как и отмеченные выше свойства «закона Я», входят в структуру образа «гордых» героев Достоевского, скрепляя единство их волевых импульсов, характеров, проповедуемых идей и теорий. Раскольников – один из самых выразительных среди них. Он действует в романе, как уже подчеркивалось, на фоне вульгарно-социологических теорий Лужина и Лебезятникова, как их живое опровержение и вместе с тем как их изначальное порождение. Склад и направление мыслей Раскольникова Порфирий Петрович объясняет такой ситуацией, «когда вся жизнь проповедуется в комфорте. Тут книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце...» Сердце Родиона Романовича раздражено представлениями о человеке как о «фортепьянной клавише», на которой играют предоставляемые средой разумные выгоды, и грезит о том, чтобы как можно скорее, активнее и нагляднее опрокинуть их. По мнению проницательного душеведа Порфирия Петровича, Раскольников – тот человек, который не может удовлетвориться на комфорте и который «разом до последних столбов дошел». «Одного существования, – читаем в романе, – всегда было мало ему; он всегда хотел большего. Может быть, по одной силе своих желаний он и счел себя тогда человеком, которому более разрешено, чем другому».

Заметим сразу же, что, выражаясь языком героя «Записок из подполья», самостоятельное хотение, «каприз воли», могущий вылиться в миллион непредвиденных поступков, принимает у Раскольникова вполне определенное направление, подчиняющееся энергии самообоожествления и отделения в «законе Я»: ему «более разрешено, чем другому». Этой же энергией, как увидим дальше, определяются и «последние столбы» в его идеях и действиях. Сейчас же отметим структурное единство волевого импульса, силы желаний Раскольникова с его характером, доминирующей, неоднократно подчеркиваемой чертой которого является гордость.

Студент юридического факультета Родион Романович Раскольников занимался в университете, «не жалея себя, и за это его уважали, но никто не любил. Был он очень беден и как-то надменно горд и необщителен; как будто что-то таил про себя». Гордость, властность, надменность, тщеславие, заносчивость, самолюбие главного героя «Преступления и наказания» отмечают в романе Порфирий Петрович, Разумихин, Свидригайлов, Соня

Мармеладова, сестра Дуня. Гордость настолько глубоко и органично въелась в натуру Раскольникова, что он даже «заболел от уязвленной гордости», когда в нем началось перерождение к Другой, не ориентированной гордостью, жизни.

Гордость ведет Раскольникова к отчуждению от людей. Он избегает встреч с ними, а при вынужденном общении ощущает «свое обычное неприятное и раздражительное чувство отвращения ко всякому чужому лицу, касавшемуся или хотевшему только прикоснуться к его личности. Он решительно ушел от всех, как черепаха в свою скорлупу, и даже лицо служанки... возбуждало в нем желчь и конвульсии». Это отчуждение вырастает после убийства в ненависть и презрение к окружающим. «Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказалось в его душе... Это было какое-то бесконечное, почти физическое отвращение ко всему встречавшемуся и окружающему, упорное, злобное, ненавистное. Ему гадки были все встречные, – гадки были их лица, походки, движения. Просто наплевал бы на кого-нибудь, укусил бы, кажется, если бы кто-нибудь с ним заговорил». Бросив в воду предложенные ему деньги, отказавшись от милостыни, от единящего людей, но уязвляющего гордость «закона любви», Раскольников словно захлопнул все выходы из своей скорлупы. «Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя от всех и всего в эту минуту».

Усиление презрения к людям тесно взаимосвязано в душе Раскольникова с возрастанием его самомнения, «своей претензии». «Он кажется вообразил себе, – говорит о нем Свидригайлов, – что и он гениальный человек, – то есть был в том некоторое время уверен».

С высоты такого воображения люди кажутся ему пигмеями, вшами, дрожащими тварями, что неожиданно сближает следствия «закона Я» с результатами позитивистской методологии, для которой человек, как выражался герой «Записок из подполья», есть «усиленно сознающая мышь». Другие следствия этого закона не позволяют Раскольникову напрочь отделиться от «вшей» и совсем не касаться их. Более того, они ему жизненно необходимы в, так сказать, подчеркнуто позитивистской «вшивости» (без учета их желаний, стремлений, идеалов и т. п.) для подтверждения собственной гордости, как материал и средство, в которых отражался бы его «гений».

Эти и подобные им следствия «закона Я» отчетливо видны в выстраданной в одиночестве теории Раскольникова, согласно которой, по словам Свидригайлова, все окружающие разделяются «на материал и на особенных людей, для которых, по их высокому положению, закон не писан, а, напротив, которые сами сочиняют законы остальным людям, материалу-то, сору-то».

Характеризуя эту теорию, Порфирий Петрович замечает со своей стороны, что «сор» должен жить в абсолютном послушании законам, а их сочинители, только лишь в силу собственной необыкновенности и высоты своего положения, имеют право делать всякие преступления и лепить из покорного материала все, что им вздумается. В его характеристике выделено безграничное своеволие как важный признак возлюбившего неравенство и самообожествляющегося индивида, связанный с умалением личности других людей и посягновением на их жизнь.

Раскольников считает совершенно верным поставленный Порфирием Петровичем в изложении его теории акцент, однако тут же пускается в ее оправдание, пытаясь дать ей более благородное обоснование. В уточнении Раскольникова «необыкновенный» человек имеет право разрешить своей совести проливать кровь «обыкновенных» единственно в том случае, если этого требует «исполнение его идеи (иногда спасительной, может быть, для всего человечества)». Именно идея и ее размер определяют, по его мнению, право «перешагнуть через кровь»: чем спасительнее и больше идея, тем неоспоримее право на увеличение объема кровопускания пигмеям.

В пример подобной идеи, не объясняя, однако, ее спасительности и качественного содержания ее размера, Раскольников приводит научные открытия. «По-моему, если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытия вследствие каких-нибудь комбинаций никоим образом не могли бы стать известными людям иначе как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию или ставших на пути как препятствие, то Ньютон имел бы право и даже был бы обязан... устранить этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству». В рассуждении Раскольникова спасительность научных открытий для человечества повисает в абстрактном «может быть», зато в соответствии с «законом Я» выделяется их «известность», возвышающая самих творцов и логически предполагающая соразмерное идее кровопролитие.

Идя далее за перечислением «необыкновенных» людей в уточняющейся Раскольниковым теории, следя за метаморфозами и степенью туманности их спасительных идей, требующих для своего воплощения далеко не туманных жертв, мы от предположительной логики переходим к истории и знакомимся с «законодателями и учредителями человечества» — «Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее». Суть их деятельности заключалась в замене старого закона новым, для чего они в необходимых случаях не останавливались и перед кровью. «Замечательно даже, что боольшая часть этих благодетелей и установителей человечества были особенно страшные кровопроливцы».

И опять-таки благодетельность «установителей человечества» никак не раскрывается не только с нравственной, но и просто с содержательной стороны. Более того, она совершенно пропадает в формальной отвлеченности «нового закона», неопределенной способности «сказать что-нибудь новенькое» и в столь же неопределенном стремлении «разрушения настоящего во имя лучшего».

Напротив, на фоне абстрактности и бессодержательности «нового слова» еще рельефнее вырисовывается кровавая реальность и конкретность самовозвышающейся личности, торжество «закона Я».

Взявшись облагородить свою теорию, Раскольников всем ходом мысли только разоблачает ее, смыкаясь в конечном итоге с оценкой Порфирия Петровича. При этом Достоевскому было важно показать этот теоретический ход мысли, маскирующий и осложняющий проявления «закона Я» и повторяющийся, как увидим дальше, в практических действиях Раскольникова. Туманность размера и спасительности идеи, якобы нужной всему человечеству, неопределенность «нового слова» являются своеобразной идейно-психологической ширмой, полагающей усыпить совесть, если она еще имеется, для стирания различий между добром и злом, что существенно необходимо для неограниченного возвышения эгоистической гордости в «законе Я».

Конкретность высокой нравственной задачи в «новом слове», определенность желания стать немного получше, хоть на каплю благолепнее нарушали бы всю идейную связь: максимальное самоутверждение личности – безразличие в выборе средств для него – абстрактность выдвигаемых при этом целей. То есть подобная конкретность препятствовала бы смещению добра и зла в выборе средств для достижения нравственно содержательной цели и гасила бы эгоистическую гордость отделенного от целого индивида, выстраивала бы социально-исторические отношения по «закону любви», который один, по мнению Достоевского, способен придать им в идеале подлинное, нравственное, величие.

Безнравственное же величие реального социально-исторического процесса, в котором сильнее действует «закон Я», заключается в торжестве силы и успеха стремящихся к господству «учредителей и законодателей человечества». На величии этого процесса, которое обратно пропорционально его нравственности, его благодетельности и благоумию, основана историческая сторона теории Раскольникова, играющая в ней ведущую «подстрекательскую» роль и раскрывающая двусмысленность некоторых исторических новаций.

«Попробуйте же бросьте взгляд на историю человечества, – отмечает один из героев Достоевского, – ну, что вы увидите? Величественно?

Пожалуй, хоть и величественно... Пестро? Пожалуй, хоть и пестро... Однообразно? Ну, пожалуй, и однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, и после дрались, – согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому растроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать, – что благоразумно. На первом слове поперхнетесь...».

Вечная драка, неблагоразумие мировой истории питаются гордостью и эгоизмом «необыкновенных» людей, жаждущих первенства и власти любой ценой и возбуждающих зависть и злобу у «обыкновенных», которые пытаются занять их место. К такому выводу приводит Раскольников его теория, которую он постоянно углубляет и содержание «нового слова» в которой постепенно перестает играть даже чисто служебную роль. «И я теперь знаю, Соня, – обращается он к Мармеладовой, напрочь забыв о «новых законах» и «спасительных идеях», – что кто крепок и силен умом и духом, тот над ними (людьми. – Б. Т.) и властелин! Кто много посмеет, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее! Так доселе велось и так всегда будет! Только слепой не разглядит!»

«Правота» голой силы, смеющей «плюнуть на большее», обнаруживает в размышлениях Раскольникова истинные мотивы «нового слова» учредителей и законодателей человечества – сладострастную жажду господства, снимает маскировку с их «спасительных» идей. «О как я понимаю «пророка», – входит в экстаз Родион Романович, ставя себя на место «плюющего на многое» властелина, – с саблей, на коне. Велит Аллах, и повинуйся «дрожащая» тварь! Прав, прав пророк, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не достаивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и не желай, потому – не твое это дело!..»

Величие самодовлеющей безнравственной власти законодателей истории, льющих кровь, «как шампанское», за что «венчают в Капитолии и называют потом благодетелем человечества», особенно выпукло воплощалось для Достоевского в Наполеоне, в идеях и поступках которого, по мнению писателя, «ничего не лежало из любви к человечеству». Фигура Наполеона чрезвычайно важна для понимания теории и поступков Раскольникова, она для него главный и наиболее прочувствованный авторитет. Кумир поражает Родиона Романовича прежде всего способностью задушить в себе голос совести, пренебречь жизнями многих людей для карьеры, достижения всемогущего могущества над миром. «Такой человек как я, – говорил Наполеон, – плюет на жизнь миллиона людей». Потому-то, в представлении Раскольникова, он и есть подлинный «необыкновенный»

человек: «... настоящий властелин, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона людей в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне; и ему же, по смерти, ставят кумиры, а стало быть, и все разрешается. Нет, на таких людях, видно, не тело, а бронза!»

Единство волевого стремления, характера и теории Раскольникова пробуждает в нем желание «забронзоветь», подражать карьере законодателей истории, для чего необходимо, по примеру Наполеона, убить в себе совесть и человечность, чтобы обрести способность убивать других людей. В своем чудовищном эксперименте он вознамерился удостоверить свои возможности стать безнравственным учредителем человечества, испытать себя Наполеоном (а тем самым и Наполеона, его карьеру – собой).

По мнению Свидригайлова, французский император увлек его именно тем, что он шагал через зло непреклонно, не задумываясь. Это мнение совпадает с самоанализом Раскольникова, объясняющего Соне: «... я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил... Ну, понятно теперь? Штука в том: я задал себе один раз такой вопрос: что если бы, например, на моем месте случился Наполеон и не было бы у него, чтобы карьеру начать, ни Тулона, ни Египта, ни перехода через Монблан, а была бы вместо всех этих красивых и монументальных вещей просто-запросто одна какая-нибудь смешная старушонка, легистраторша, которую еще вдобавок надо убить, чтобы из сундука у ней деньги стащить (для карьеры-то понимаешь?), ну, так решился ли бы он на это, если бы другого выхода не было? Не покоробился ли бы оттого, что это уж слишком не монументально, и... и грешно?» Ответ Раскольникова, предопределивший его решимость, вполне однозначен. В такой гипотетической ситуации Наполеон не только бы не покоробился, но и не понял бы вопроса о монументальности и грехе: «И уж если бы только не было ему другой дороги, то задушил бы так, что и пикнуть бы не дал, без всякой задумчивости... задушил... по примеру авторитета... И это точь-в-точь так и было!»

Прежде чем прийти к подлинному объяснению своего преступления, движимого предельными следствиями «закона Я», мысль Раскольникова пробегает по тому же маскирующему кругу обманных рассуждений, что и его теория. Как в теории эти реальные следствия прикрывались пустозвонным новаторством, так и ее осуществление Раскольников пытается, хотя и довольно робко, облагородить не менее пустозвонным служением всему человечеству, некоей благой целью. Вопрос об истинной цели Раскольникова для Достоевского чрезвычайно важен, поскольку правильное его понимание позволяет видеть за слоем поверхностных мотивов личности сложные глубинные проявления «закона Я».

В чем же состоит главная цель Родиона Романовича и ее благость? Пытаясь выяснить это, Соня Мармеладова спрашивает у него: «Ты был голоден? ты... чтобы матери помочь? Да?» – «Нет, Соня, нет, – бормотал он, отвернувшись и свесив голову, – не был я так голоден, я действительно хотел помочь матери, но... это не совсем верно...» А что же верно, если не физиологическая потребность и не любовь к ближнему руководила поступком Раскольникова?

О более далеком от эмпирической поверхности, но более истинном причинно-следственном ряде можно судить по трактирной реплике, услышанной им незадолго до преступления и отражающей ход его мысли: «Убей ее и возьми ее деньги, – с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу». Отвлеченная любовь к дальнему, о которой говорил Иван Карамазов, оказывается реальным по видимости и мнимым по сути мотивом, который управляет поведением Раскольникова.

В приведенной фразе, важной во многих отношениях для понимания переплетения неоднозначных мотивов преступления, содержится ряд противоречий, снимающих позолоту с его благородного объяснения и подводящих к главной причине. Пока же отметим уже встречавшуюся закономерность: внутренне бунтуя против позитивистского отношения к человеку, Раскольников в то же самое время оказывается неспособным оторваться от него, насквозь пропитан в своем мышлении его категориями и схемами, обнаруживая тем самым глубокое «избирательное сродство» между своеволием в «законе Я» и позитивистской методологией.

Служение человечеству он целиком понимает как урегулирование экономических связей между людьми, как перераспределение денег. Рассудочная экономика направляет и весы его арифметической логики: жизнь смешной старушонки – ничто по отношению к обладаемым ею средствам, поэтому и овладение ими через ее убийство для возможных добрых дел должно загладиться «неизмеримую, сравнительную пользой». Математический подход к добрым делам, их нравственная неопределенность тесно связаны с более глубокой, нежели служение человечеству, причиной преступления, для которой оно выполняет лишь служебную роль.

Обратимся вновь к подслушанной Раскольниковым фразе, где эта служебность выражена в незаметно-несоразмерном подчинении всего человечества высокопарному заявлению гордого Я («посвятить себя»). Такое подчинение становится все более явным по мере возрастания претензий Я и по мере усиления неопределенности общего дела, которая опять-таки необходима для более эффективной и не всегда осознанной

борьбы с совестью, препятствующей происходящему в «законе Я» смешению добра и зла.

Действительно, каким может быть общее дело при полном презрении к человеку и неверии в его духовные возможности? Ведь Раскольников убежден: «Не переменятся люди, и не переделать их никому, и труда не стоит тратить. Это их закон... Закон». Этим его убеждением и обусловлена неопределенность общего дела, которое вместе с выбранными им путями служения человечеству полностью дискредитируется, что способствует продвижению сознания к более фундаментальным целям преступления. «... Целый месяц, – смеется он над своим служением человечеству, – всеблагое провидение беспокоил, призывая в свидетели, что не для своей, дескать, плоти и похоти предпринимаю, а имею в виду великолепную и приятную цель, ха-ха!»

Когда главные цели убийственного эксперимента Раскольникова становятся в его сознании яснее второстепенных, он возбуждается и входит в экстаз: «Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!.. Вот цель! Помни это!» – говорит он Соне. В черновых записях Достоевского, связанных с образом Раскольникова, читаем: «В его образе выражается... мысль непомерной гордости, высокомерия и презрения к этому обществу. Его идея: взять во власть это общество... Деспотизм – его черта... Он хочет властвовать – и не знает никаких средств. Поскорей взять власть и разбогатеть. Идея убийства и пришла ему готовая».

Обдумывая все глубже свое преступление, Раскольников понимает, что служение человечеству и общее дело – это сущий вздор. «Не для того я убил, – признается он Соне, – чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества... Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли я бы чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть!.. И не деньги, главное, нужны мне были, Соня, когда я убил; не столько деньги нужны были, как другое... Я это все теперь знаю... мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею...».

Не те или иные конкретные формы господства интересовали Раскольникова прежде всего, а сама чистая возможность овладеть ими, стать потенциально «бронзовым» сверхчеловеком, так сказать, скупым рыцарем от власти, для чего необходимо совершить духовное самоубийство и задушить в себе совесть, способность сострадания и любви, которые наиболее эффективно атрофируются умалением и уничтожением других.

«Старуха была только болезнь, — движется его мысль от поверхностных объяснений к подлинной причине преступления, — я переступить поскорее хотел... я не человека убил, принцип убил! Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался...»

Черт, как известно, советовал, правда без особого успеха, Ивану Карамазову именно «отвыкнуть» от совести, чтобы стать «как боги». И Раскольников также не смог побороть до конца эту «привычку», врачующую эгоистическую гордость и препятствующую распространению нигилистических следствий «закона Я», что и предопределило его негодность в бессовестные «гении» мировой истории, оставив ему возможность для духовного возрождения к подлинной человечности.

3

Достоевский не описывает в романе с такой же подробностью, как нравственные мытарства, процесс духовного возрождения Раскольникова. Но контуры такого возрождения очерчены ясно и отчетливо. Осознав скрытый смысл, реальную сущность и неотвратимую гибельность своей идеи, главный герой испытывает спасительные мучения совести и готовность к покаянию. На каторге под его подушкой «лежало Евангелие», с помощью которого только и можно преодолеть влияние бесовских сил в «законе Я» и направить глубинное течение родников Свободы и Желания по руслу «закона любви». Соединенные в своевольном жесте первочеловека зависть, гордость, эгоизм, чувственность, как бы задавшие ритм и структуру развития «закона Я», снимались противоположными качествами в полной покорности Христа воле Бога-Отца, в Его безраздельной и беззаветной, бескорыстно-жертвенной любви к людям.

В логике Достоевского величайшая любовь, являющаяся полным и предельным выражением свободы личности, есть одновременно и величайшее самостеснение, жертва, победа над созданной Адамом «натурой». По его мнению, только конкретно-жертвенная любовь к конкретному, рядом находящемуся ближнему, дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и все переносит, способна восстановить в человеке «образ человеческий», изменить и восполнить его «укороченное» эгоистической гордостью сознание. «На Земле нельзя любить без жертвы, без чего нельзя и соответственно полно, непосредственно сознавать».

В черновых записях к «Преступлению и наказанию» сострадание, страдание вообще выступает как единственный путь к обретению непосредственного и любящего сознания, высшей смысловой полноты и гармонии жизни: «ПРАВОСЛАВНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ, В ЧЕМ ПРАВОСЛАВИЕ. Нет

счастья в комфорте, покупается счастье страданием... Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием. Тут нет никакой несправедливости, ибо жизненное знание и сознание (то есть непосредственно чувствуемое телом и духом, то есть жизненным всем процессом) приобретается опытом pro и contra, которое нужно перетащить на себе... Таков закон нашей планеты; но это непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания».

Надежду на восстановление любой преступной личности Достоевский видел в том, что для нее всегда открыт путь к «непосредственному сознанию» и «великой радости», что в ней нельзя окончательно растоптать совесть и любовь, так же органично присущие человеческой природе, как и противоборствующие им свойства. На этой органичности основано «наказание» Раскольникова, когда «чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое».

Перспектива духовного возрождения главного героя романа и была обусловлена его страданием, сострадательной любовью между ним и Соней Мармеладовой: «Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для другого». Глубокое и искреннее сопереживание «вечной Сонечки» растопило твердую «наполеоновскую» душу Раскольникова. Когда она, узнав о совершенном преступлении, бросилась перед ним на колени и обняла его, доброе чувство «волной хлынуло в его душу и разом размягчило ее».

Достоевский прекрасно понимал, исходя из перетраченного на себе опыта pro и contra, что отказ от стремления «по своей глупой воле пожить», оздоровление корней желаний, очищение «сердечного бреда» эгоистической натуры и уменьшение всеохватности разрушительных последствий «закона Я» возможно лишь через следование за Иисусом Христом и жертвенную любовь. В творчестве Достоевского – и «Преступление и наказание» тому яркое подтверждение – без преображения внутреннего мира личности подвигом жертвенного самоотречения нет и подлинной любви. А без подлинной любви неосуществимо просветление темных начал человеческой природы и преодоление несовершенных отношений между людьми.

По глубокому убеждению Достоевского, для людей на земле есть лишь две полярные перспективы: или любить, или уничтожить друг друга, или вечная жизнь, или вечная смерть, или победа «закона любви», или торжество «закона Я» – третьего просто не существует, не дано. К такому выводу и подводит читателя писатель в романе «Преступление и наказание».

БРЕМЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ (О ГЛАВНОМ И НЕГЛАВНОМ УМЕ В РОМАНЕ «ИДИОТ»)

Пушкин, высочайший для Достоевского авторитет в литературе, однажды заметил, что труднейшая задача человека на земле – нести бремя жизни, «иго нашей человечности». Можно сказать, что художественному воплощению этой задачи, разгадыванию «тайны человека», выявлению собственно человеческого в человеке и посвящен роман «Идиот». Раздумывая над «тайной человека» и отвечая в своих романах, в том числе и в «Идиоте», на связанные с ней вопросы, Достоевский раскрывал в мире всегда двоящиеся картины, когда добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в неразрубаемый узел, а взлетающий на духовную высоту человек с неизменным постоянством шлепается в грязь. «Сорвавшиеся с корней», «потерявшие нитку», не имеющие твердой нравственной почвы и высших ориентиров, а потому «корчащиеся» под грузом современных проблем люди становятся предметом пристального внимания писателя во многих произведениях, как и в предстоящем перед читателем сочинении. «Лебедев – гениальная фигура, – отмечал автор „Идиота“ в черновиках. – И предан, и плачет, и молится, и надувает Князя, и смеется над ним. Надувши, наивно и искренно стыдится Князя». Своеобразно дополняет характеристику подобного состояния сознания исповедь другого персонажа «Идиота» (Келлера), заявляющего: «... И слова, и дела, и ложь, и правда – все у меня вместе и совершенно искренно».

Согласно логике Достоевского, бесхребетная раздвоенность поведения при утрате векового идеала, отсутствии подлинного смысла жизни и исчезновении «высших типов» вокруг создает благоприятную для «темной основы нашей природы» атмосферу, в которой господствуют искание и приумножение «своего права», утоление разнообразнейших эгоистических желаний, самолюбие, тщеславие, зависть, соперничество, чувственные страсти. Он заключал, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, на который оно наткнется и остановится из-за своего нравственного состояния.

По убеждению писателя, отвратить отдельную личность, целый народ или все человечество от подобной перспективы может лишь жизнь «с Богом». Только абсолютный идеал, его духовная высота, нравственная глубина и смыслополагающая сила стирают в душе все остальные идеалы и идола и позволяют людям не довольствоваться собственной греховой

природой, а стремиться к ее преобразению, очищают корыстолюбиво-разрушительные побуждения природы и переводят их в созидательно-человеческую плоскость. Таким идеалом, создающим непосредственность и непобедимость ощущения высшей красоты и подлинной духовной гармонии, делающим благодатный отказ от «натуральных» движений собственной воли «самовольным» и естественным, была для писателя личность Христа, Богочеловека с Его совершенной любовью, которая является выражением предельной свободы и одновременно величайшим самостеснением, жертвой, победой над созданной Адамом «натурой». По его убеждению, только хриstopодобная любовь (и большая или меньшая способность вместить ее в чистом сердце), которая не завидует, не гордится, не превозносится и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом или естественными склонностями, дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и все переносит, способна преобразить «темную основу нашей природы», возвысить и облагородить приниженную душу человека, восстановить в нем «образ человеческий», изменить и восполнить «укороченное» эгоцентризмом его сознание.

О чрезвычайной сложности изображения «положительно прекрасного» вообще, а в современную ему эпоху, когда все, напротив, складывалось «как бы с целью исключить в человеке всякую человечность», когда «все проедены самолюбием» в частности, Достоевский писал во время работы над «Идиотом» своей племяннице С. А. Ивановой: «Идея романа – моя старинная и любимая, но до того трудная, что я долго не смел браться за нее... Главная мысль романа – изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь. Все писатели, не только наши, но и даже европейские, кто только ни брался за изображение положительно прекрасного, – всегда пасовал. Потому что это задача безмерная. Прекрасное есть идеал, а идеал – ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо».

В логике Достоевского «одно только», «бесконечное чудо» («чудесная и чудотворная красота», «пресветлый лик», «нравственная недостижимость» – такими словами он характеризует Богочеловека) нельзя повторить во внешнесобытийной буквальности, но можно в разной степени вмещать его дух и плоды и освещать «Светом Христовым» (часто употребляемое им словосочетание) несовершенные проявления всего «чисто человеческого», в том числе и его наилучших образцов. «Из прекрасных лиц в литературе христианской, – пишет он далее племяннице, – стоит всего законченнее Дон Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что

смешон». Продолжая эту мысль, можно сказать, что главный герой романа, «Князь Христос», как иногда называет его автор в черновиках, прекрасен потому, что идиотичен, ненормален с точки зрения требований, правил и привычек эгоцентрической природы человека. В этом отношении он сродни Алеше Карамазову, который в черновиках к «Братьям Карамазовым» неоднократно называется Идиотом, а в авторском введении к роману характеризуется как «чудак», выражающий своей «странностью» подлинную человечность: «Ибо не только чудак „не всегда“ частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи – все каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...».

Разрабатывая в 1868 г. темы «Идиота», отражающие «странные приключения» главного героя, автор намеревался развить сходную мысль, что, «может быть, в Идиоте человек-то более действителен», чем во всех других окружающих его персонажах. Об этом свидетельствуют, например, слова Настасьи Филипповны, обращенные к Мышкину перед ее уходом с Рогожиным: «Прощай, князь, в первый раз человека видела!» – или Ипполита, перед попыткой самоубийства: «Стойте так, я буду смотреть. Я с Человеком прощусь».

«Идиотизм» князя Мышкина провоцирует выход на поверхность всех скрытых намерений других персонажей и обнаружение подлинного краха мнимой, иллюзорной «нормальности» той жизни, в которой он оказался и которая движется в границах «темной основы нашей природы», так сказать, совершенствуясь в своей темноте на стыке развития практически-земных интересов. «Нелепость» и «непрактичность» Мышкина, его «безумное» пренебрежение собственными интересами, непосредственность и искренность, незащищенность и доверчивость при неспособности лгать и остроумно, пронизательно и глубоко уметь косвенно выступать своеобразным евангельским эквивалентом, выраженным в словах: «... Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор 1:27). Более того, появление князя в пореформенной России среди нарождающихся капиталистов и ростовщиков, разного рода авантюристов и дельцов, поклоняющихся золотому тельцу и служащих мамоне, обнажает сами основы «естественного» порядка, предельным выражением которого становятся смерть и апокалиптическое состояние мира.

Многие персонажи «Идиота» одержимы разрушительной страстью наживы, которая принижает и опустошает их души. «Здесь ужасно мало честных людей, – замечает тринадцатилетний Коля Иволгин в разговоре с Мышкиным, – так, даже некого совсем уважать... И заметили вы, князь,

в наш век все авантюристы! И именно у нас в России, в нашем любезном отечестве. И как это так все устроилось – не понимаю. Кажется, уж как крепко стояло, а что теперь?.. Родители первые на попятный и сами своей прежней морали стыдятся. Вон, в Москве, родитель уговаривал сына ни *перед чем* не отступать для добывания денег; печатно известно... Все ростовщики, все, сплошь до единого».

Действительно, появляясь в богатом особняке Епанчиных или скромном доме Иволгиных, в мрачном жилище Рогожина или на вечеринке у Настасьи Филипповны, главный герой везде сталкивается с неумным стремлением к приобретательству, заполняющим или даже искажающим чисто человеческие желания и высшие свойства личности. Генерал Епанчин представляет собой тип сановника-капиталиста, участвует в откупках и акционерных компаниях, имеет два дома в Петербурге и фабрику, «слывет человеком с большими деньгами». Новое амплуа генерала заставляет его и в замужестве собственной дочери видеть выгодную сделку и помогать стареющему сановнику Тоцкому «продать» его грехи Гане Иволгину. Последнему же нужны деньги, чтобы реализовать амбиции своей самолюбивой, тщеславной и посредственной натуры. «Я прямо с капитала начну, – откровенничает он с Мышкиным, – чрез пятнадцать лет скажут: „вот Иволгин, король иудейский!“... Нажив деньги, знайте, – я буду человек в высшей степени оригинальный. Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают... Меня Епанчин почему так обижает?.. Просто потому, что я слишком ничтожен. Ну-с, а тогда...» Коварная сила денег тяготеет и над Рогожиным, в купеческом роде которого с фантастическим изуверством наживали капитал. «А ведь покойник, – говорит он, – не то что за десять тысяч, а за десять целковых на тот свет сживал». Брат Парфена Рогожина Семен готов обрезать с парчового покрова на гробе отца золотые кисти – «оне, дескать, эвона – каких денег стоят». У самого Парфена Рогожина стремление к наживе соседствует с чувственной страстью. Ради ее насыщения и удовлетворения себялюбивой алчности он готов перекупить Настасью Филипповну за сто тысяч. И когда она бросает эти деньги в огонь, обнажаются господствующие низкие чувства присутствующих: Лебедев «вопит и ползет в камин», Фердыщенко предлагает «выхватить зубами одну только тысячу», Ганя падает в обморок и даже князь Мышкин заявляет, что он тоже миллионер, получил наследство и готов предложить свою руку героине.

Наступление низшего на высшее, золотого тельца на истинную любовь, когда христианский идеал отступает перед мамоной, а предметом купли-продажи становятся красота и человеческое достоинство, создает в романе «убийственную» атмосферу. Его герои часто обращаются

к газетным известиям, к текущей уголовной хронике, например, к делу купца Мазурина, зарезавшего ювелира Калмыкова, или студентов Горского, убившего в доме купца Жемарина шесть человек, и Данилова, ограбившего ростовщика Попова и его служанку и расправившегося с ними. Глагол «зарезать» много раз звучит на страницах «Идиота» еще до того, как брачная ночь Рогожина с Настасией Филипповной заканчивается ее убийством. Такой финал предсказывает в самом начале романа Мышкин, его предчувствует она сама, разгадывая тайну «мрачного, скучного» рогожинского дома. Разоблачая черное корыстолюбие Гани, Настасья Филипповна оценивает общее поветрие и предполагает, что «этакой за деньги зарежет! Ведь теперь их всех такая жажда обуюла, так их разнимает на деньги, что они словно одурели. Сам ребенок, а уж лезет в ростовщики!». Во второй части Бурдовский выдает себя за незаконного сына Павлищева, благодетеля Мышкина, и затевает против последнего тяжбу для собственного обогащения, а его приятель Келлер помещает в газете клеветническую статью о князе. Наблюдая компанию шантажистов, которые «дальше нигилистов ушли», Лизавета Прокофьевна Епанчина, в полном согласии с мыслью самого автора, приходит к предельному выводу. «Уж и впрямь последние времена пришли, – кричит она. – Теперь мне все объяснилось! Да этот косноязычный разве не зарежет (она указала на Бурдовского)? Да побьюсь об заклад, что зарежет! Он денег твоих десяти тысяч, пожалуй, не возьмет... а ночью придет и зарежет, да и вынет их из шкатулки. По совести вынет!.. Тьфу, все наыворот, все кверху ногами пошли... Сумасшедшие! Тщеславные! В Бога не веруют, в Христа не веруют! Да ведь вас до того тщеславие и гордость проели, что кончится тем, что вы друг друга переедите, это я вам предсказываю. И не сумбур это, и не хаос, и не безобразия это?!»

Как и во всем позднем творчестве, Достоевский в «Идиоте» сводит социально-нравственный кризис к религиозному, к потере веры, в результате чего торжествует «темная основа нашей природы», а человеком управляют гордыня и алчность, ненависть и чувственность, замаскированные «демократической» и «юридической» шелухой. «Все, что я выслушал., – говорит Евгений Павлович Радомский, опять-таки выражая авторскую точку зрения, – сводится, по моему мнению, к теории восторжествования права, прежде всего и мимо всего, и даже с исключением всего прочего, и даже, может быть, прежде исследования, в чем и право-то состоит?.. От этого дело может прямо перескочить на право силы, то есть на право единичного кулака и личного захотения, как, впрочем, и очень часто кончалось на свете. Остановился же Прудон на праве силы. В американскую войну многие самые передовые либералы объявили себя в пользу плантаторов,

в том смысле, что негры суть негры, ниже белого племени, а, стало быть, право силы – за белыми... Я хотел только заметить, что от права силы до права тигров и крокодилов и даже до Данилова и Горского недалеко».

По пророческой логике Достоевского, в такой общественно-исторической ситуации, когда разнообразятся и множатся эгоистически-индивидуалистические стимулы поведения людей и вырабатываются соответствующие образцовые формулы «всяк за себя и только за себя», «после нас хоть потоп», «счастье лучше богатырства», «своя рубашка ближе к телу», «рыба ищет где глубже, а человек где лучше», питать чрезмерные надежды на юридические гарантии и формальные законы было бы наивной иллюзией, а путь от прекрасного либерализма, единичного кулака и личного захотения до права тигров и крокодилов не столь уж длинный. И не потому лишь, что, повинувшись духу времени, «судьи» превращаются в «нанятую совесть», принимают описанных в «Идиоте» «биржевиков», «тигрят» и «крокодильчиков» за прогрессивных деятелей. Дело в том, что формальное право порою не только не затрагивает, но и сокращает, отодвигает на задний план нравственное ядро человека и тем самым как бы закрепляет «низкие причины» его поведения, говоря словами Лизаветы Прокофьевны, хождения «кверху ногами». Так, в романе Лебедев взялся защищать за обещанное вознаграждение не жертву, а обманувшего ее ростовщика. Другой адвокат пытался убедить слушателей, что мысль убить естественно должна была прийти бедному преступнику, и гордился про себя, что высказывает самую гуманную и прогрессивную мысль. Рогожин же не противоречил ловкому и красноречивому своему адвокату, ясно и логически доказывавшему, что совершившееся преступление было результатом воспаления мозга. Такой диапазон извращения понятий и возвышенно лживой казуистики выводит за скобки разговор о совести и нравственной ответственности человека и тем самым сохраняет и подпитывает преступную и «убийственную» атмосферу жизни, обогащая одновременно всевозможных «юристов» и «законников». Конечно же, Достоевский не был отрицателем правовых отношений и отдавал должное их относительным достоинствам. Вместе с тем он прекрасно понимал, что заключенные в них ценности низшего порядка нельзя поднимать на котурны, возводить в превосходную степень, принимать за максимум и панацею и тем самым вольно или невольно разрушать даже их. «Все в нынешний век на мере и договоре, – выражает мысли автора один из персонажей „Идиота“, рассуждая об апокалиптических признаках, – и все люди своего только права и ищут... да еще дух свободный, и сердце чистое, и тело здоровое, и все дары Божии при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохраняют».

По убеждению Достоевского, вследствие изначальной слабости и порочности человека, «закон» неизбежно и крайне необходим (особенно в историческом контексте деспотизма и беззакония). Однако без «благодати» и «даров Божиих», без чистого сердца и настоящей свободы, т. е. внутренней независимости от своекорыстия, он таит в себе возможность саморазрушения и не имеет никаких преград для поиска лазеек в утверждении «своего права» и «законного» беззакония.

Обезбоженное состояние дехристианизированного мира символизирует в романе находящаяся в доме Рогожина картина Гольбейна «Мертвый Христос», изображающая Спасителя тлеющим трупом и связанная с важной, в общем замысле романа, исповедью умирающего от чахотки Ипполита Терентьева. Картина эта означает для последнего отсутствие веры в божественность Христа и реальное бессмертие, а стало быть, – торжество смерти. «Тут невольно приходит понятие, – размышляет Ипполит, – что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал природу при жизни своей?.. Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и страшно, – в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо – такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа!»

Если смерть есть закон природы, если «немой зверь» пожирает и «громадная машина» перемалывает в своих жерновах бесчисленные поколения людей, то все обесмысливается, обезразличивается, уравнивается – добро и зло, подвиг и злодеяние, жертвенность и насилие, самоубийство и убийство. Ипполит пытается убить самого себя (это его предельный вывод и «последнее убеждение»), Рогожин убивает Настасью, но у них общая метафизическая почва. Оба они – дети неверия, слуги смерти, и при определенных обстоятельствах убийца и самоубийца могут поменяться местами. «Я намекнул ему (Рогожину), – говорит умирающий юноша, – что, несмотря на всю между нами разницу и на все противоположности, *les extrêmités se touchent...* так что, может быть, он и сам вовсе не так далек от моего «последнего убеждения», как кажется».

Достоевский показывает в «Идиоте», что современное состояние мира с его банками, биржами, судами, ассоциациями, акционерными компаниями и железными дорогами принижает все возвышенное и духовное, разлагает вышесмысловое и ценностное отношение человека

к действительности и способствует развитию в нем лишь чувственных и корыстных стимулов деятельности. Сравнивая «звезду Полюнь» в Апокалипсисе с развернувшейся по Европе сетью железных дорог и рассуждая о «веке пороков и железных дорог», Лебедев подчеркивает, что «собственно одни железные дороги не замутят источников жизни, а все это в целом – проклято, все это настроение наших последних веков, в его общем целом научном и практическом, может быть, и действительно проклято-с».

Князь Мышкин оказывается изгоем, «выкидышем» в «проклятом» мире, поскольку представляется в романе своеобразным антиподом, не принимающим его правил игры и бессильно противостоящим ему. «Дитя совершенное», «младенец» – так называют смущающегося, как «десятилетний мальчик», князя Мышкина «взрослые» люди, занятые своими «практическими» интересами. Во всех веках и у всех людей, замечал Л. Н. Толстой, ребенок представлялся образцом невинности, безгрешности, доброты, правды и красоты. Идеально-бескорыстный смысл, вкладываемый Толстым в образ ребенка и перекликающийся с евангельским («будьте как дети»), был близок и Достоевскому в разработке образа положительно прекрасного человека, который рассудочному сознанию кажется идиотом, то есть сошедшим с колеи «нормального» для «темной основы нашей природы» ума и в результате непростительно «опустившегося» до чистоты и наивности детского восприятия. Однако с «высшей точки» зрения дело обстоит несколько иначе. «Хоть вы и в самом деле больны умом (вы, конечно, на это не рассердитесь, я с высшей точки говорю), – заявляет ему Аглая, – то зато главный ум у вас лучше, чем у них всех, такой даже, какой им и не снился, потому что есть два ума: главный и не главный».

В представлении Достоевского неглавный ум является инструментом воли и желаний неочищенного сердца, внешнего жизнеустройства через сложное «взрослое» переплетение силы, борьбы, зависти, гордости, власти и т. п. Главный же ум связан с внутренней свободой от житейской пользы и выгоды, с душевно-духовным просветлением и возвышением человека и соответственно нравственным преображением окружающего пространства в духе христианской любви. Не имея силы неглавного ума, князь Мышкин не обладает и властью богатства. «В этом узелке, – усмехается, глядя на него снисходительно-иронически, Рогожин, – вся ваша суть заключается». Рогожину он кажется юродивым и оттого, что лишен чувственной страсти. Целомудрие и неиспорченность натуры князя различными проявлениями эгоистического сознания делают его неуязвимым для зависти, обиды и мстительных чувств, обуревающих многих персонажей «Идиота». Он равнодушен к социальным рангам

и привилегиям, терпит обман и мошенничество, которые не пробуждают в нем никакой «самообороны» и воинственности, а также великодушен и умеет прощать. Более того, он вполне искренне готов считать себя «последним из последних в нравственном отношении», чем приводит в растерянность и недоумение сталкивающихся с ним представителей разных общественных сословий и одновременно снижает на своем месте распространение зла, воплощая излюбленную мысль писателя.

Эта мысль Достоевского основана на признании изначального несовершенства человека и вместе с тем его сопричастности всему происходящему в мире. Каждый виноват в меру отсутствия света в собственной душе и бескорыстной любви к людям. Следствия душевного мрака и несовершенства, различные по степени и особенностям, но неискоренимые до конца в любом человеке, по невидимым каналам распространяются вокруг. И малейшие наши злые помыслы, слова и поступки, как считал Достоевский, незримо отпечатываются в душах окружающих, распространяются все дальше и дальше в пространстве и времени, подвигая кого-то в сторону зависти или гордости, рабства или тиранства и т. п. («был бы сам праведен, — замечает один из персонажей последнего романа писателя, — может быть и преступника передо мной не было»). Таким путем накапливается и растет в мире отрицательный духовный потенциал, питающий происходящие в нем злодеяния. Ведь «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается». И «попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начинается другая?»

Именно глубокое чувство вины и одновременной сопричастности бытию изнутри определяет «идиотское», «юродивое» поведение князя Мышкина, заставляя «неразумно» ставить все и всех выше себя. Свобода от амбиций и корыстной заинтересованности как бы очищает его сердце, обуславливает «необыкновенную наивность внимания», способность точно схватывать происходящее в душах людей и помогать им путем единичного добра (в черновиках к «Идиоту» писатель замечает, что лучше воскресить одного человека, чем совершать подвиги Александра Македонского).

Достоевский считал, что единичное добро или деятельная любовь, в которой нет внутренней противоречивости, есть великая сила, способная неисповедимыми путями «на другом конце мира» отдаваться, ибо «все связано со всем». «Единичное добро останется всегда, потому что оно есть потребность личности, живая потребность влияния одной личности на другую... Тут ведь целая жизнь и бесчисленное множество скрытых от нас разветвлений... Бросая ваше семя, бросая вашу „милостыню“, ваше доброе дело в какой бы то ни было форме, вы отдаете часть вашей

личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один к другому; еще несколько внимания, и вы вознаграждаетесь уже знанием, самыми неожиданными открытиями. Вы непременно станете смотреть, наконец, на ваше дело как на науку; она захватит в себя всю вашу жизнь и может наполнить всю жизнь. С другой стороны, все ваши мысли, все брошенные вами семена, может быть уже забытые вами, воплотятся и вырастут; получивший от вас передаст другому. И почему вы знаете, какое участие вы будете иметь в будущем разрешении судеб человечества?»

Попытку формулировать теорию единичного добра, но не проводя ее в повседневность своего существования, делает в «Идиоте» Ипполит Терентьев, что своеобразно свидетельствует об ущербности суживающего теоретического подхода к жизни вообще, а к таким ее бесценным ценностям, как добро, любовь, совесть, в особенности. Возможна лишь непосредственная жизнь в добре, любви и совести, которую, не сочиняя о ней никаких теорий, в романе ведет князь Мышкин. Дар понимания других людей и помощи им естественно соединен в князе с повышенной возможностью нравственного влияния на них, с отношением к ним не как к материалу и средству для искомой пользы и выгоды, а как к самоценным личностям. Все это не обостряет, а, напротив, ограничивает и смягчает проявления их корыстных претензий и создает условия для обнаружения скрытых в каждом человеке добрых начал. Таково, например, воздействие Мышкина на генерала Епанчина: «... взгляд князя был до того ласков в эту минуту, а улыбка его до того без всякого оттенка хотя бы какого-нибудь затаенного неприязненного ощущения», что Епанчин тотчас же оставил свою настороженность. Обозленный и готовый уничтожить князя Рогожин при встрече с ним растерял всю злобу, и тот сделался ему «по-прежнему люб».

Благотворное воздействие сердечно-понимающего отношения к людям проявляется и в любви-жалости князя Мышкина, которая в противоположность любви-страсти не делает своего предмета объектом подчинения и господства. В его тяге к Настасье Филипповне ощущалось «как бы влечение к какому-то жалкому и больному ребенку, которого трудно и даже невозможно оставить на свою волю», и он ее «любит не любовью, а жалостью». Его выбор между Аглаей и Настасьей Филипповной был предопределен так: «Ведь она (Настасья Филипповна – Б. Т.) такая несчастная».

Незнакомые ей до сих пор человечность и бескорыстие («... в первый раз человека видела!» – говорит Настасья Филипповна князю, которого, как Груша Алешу Карамазова, намеревалась было «съесть») способствуют

нравственному сдвигу в ее ожесточившейся душе: «А князь для меня то, что в него в первого во всю мою жизнь, как в истинно преданного человека поверила. Он в меня с одного взгляда поверил, и я ему верю».

Преобразующее воздействие конкретно-доброе поведения князя Мышкина неоднократно подчеркивалось Достоевским в черновых записях. «Он восстанавливает Настасью Филипповну и действует влиянием на Рогожина. Доводит Аглаю до человечности, Генеральшу до безумия доводит в связанности к князю и в обожании его. Сильнее действие на Рогожина и на перевоспитание его. Аделаида – немая любовь. На детей влияние. На Ганю – до мучения. Даже Лебедев и Генерал». И еще в черновиках: «Князь только прикоснулся к их жизни. <...> Но где только ни *прикоснулся* – везде он оставил неисследимую черту».

Оставляя «неисследимую черту» в душах окружающих, в разной степени нравственно влияя на их сердца, князь Мышкин вместе с тем не может существенно изменить их поведение. Он не в состоянии преодолеть границы их самостоятельного обособления и ослабить силы «темной основы нашей природы», для чего необходимо свободное встречное движение к добру и свету из глубины каждой отдельной личности. Без такого движения, как показывает писатель, невозможно преобразование внутреннего мира ни Настасьи Филипповны, ни Рогожина, ни других персонажей «Идиота», испытывающих его воздействие, но не способных освободиться от одолеваящих их эгоистических страстей, переживаний обиды и ущемленной гордости. Писатель показывает, как неутоленная жажда первенства и обладания, проникая в любовь, изнутри разлагает это самое человеческое в человеке чувство и противодействует его возвышающему и преобразующему влиянию. Любовь-злость, любовь-месть, любовь-тиранство, любовь-ненависть – подобные метаморфозы любовного чувства, обращаящие его в свою противоположность, часто встречаются в произведениях Достоевского. Характерны они и для персонажей «Идиота», движимых уязвленным самолюбием. Так, в отношении Гани Иволгина к Настасье Филипповне странно слились страсть и ненависть, и он дал, наконец, после мучительных колебаний, согласие жениться на «скверной женщине», но сам поклялся в душе горько отомстить ей за это и «доехать» ее потом. То, что не довелось сделать Гане, сумел привести к логическому финалу Рогожин, «дикая любовь» которого мертвой петлей охватила Настасью Филипповну и результат возможной женитьбы которого предвидит князь Мышкин: «... женился бы, а потом зарезал...» Близкие к Рогожину люди единодушны в оценке такой любви. «Твою любовь от злости не отличишь», – говорит ему Мышкин, а Настасья Филипповна заявляет: «... он до того меня любит, что уже не мог не возненавидеть меня». Сама она, как

и Аглая, не может одолеть воспаленной обиды, подчиняющей искренние порывы их сердечных чувств.

Сила страстей эгоцентрической природы человека оказывается сильнее влияния единичного добра. Более того, это воздействие ограничено неполнотой и недоволенностью христианского идеала, оборачивающегося у положительно прекрасного человека невнятным гуманизмом, который жалеет и помогает, но не преображает и не спасает. Князь Мышкин убежден, что «красота спасет мир». Однако в романе «небесная» красота находится как бы за скобками и не влияет на ход событий, «земная» же сама нуждается в спасении, поскольку оказывается в плену у «темной основы нашей природы», подстегивает обиженную гордость и капризное властолюбие у ее носительниц (у Настасьи Филипповны и Аглаи), а в окружающих возбуждает тщеславие (в Гане), сладострастие (в Тоцком и Епанчине), чувственную страсть (в Рогожине). Князь Мышкин же остается в патологической неопределенности и раздвоенности между Настасьей Филипповной и Аглаей (первая гибнет физически, а вторая – духовно, выходя замуж за польского графа-эмигранта «с темной и двусмысленной историей» и подпадая влиянию какого-то католического патера) и в конце концов погружается в безумие. «Образ князя Мышкина, – подчеркивает Н. О. Лосский, – чрезвычайно привлекателен; он вызывает сочувствие и сострадание, но от идеала человека он весьма далек. Ему не хватает той силы духа, которая необходима, чтобы управлять своею душевною и телесно жизнью и руководить другими людьми, нуждающимися в помощи. На чужие страдания он может откликнуться лишь своим страданием и не может стать организующим центром, ведущим себя и других сообщак бодрой жизни, наполненной положительным содержанием».

Создавая образы «плюсовых людей», как он сам выражался, Достоевский в других своих произведениях и будет стремиться раскрыть христианские источники той силы духа, которая способна более действенно противостоять силам «темной основы нашей природы» и поддерживать «бодрость» и «положительность» жизненного содержания. Размышляя над следующим романом, он подчеркнет: «... Христианство спасает мир и одно только может спасти – это мы вывели и этому верим. Раз. Далее: христианство только в России есть, в форме Православия. Два. <...> Православие заключает в себе образ Иисуса Христа. Христос – начало всякого нравственного основания».

ВЕЧНОЕ ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ В «БЕСАХ» (ГДЕ ИСКАТЬ БЕСОВ?)

1

Трудно переоценить тот благотворный сдвиг, который происходит в деле воскрешения целых исторических периодов, «провалившихся» в сознании нескольких поколений. Множащиеся факты и документы рисуют сложную картину, в кровавой реальности которой наиболее верные последователи коммунистической идеи оказываются врагами народа, палачи становятся жертвами, люди уголовного склада управляют государством и вершат судьбами миллионов. Однако уровень осмысления подобных «парадоксов» намного ниже существа возникающих при этом вопросов. Большинство истолкователей, как правило, упираются в злую волю или ошибки одного человека или группы людей, в случайные и непредвиденные обстоятельства, в неверный выбор возможных исторических альтернатив, что может объяснить лишь какую-то поверхностную часть событий и уводит от разговора о главных закономерностях, о глубинных причинно-следственных связях, о настоящих корнях и подлинной генеалогии негативных явлений.

В одной из недавних статей подчеркивается, что «стремление объяснить трагедию нашей истории преимущественно свойствами Сталина, а политические процессы – кровожадностью вождя воспринимается уже как попытка, свалив ужасы террора на Сталина, уйти от критики и анализа породившей его системы... Почему многие духовно одаренные люди предвидели наступление кровавого террора и диктатуры еще в самом начале двадцатых? Почему, скажем, Волошина, чьи стихи этого периода недавно опубликованы, страшили «замыслы неистовых хирургов и размах заплочных мастеров», почему он предрекал в 1921-м: «Всем нам стоять на последней черте, всем нам валяться на вшивой подстилке, всем быть распластанным с пулей в затылке и со штыком в животе»? Почему В. Короленко в 1920 году страстно предостерегал, что непродуманный «схематический эксперимент» обернется «введением коммунизма в казарму», что навязывание силой новых форм жизни при подавлении свободы поставит страну «у порога таких бедствий, перед которыми померкнет все то, что мы испытываем теперь»?.. Как объяснить, что неизбежность террора предвидело столько светлых умов?.. Нашему обществу не обойтись без таких вопросов, если мы хотим двигаться, а не впасть снова в период долгой спячки...»

Действительно, не обойтись, ибо в противном случае дело может не ограничиться одной лишь «спячкой», а обернуться новой полосой непредвиденных катаклизмов. Поэтому на подобные вопросы важно искать реальные, а не теоретические ответы, основательно очистить всю почву, дающую губительные всходы. И здесь надо сказать о другом очевидном противоречии, о том, что «светлые умы» и «духовно одаренные люди» из числа русских писателей и мыслителей еще гораздо раньше прозревали и глубже анализировали общий ход и конкретные результаты грядущих «схематических экспериментов», хотя разобраться в столь сложных вопросах в начале XX века или даже в минувшем столетии было несравненно труднее. Среди них, конечно же, уникальное место по всеохватывающей проникновенности и мощной силе провидческой мысли занимает Достоевский.

Иногда приходится слышать высказывания, будто пророчества писателя носили относительный характер, что ему, дескать, и присниться не могли газовые камеры, концентрационные лагеря, массовые истребления людей и иные ужасы тоталитарных режимов. Да в том-то и дело, что «снились». В черновых рукописях «Подростка» есть такой план «фантастической поэмы-романа: будущее общество, коммуна, восстание в Париже, 200 миллионов голов, страшные язвы, разврат, истребление искусств, библиотек, замученный ребенок. Споры, беззаконие, смерть». В любом случае важнее не цифры и формы (хотя и они, как видим, указывались), а сам принцип закономерного перерастания утопии в геноцид, сокровенной метаморфозы гуманистических идей, таинственного перерождения любви к человечеству в ненависть к нему. Философская, публицистическая и художественная логика Достоевского остается до сих пор незаменимой проверкой для всяких, казалось бы, добрых идей, которые через неожиданные преобразования могут принести непредвиденное зло.

Нельзя не относиться, например, с глубоким почтением к постоянным обращениям многочисленных алармистов, громко напоминающих о неотвратимом сползании современного мира в бездну экономических катаклизмов и ядерного апокалипсиса и настойчиво призывающих всех людей наконец-то облагородиться, остановиться в безудержной гонке вооружений и самоубийственном загрязнении окружающей среды, соединить усилия народов в деле упрочения незыблемого мира.

Уж не считаете ли вы, как бы спрашивает Достоевский добросклонных защитников земного шара, что «новое мышление» можно по мановению волшебной палочки достать из кармана или учредить каким-либо декретом? И с чего вы вообще вообразили, задает он вопрос устами одного из своих

героев, что человеку непременно надо благоразумно выгодного хотения? Ему нужно самостоятельного хотения, которое может вылиться, например, в желание сладострастно покуражиться на краю губительной бездны или в стремлении утвердить как единственно верный свой вариант спасения человечества, что непременно вызовет зависть, раздоры, соперничество за лучшее понимание и монопольное возглавление «общего дела» и уско-рит в конечном итоге падение в пропасть.

Если же перенести внимание на сферу товарно-денежных отношений и свободного рынка, который сейчас видится многим панацеей от всех бед и прежде всего прямым путем к удовлетворению не только насущных, но и иных, бесконечно разветвляющихся и утончающихся материальных потребностей, то и здесь приходится отвечать на опережающие вопросы Достоевского, во всяком случае, учитывать их. Писатель считал, что полное и скорое утоление таких потребностей еще сильнее приковывает человека, незаметно для него самого, к узкой сфере умножения сугубо гедонистических форм существования, к культивированию многосторонних насладительных ощущений и связанных с ними бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок. Все это, в свою очередь, способствует в виде обратного эффекта нескончаемому наращиванию непросветленных материальных потребностей, беспрестанно насыщаемых разнородными вещами, что делает человека пленником собственных ощущений.

По Достоевскому, такой цикл не безобиден для нравственного состояния личности, поскольку утончает чувственный эгоизм человека, делает его неспособным к жертвенной любви, потворствует формированию разъединяющего людей гедонистического жизнепонимания. «И не дивно, что вместо свободы впали в рабство, – говорит один из героев „Братьев Карамазовых“, – а вместо служения братолюбия и человеческому единению впали, напротив, в отъединение и уединение... А потому в мире все более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей и воистину встречается мысль сия даже уже с насмешкой, ибо как отстать от привычек своих, куда пойдет сей невольник, если столь привык утолять бесконечные потребности свои, которые сам же навывдумывал? В уединении он, и какое ему дело до целого. И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше».

Если посмотреть на еще одну важную сторону сегодняшней жизни, то и здесь снова нам навстречу «выходит» Достоевский. Трудно переоценить те крайне важные усилия и первые шаги, которые направлены сейчас на преодоление юридического нигилизма, на закрепление гарантий прав человека и построение правового государства. И вместе с тем

нельзя не задуматься над резкими словами писателя о несвятых святынях, под которыми он подразумевал нередко не совпадающую с подлинной формальной справедливостью юридических отношений. Как и Пушкин, считавший, что «закон – дерево», Достоевский полагал, что без органической веры в высшую смысловую справедливость бытия, которая «есть везде и всегда единственное *начало жизни, дух жизни, жизнь жизни*», любые юридические теории и гуманистические идеи расползаются, как тесто, и теряют духовную разумность, готовы к перерождению и вымиранию. «Отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству, потому что человек тотчас спросит: для чего мне любить человечество?»

Думается, без ответов на подобные вопросы, связанные с наполнением «закона» «благодатью», а повседневной жизни – отблеском абсолютного смысла, невозможно объяснить такие парадоксы, когда, например, крайняя демократия порождает и крайний деспотизм (отмеченная еще Платоном закономерность), когда высшие достижения культуры уживаются с самыми низменными проявлениями фашизма и расизма, а научно-технический прогресс сопровождается духовно-нравственным распадом. Невозможно и хоть сколь-нибудь результативное использование многовекового исторического опыта вообще и конкретных уроков, заключенных в романе «Бесы».

2

Адекватное восприятие этого произведения и всего творчества Достоевского затруднено среди прочих причин и тем, что литературная наука долго находилась и еще находится в плену предвзятых схем и укороченных подходов к его произведениям. Однажды Н. М. Карамзин задал своеобразный «методологический» вопрос: каково материалисту слушать человеческое пение? Распространяя этот вопрос на область общественного сознания и литературоведения, можно сказать: а каково, например, «вольнлюбцу», «демократу» или «атеисту» изучать «мудрость», «государственность», «христианство» Пушкина? Как ему, скажем, раскрывать целостность характера Татьяны Лариной, если таинство брака представляет для него «условность» или «предрассудок», а для создателя «Евгения Онегина» является несомненной реальностью? В лучшем случае, наверное, обойти стороной, «сократить» неудобную «деталь», которая для самого Пушкина и автора знаменитой речи о нем входила в основу любимого обоими писателями женского образа. И в этом аспекте Пушкинская речь Достоевского оказывается более научной, чем иные канонизированные в советском пушкиноведении труды.

Авторская воля самого Достоевского, его эстетическая логика, сама направленность мышления насквозь пронизаны христианскими началами, органическое усвоение которых предопределяет в его творчестве пронизательное исследование глубочайших противоречий человеческой природы, тончайших различий между духовностью и умом, нравственностью и убеждениями, совестью и честностью, разрушительных тенденций внерелигиозного сознания, тупиков гуманистического «рая» как в социалистическом «муравейнике», так и в капиталистическом «дворце».

Между тем именно христианский взгляд на человека и творимую им действительность, лежащий и в основе историософских пророчеств в «Бесах», долгое время не просто игнорировался, но подвергался превратной критике, что искажало все пропорции в художественной перспективе романа. Пользуясь уместной здесь аналогией, можно сказать, что сложилась такая противоестественная ситуация, как если бы отец и сын Верховенские или даже капитан Лебядкин взялись бы оценивать соответственно метафизический смысл и духовное значение наставничества старца Тихона, исканий Ставрогина, юродивости Хромоножки.

И действительно, в достоевсковедении можно обнаружить своих «нигилистов», «идеалистов», «артистов» и иных, встречающихся на страницах «Бесов» типов. Писателя долго учили и сейчас еще по инерции подспудно упрекают в «ошибках», «предвзятостях», «противоречиях», «реакционности», «религиозности» и т. д. и т. п. Обличительский диапазон простирается здесь от грубых фальсификаций классового подхода до произвольных подмен либеральной идеологии.

Так, вождь победившего пролетариата называл роман «Бесы» «реакционной гадостью» и бесполезной «дрянью». Нарком же Луначарский объяснял, что в наше время любить Достоевского как своего писателя может только та часть мещан и интеллигенции, которая не приемлет революции и которая так же судорожно мечется перед наступающим социализмом, как когда-то металась перед капитализмом. «Социально вредного» (М. Горький) писателя Достоевского на Первом съезде советских писателей привлекал к гипотетическому суду В. Шкловский: «если бы сюда пришел Федор Михайлович, то мы могли бы его судить как наследники человечества, как люди, которые судят изменника, как люди, которые сегодня отвечают за будущее мира». И еще в семидесятых годах XX века в учебных пособиях для учителей можно было прочитать о Достоевском как о лживом апологете самодержавия и фарисейском проповеднике религиозной морали, «глашатае человеконенавистничества».

Менялись времена, изменялись подходы и интонации в отношении к автору «Бесов», утончалась талмудическая диалектика: «с одной

стороны... с другой стороны». С одной стороны, гениальный писатель, с другой – слабый мыслитель. Одну из больших загадок, например, Б. Бурсов видел в том, что великий художник слова тяготел к «реакционной идеологии». А В. Кирпотин недоумевал: «Как могло такое мировоззрение, столь беспомощное в оценке действительных процессов истории и современности, сочетаться с таким значительным по своему содержанию искусством?» Однако уже с точки зрения простой логики и здравого смысла достаточно ясно, что ложные идеи и беспомощное мировоззрение никаким чудом не могут породить из себя бессмертные художественные творения. Стало быть, речь должна идти, напротив, об истинных идеях и глубоком мировоззрении.

В неадекватных истолкованиях творчества Достоевского было бы относительно просто разобраться, если бы в них только отражалась насильственная идеологизированность общественного сознания и вульгарно-социологическая заданность казенной науки. Принципиальная и, к сожалению, едва уясняемая сложность проблемы заключается в том, что своя, пусть и невольная, мировоззренческо-методологическая предвзятость содержится и в пользующихся заслуженным авторитетом работах тех ученых, кто по, условно говоря, либерально-демократическим убеждениям противостоит идеологическим ортодоксам. В конечном итоге получается, что и гуманистический аршин общечеловеческих ценностей не вмещает, более того, ограничивает и упрощает идейно-смысловую полноту, высоту и глубину «Бесов», заставляет на свой лад расставлять далекие от воплощенного авторского замысла акценты, менять местами главное и второстепенное, терять из виду истинную причинно-следственную связь в романе именно из-за отсутствия первенствующего внимания к христианской логике художественной мысли. И в этом отношении, при огромной разнице в остальном, либеральные позитивисты внешне парадоксально, а по сути закономерно сближаются с противниками из числа ревнителей классового подхода. Тем самым они напоминают отца и сына Верховенских, которые, споря друг с другом, оказываются тем не менее внутри одной генетической, исторической и типологической общности.

Следовательно, адекватное прочтение «Бесов» предполагает реабилитацию сокровенной сути авторского замысла и его воплощения в романе, восстановление той христианской логики, благодаря которой писателю удалось уяснить не видимые для многих точки соприкосновения и пути перехода между различными, казалось бы, противоположными идеями и состояниями сознания, между «чистыми» западниками и «нечистыми» нигилистами, истинными социалистами и революционными карьеристами. В современных же научных, философских и публицистических

трудах, когда речь заходит о «Бесах», подобные связи не только не раскрываются, но, напротив, разрываются, а их носители неоправданно резко противопоставляются.

Подтверждение сказанному можно найти в фундаментальных и характерно представляющих достоевсковедение последних лет книгах. Например, Г. М. Фридендер («Достоевский и мировая литература». Л., 1985) искренне считает, что история опровергла критику в «Бесах» исканий передовой русской молодежи, а потому необходимо безоговорочно отделять революционных «овец» от псевдореволюционных «козлиц», самоотверженных борцов за социализм от люмпенизированных авантюристов: «святое дело революции не терпит грязных рук Верховенских и Шигалевых, не имело и не имеет с деятелями подобного рода ничего общего». Но не обстоит ли дело как раз наоборот? И не являются ли «ошибки» Достоевского открытием подспудных закономерностей последующего развития и созерцаемого теперь миром перерождения социалистической теории, той мудростью, которая позволяет предвидеть неизбежное блудодействие «грязных рук» там и тогда, где и когда есть такое «святое дело»?

Эти вопросы возникают и при чтении книги В. А. Твардовской («Достоевский в общественной жизни России». М., 1990), которая подчеркивает якобы тенденциозные предубеждения писателя против атеизма, материализма и революции. По ее мнению, желая разоблачать социализм, писатель «разоблачил лишь примитивно-уровнительные его идеи, искажавшие самое суть вековой мечты о равенстве и братстве». И в книге Ю. Ф. Карякина «Достоевский и канун XXI века» (М., 1989) в главах о «Бесах» наблюдается та же логика размежевания истинных революционеров и мошенников от социализма, самоотверженных борцов за народное счастье и циничных фанатиков, добывающихся любой ценой лишь собственной безграничной власти. Автор романа, считает он, не только бросает тень на революционеров с чистой совестью, страдавших на каторгах и в ссылках, отдавших свою жизнь за общее дело, но и тенденциозно подверстывает к бесам имена социалистов, демократов и западников.

Маститые достоевсковеды совершают крупную методологическую ошибку, когда вопреки творческой воле и художественному исполнению автора пытаются объявить тенденциозностью «смещение революционеров, социалистов, действительно беззаветно преданных народу... с карьеристами, иезуитами от революции, от социализма, со слепыми фанатиками и циниками, способными на любую ложь, подлость, насилие – ради своей власти...» Вряд ли, однако, можно назвать предвзятостью принципиальное

обнаружение писателем областей пересечения и зон влияния в столь отличающихся друг от друга идеях Радищева, Белинского, Грановского, Герцена, Писарева, Чернышевского, Бакунина, Нечаева, Маркса, Бюхнера, Фохта, Молешотта. Трудно согласиться с мнением Ю. Ф. Карякина, будто писатель «никогда не переходил так далеко ту черту, никогда не позволял бесу сыграть с собой такую шутку, как в момент зарождения «Бесов». Скорее наоборот, не ослеплением, а прозрением следовало бы назвать освещение Достоевским подводной части айсберга, питательной среды, корневой причинно-следственной зависимости, в которой своеобразие общественной активности «новых людей» и зарождение нечаевщины оказываются не одним из возможных вариантов, не субъективным произволом, не трагической ошибкой истории, а ее закономерным сломом.

Между тем в упомянутых (и многих других) работах наибольшее внимание уделяется образу Петра Верховенского и ассоциируемым с ним идеям, событиям, поступкам, убедительным сопоставлениям верховенщины и шигалевщины с разными типами тоталитарной идеологии, с леворадикальным и праворадикальным экстремизмом XX века – с гитлеризмом, бериевщиной, полпотовщиной, «великой культурной революцией» и т. п. Например, для В. Тотельбойма, в недавнем прошлом государственного деятеля Чили, «Бесы» являются настольной политической книгой, где дан непревзойденный анализ социально-психологического механизма, управляющего действиями тех, кого называют ныне ультра-левыми или ультраправыми. А польский кинорежиссер А. Вайда главную причину своего желания экранизировать произведение Достоевского объяснял тем, что оно представляет собою первую книгу о терроризме, современное распространение которого требует тщательного изучения. Писатель же Ю. Трифонов, занимавшийся народовольческим движением, не без оснований предупреждал не забывать, что Петр Верховенский исчез, чтобы снова где-нибудь вынырнуть...

Подобная сосредоточенность на образе Петра Верховенского и избыточное увлечение политизированными аналогиями сужает художественный объем и ограничивает смысловое поле «Бесов», останавливает внимание на отделенных от причин следствиях, на отсеченных от корней плодах, отводит от других главных героев (Верховенского-отца и Ставрогина) и связанных с ними идей, событий, поступков, которым в советских исследованиях зачастую уделялось значительно меньшее место. Особенно не везет в этом отношении (гораздо больше, чем Ставрогину) Степану Трофимовичу Верховенскому, и «нежелание» подробно говорить о противоречивой двунаправленности этого образа либерала-идеалиста (реально к «бесам» и потенциально к Евангелию) могло бы стать предметом

любопытного идейно-психологического анализа мировоззренческой пре-дубежденности самих исследователей и их «избирательного сродства» с одним из главных героев.

Для самого же Достоевского важны все уровни сознания и поведения, представленные тремя основными персонажами. Более того, принципиальнейшее значение имеет для него не огромное и очевидное различие между этими уровнями, а их сокровенное соподчинение, хотя и частичное, но роковое вращение друг в друга. Необходимо было пролить свет на объективную «преемственность», нетривиальную «родственность» нигилистического беснования, истинного социализма и атеистического гуманизма, несмотря на их субъективное размежевание. Мало кто умел, как Достоевский, оценить по достоинству бескорыстие, мужество и жертвенность идущих на эшафот радетелей за народное благо и одновременно обнаружить в их «великодушных идеях» бытийную ущербность, смысловую неполноту, мечтательную неисполнимость, отсутствие всякого внимания к коренным «страстям» и неизбежному несовершенству «свободы» человека, не только устремленной к расширению и возвышению своих прав, собственности, своеволия, но и испытывающей постоянный соблазн заглянуть «за край», идти «до конца», до саморазрушения и самоуничтожения.

С точки зрения Достоевского, чистота помыслов не искупает недалекость, неглубокость, немудрость честных и беззаветных идеологов и практиков истинного социализма и обуславливает их историческую ответственность за непредвиденное ими перерождение их до конца не продуманных и нравственно не обеспеченных идей.

Следует еще раз особо подчеркнуть, что «Бесы» написаны *не столько о различиях*, хотя они в романе принципиальны, *сколько о связях и переходах*, столь же принципиальных и не теряющих, к сожалению, своей актуальности. Наша повседневность, как можно все чаще удостовериться, буквально перенаселена разномасштабными героями «Бесов», встречающимися среди «правых» и «левых», «консерваторов» и «либералов», «архаистов» и «новаторов», «аппаратчиков» и «неформалов». Потому-то художественная воля, эстетическая логика и сама методология Достоевского в этом произведении остаются в числе необходимейших ориентиров в лабиринте смешения невыясненных идеалов и сомнительных ценностей, зерен и плевел, добра и зла, для поиска верных ответов на сакраментальные вопросы: «чего же ты хочешь?» и «что с нами происходит?», для подлинного, а не словесного улучшения отношений между людьми, для настоящей проверки духовной состоятельности ставимых ими целей и задач.

Сейчас, когда «Бесы», так сказать, реабилитируются, очень важно остановиться в увлечении отвлекающими от самой сути, политизированными аналогиями между нечаевщиной и современным леворадикальным и праворадикальным экстремизмом и попытаться увидеть в книге за очевидным сходством описываемых обстоятельств и характеров с определенными событиями и выразительными типажамы отечественной и мировой истории «избирательное сродство», казалось бы, далеко отстоящих друг от друга жизненных явлений и их парадоксально закономерное внутреннее единство. Между существующими в ней как бы самостоятельно темами, сюжетами, ракурсами есть сокровенная связь, которая «сквозит» в захлестывающихся катастрофах и конфликтных пересечениях многочисленных главных и второстепенных персонажей этого наиболее, пожалуй, «мрачного», «неупорядоченного», «вихревого» произведения Достоевского и ради понимания которой и был им написан роман. По его глубокому убеждению, от проникновенного уяснения этой связи в реальной жизни во многом зависит судьба отдельной личности, целого народа, всего человечества. В противном случае, добавим, роман о нашем прошлом, который уже становится повествованием о нашем настоящем, может стать и произведением о нашем будущем.

3

Решающим побудительным толчком для создания «Бесов» послужило так называемое «нечаевское дело» – убийство слушателя Петровской земледельческой академии И. П. Иванова пятью членами тайного общества «Народная расправа» во главе с его руководителем С. Г. Нечаевым.

Программа нелегальной организации предусматривала подрыв государственной власти, христианской религии, нравственных устоев с целью осуществления анархо-революционных преобразований в России, для чего Нечаев создал несколько пятерок, состоявших преимущественно из студентов. Достижение поставленных задач предполагало неукоснительное повиновение руководителю и использование любых, самых безнравственных и разбойничьих средств, взаимного шпионства и кровавой мести, скрепляющей ее участников. В разработанном группой Нечаева «Катехизисе революционера» выражалось требование, чтобы революционер «задавил единой холодной страстью революционного дела» нормальные человеческие чувства, в том числе и чувство чести, ибо «наше дело – страшное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение». Воинствующим преобразователям предлагалось, чтобы «они рядом зверских поступков довели народ до неотвратимого бунта», для чего необходимо

соединиться с «диким разбойничьим миром, этим истинным и единственным революционером в России». Еще одно требование заключалось в постоянном использовании возможности неуклонной компрометации «множества высокопоставленных скотов или личностей», дабы сотворить из них «своих рабов и их руками мутить государство». Недовольство Иванова безграничным самовластием и иезуитскими методами Нечаева и побудило последнего в соответствии с «Катехизисом...» дать указание устранить возроптавшего студента.

Обстоятельства идеологического убийства, политические предпосылки и организационные принципы общества, особенности личности и деятельности его главы и составили фактологическую основу «Бесов». Вместе с тем газетные материалы и судебные протоколы, легендарные вымыслы и бытовые факты как бы слились с препарированными идеями книг и статей крайних левых радикалов Прудона, Бакунина, Ткачева, революционных демократов Белинского, Добролюбова, Чернышевского, Писарева, Герцена, Огарева, вульгарных материалистов Фохта, Бюхнера, Молешотта и претерпели существенную трансформацию в соответствии с многоплановым художественным замыслом.

Писателю было важно не только высветить до дна содержание и смысл актуального события, но и выявить его происхождение, определить питательную почву для такой идейной практики. Убийство студента в очередной раз воскресило в его сознании воспоминания молодости, когда он в кружке Петрашевского увлекался теориями утопического социализма, и, по собственному признанию, внутренне был готов на аналогичный поступок; «Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но нечаевцем, не ручаюсь, может, и мог бы... во дни моей юности».

Пытаясь разобраться, почему ему в ту пору было «так трудно убедиться наконец во лжи и неправде всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной», Достоевский углублялся в духовно-психологические и идейно-исторические корни текущих процессов, что с еще одной стороны объясняет его художественный замысел: «Я хотел поставить вопрос и сколько можно яснее, в форме романа дать на него ответ: каким образом в нашем переходном и удивительном современном обществе возможны — не Нечаев, а Нечаевы, и каким образом может случиться, что эти НЕЧАЕВЫ набирают себе под конец нечаевцев?»

Такая постановка вопроса, оказывалась тем более необходимой и значимой, что многие представители либеральной и народнической интеллигенции склонны были видеть в «нечаевском деле» лишь досадное недоразумение, как утверждал Н. К. Михайловский, «печальное, ошибочное и преступное исключение» в революционной среде. По его мнению, автор

романа сосредоточил свое внимание на «ничтожной горсти безумцев и негодяев», годной лишь для «третьестепенного эпизода».

Как бы возражая Михайловскому, писатель подчеркивал в истолковании своего произведения определенную и жесткую закономерность зарождения «нечаевщины» и ее возможного массового распространения: «Это – почти исторический этюд, которым я желал объяснить возможность в нашем странном обществе таких чудовищных явлений, как нечаевское преступление. Взгляд мой состоит в том, что эти явления не случайность, не единичны... Эти явления – прямое последствие вековой оторванности всего просвещения русского от родных и самобытных начал русской жизни. Даже самые талантливые представители нашего псевдоевропейского развития давным-давно уже пришли к убеждению о современной преступности для нас, русских, мечтать о своей самобытности... А между тем главнейшие проповедники нашей национальной несамобытности с ужасом и первые отвернулись бы от нечаевского дела. Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они прямые отцы Нечаева. Вот эту родственность и преемственность мысли, развившейся от отцов к детям, я хотел выразить в произведении моем».

Достоевский проводит резкую разграничительную линию между нигилистами и революционными демократами и западниками, которые не признали бы в террористической деятельности неожиданную эволюцию своих благородных идей и отреклись бы от нее, как в романе Верховенский-отец отрещивается от родного сына. Однако, по убеждению писателя, субъективное неприятие не отменяет не лежащей на поверхности объективной связи столь разных идейных течений. Чтобы правильно уяснить эту «невидимую» связь, следует еще раз обратиться к автобиографическому аспекту, весьма важному для целостного понимания произведения. Говоря о «великой мысли», которой он заболел еще в молодые годы, Достоевский вспоминал в «Дневнике писателя» в связи с читательской реакцией на «Бесов»: «Мы заражены были идеями тогдашнего теоретического социализма... Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей. Я уже в 46 году был посвящен во всю правду этого грядущего «обновленного мира» и во всю святость будущего коммунистического общества еще Белинским. Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во

имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству как к тормозу во всеобщем развитии, и проч. и проч. – все это были такие влияния, которых мы преодолеть не могли и которые захватывали, напротив, наши сердца и умы во имя какого-то великодушия. Во всяком случае тема казалась величавой и стоявшею далеко выше уровня тогдашних господствовавших понятий – а это-то и соблазняло. Те из нас, то есть не то что из одних петрашевцев, а вообще из всех тогда зараженных, но которые отвергли впоследствии весь этот мечтательный бред радикально, весь этот мрак и ужас, готовимый человечеству в виде обновления и воскресения его, – те из нас тогда еще не знали причин болезни своей, а потому и не могли еще с нею бороться».

Достоевский обнаруживает (и предупреждает об этом) существеннейший парадокс, когда величественные и великодушные, святые и нравственные «новые идеи» оборачиваются мраком и ужасом, хаосом и разрушением. Ставя диагноз столь радикального перерождения великодушных идей вплоть до своей прямой противоположности, он видел главную причину болезни в их онтологической неукорененности, смысловой незавершенности и мечтательной неисполнимости. По его выстраданным наблюдениям, в самой глубине души каждого человека живет (хотя и не всегда осознается) требование абсолютной разумности, с которым вступает в безотчетный конфликт ощущение бытийной ущербности и чувство реальной неосуществимости для любой конкретной личности декларируемых утопий. Роль унавоживающего материала для будущей гармонии невольно заставляет человека задумываться (с разной степенью отчетливости и осознанности) над тем, что «жизнь человечества в сущности такой же миг, как и его собственная, и что завтра же по достижении „гармонии“ (если только верить, что мечта эта достижима) человечество обратится в тот же нуль, как и он, силою косных законов природы, да еще после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты, – эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за все человечество и – по закону отражения идей – убивает в нем даже самую любовь к человечеству».

Закон таинственного отражения великодушных идей, превращения «друга человечества» в его «людоеда», Достоевский рассматривал непосредственно с законом их искажения, поскольку из поля зрения искателей справедливого общественного устройства ускользали и другие сверхрасудочные особенности человеческого существования, не поддающиеся строгому логическому вычислению. Внимание писателя к подобным особенностям позволяло определить еще одно важное явление, которое он в зависимости от контекста и степени снижения идейно-нравственного

содержания называл «лакейством мысли» или «волочением идеи по улице». Благородство и чистота помыслов всех тех, кто взыскует равенства и братства, могут искажаться уже одной только торопливостью в обобщениях, принятием гипотез за несокрушимые аксиомы, бездумным, не позволяющим себе должного анализ, воплощением гуманистических идей, сопровождающимся огульным отрицанием тысячелетних традиций, исторических ценностей и народных идеалов. Когда же эти идеи «попадают на улицу», то к ним примазываются «плуты, торгующие либерализмом», или интриганы, намеревающиеся грабить, но придающие своим намерениям «вид высшей справедливости». И в конце концов «смерды направления» доходят до убеждения, что «денежки лучше великодушия» и что «если нет ничего святого, то можно делать всякую пакость».

С точки зрения Достоевского, упование на достижение общечеловеческой гармонии «извне», с помощью насильственно «арифметического» урегулирования экономических отношений и равномерного перераспределения материальных благ заведомо обречено на неудачу, ибо не учитывает коренного внутреннего несовершенства человека и противоречивой глубины его свободы, изначально устремленной к расширению и возвышению своих прав, собственности, своеволия, которые будут осуществлены в извращенных формах.

По убеждению Достоевского, неизбежное соскальзывание, снижение, измельчание, замутнение «великодушных идей» объясняется их «короткостью», нравственной скудостью, невниманием к глубинным проблемам человеческой природы и свободы. С его точки зрения, все это и обуславливает ответственность беззаветных служителей утопического социализма и за непредвиденное ими перерождение их недодуманных до конца теорий, исторгших из себя вслед за «цивилизованными русскими», ранними и поздними западниками, самобытные начала религиозной народной жизни и ее главные святыни. Отрыв «русского культурного слоя» от «почвы» означал для писателя отказ от православия («кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую, и Бога») и соответственно от подлинного, неискаженного жизнеустроения, основанного на абсолютных смыслах и «длинных» идеях. Таким образом, нигилистическое беснование осознавалось им как заключительное звено в трагической цепи российской истории, в которой возвышение над народом и атеизация дворянской интеллигенции создавали благоприятные условия для смещения иерархии духовных ценностей, развития болезненной гордыни ума, вызревания безграничной веры в непогрешимость «короткой» науки. В результате рассудочные теории взыскующих общего блага благородных людей драматически приводят к неразличению добра и зла и тотальному

безумию, ярко изображенному в «Преступлении и наказании». Раскольнику снятся «какие-то новые трихнины», «духи, одаренные умом и волей» и вселившиеся в человеческие души: «Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшестввовали.

Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе... В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало...»

Картина сна Раскольникова своей образной рельефностью и пластической впечатляемостью словно предвещает неповторимую апокалиптическую атмосферу более позднего романа, постоянно ускользающую от окончательного аналитического расчленения и сгустившую на небольшом пространстве провинциального города перетекающие друг в друга токи одновременных идей и состояний человеческого сознания. «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века!» — так истолковывал Достоевский эпиграф произведения, связывая свой диагноз болезни страны с надеждой на ее исцеление.

4

Идейно-художественный замысел «Бесов» требовал такого изображения единичного события, чтобы в нем, как в микрокосме, отразились основные тенденции развития современного общества, раскрылись связи настоящего с прошлым и будущим, проявились едва уловимые переходы высокого в низкое, патетического в комическое, драматического в фарсовое.

Отсюда композиционно-стилистическая вязь романа, которая причудливо совмещает органически вкрапливающиеся друг в друга элементы памфлета и трагедии. В пересечении прекраснодушного гуманизма и духовного бессилия, возвышенных помыслов и «коротких» мыслей, искренней лжи и безотчетного сознания, наивной бестолковости и умышленной преступности нет «стыков», «швов», «противоречий»: трагедия естественно рождает памфлет, оборачивающийся новой трагедией.

Вместе с тем степень концентрации памфлетного и трагедийного начала и возможности их взаимообратимости зависит в произведении от онтологического уровня и содержательной глубины той или иной идеи, от масштаба личности, волевой напряженности, бескорыстной заинтересованности ее носителя. Нравственный релятивизм, разрушительная беспочвенность основных задач, очевидная утопичность уравнилельных проектов нигилистов предопределяли пародийно-фельетонную и карикатурно-гротесковую доминанту в их изображении. Гиперболизируя и пародируя новые веяния общественной жизни, Достоевский подчеркивал, что в его произведении нет реальных «прототипов или буквального воспроизведения нечаевской истории». Ему важно было создать тип псевдореволюционера («Собакевича нигилизма», по определению Герцена), который мог несколько не походить на реального Нечаева, но который должен вполне соответствовать совершенному злодейству. По собственному признанию писателя, он не опасался перевеса тенденциозности над художественностью, поскольку считал чрезвычайно необходимым как можно острее и ярче высказать все накопившееся в уме и сердце по «слишком горячей теме» и «самому важному современному вопросу».

В образе Петра Верховенского и его сообщников, в их мыслях и действиях концентрированно и выпукло проявляется истинный облик и реальные мотивы поведения мнимых борцов за справедливое переустройство общества. Деспотический догматизм, политическое честолюбие, уголовное мошенничество предводителя террористической «пятерки», чей хлестаковский энтузиазм постепенно осложняется зловещей демоничностью, являются, в представлении автора, следствием своеобразного развития посредственной и самолюбивой личности, лишенной в своем воспитании и образовании «высшего, основного», т. е. опоры на коренные духовные ценности, высокие нравственные идеалы, основополагающие народные традиции. Достоевский как бы показывает, каким бумерангом может обернуться и оборачивается нигилистическое стремление уничтожить те самые социальные формы и установления, через которые из века в век, от поколения к поколению передавались эти ценности, идеалы, традиции. Воинствующее безверие, отсутствие семейного очага и главного

занятия, поверхностное образование, незнание народа и его истории – эти и подобные им духовно-психологические предпосылки сформировали у младшего Верховенского, по словам автора, «ум без почвы и без связей – без нации и без необходимого дела», развращающе воздействовали на его душу. В результате Петр Верховенский оказался не в состоянии понимать, так сказать, благородные и «идеалистические» измерения жизни, но хорошо освоил своим «маленьким умом» технику «реалистического» использования слабостей человеческой натуры (сентиментальности, чиновничества, боязни собственного мнения и самобытного мышления) для достижения под покровом добрых намерений разрушительных и властолюбивых целей.

Люди являются для Петра Верховенского своеобразным «материалом, который надо организовать» для какого-то невнятного прогресса («вернее перескочить через канавку»). Один из персонажей характеризует его тайное желание как необходимость «сомкнуться и завести кучки с единственной целью всеобщего разрушения, под тем предлогом, что как мир ни лечи, все не вылечить, а срезав радикально сто миллионов голов и тем облегчив себя, можно вернее перескочить через канавку...»

Теоретическим служением человечеству, которое оборачивается на деле его духовным и физическим уничтожением и в основе которого лежит презрительное разделение людей на имеющих право «гениев» и бесправную «толпу», заняты в романе и «бесенята» наподобие Лямшина и Шигалева. Последний предлагает в виде конечного разрешения вопроса – разделение человечества на две неравные части. «Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятками. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать...»

Методический деспотизм Шигалева, напоминающий инквизиторскую логику в «Братьях Карамазовых», Лямшин хотел бы несколько преобразовать, чтобы ускорить конечное разрешение вопроса: «А я бы вместо рая... взял бы этих девять десятых человечества, если уж некуда с ними деваться, и взорвал их на воздух, а оставил бы только кучку людей образованных, которые и начали бы жить-поживать по-ученому...»

В магнитном поле воздействия «главного беса» находятся не только теоретики-идеологи «ученой» и «прогрессивной» жизни. «Мутное» влияние его принципа «всеобщего разрушения для добрых окончательных целей» (этот принцип относится Липутиным к Кириллову, но характеризует и Петра Верховенского) испытывают опасаящиеся отстать

от моды и прослыть ретроградными «либеральствующая» губернаторша Лембке и заигрывающий с молодежью писатель-западник Кармазинов, добрый и застенчивый, но одновременно беспощадно жестокий Эркель и разбойник Федька Каторжный, и юродствующий капитан Лебядкин, и исполненный «светлых надежд» Виргинский. Столь непохожих друг на друга персонажей объединяет духовная рыхлость и разной степени неотчетливость в понимании иерархии нравственных ценностей, различении добра и зла и соответственно в сознании истинных целей и средств безудержного нигилиста, раскинувшего сети сплетен и интриг, поджогов и убийств, скандалов и богохульств. Подлинные же его интересы наводят Степана Трофимовича на непростые обобщающие вопросы: «почему это все эти отчаянные социалисты и коммунисты в то же время и такие невероятные скряги, приобретатели, собственники, и даже так, что чем больше он социалист, чем дальше пошел, тем сильнее и собственник... почему это?»

Недоумения Верховенского-старшего, отца «главного беса» и воспитателя «инфернального» Ставрогина, отражают непонимание тех законов, по которым снижаются, изменяются и перерождаются исповедуемые им самим и неопределенные в своей реальной сущности абстрактно гуманистические идеи. «Вы представить не можете, – патетически провозглашает он, – какая грусть и злость охватывает всю вашу душу, когда великую идею, вами давно уже и свято чтимую, подхватят неумелые и вытащат к таким же дуракам, как и сами, на улицу, и вы вдруг встречаете ее уже на толкучем, неузнаваемую, в грязи, поставленную нелепо, углом, без пропорции, без гармонии, игрушкой у глупых ребят! Нет! В наше время было не так, и мы не к тому стремились. Нет, нет, совсем не к тому. Я не узнаю ничего... Наше время настанет опять и опять направит на твердый путь все шатающееся теперешнее. Иначе что же будет?..»

Сам Степан Трофимович наиболее ярко выражает в романе собирательные черты русских западников и типизирует особенности мировоззрения, умонастроения и психологического склада «либералов-идеалистов» 1840-х годов. Рассказчик отмечает, что он «некоторое время принадлежал к знаменитой плеяде иных прославленных деятелей нашего прошедшего поколения... его имя многими тогдашними торопившимися людьми приносилось чуть не наряду с именами Чаадаева, Белинского, Грановского и только что начинавшегося за границей Герцена».

Внешнему и внутреннему облику, мыслям, чувствам, желаниям Степана Трофимовича Верховенского свойственны, с одной стороны, возвышенность, благородство, «что-то вообще прекрасное», а с другой – какая-то невнятность, неочерченность, половинчатость. Он блестящий лектор, но

на отвлеченные от жизни исторические темы, автор поэмы «с оттенком высшего значения», ходившей, однако, лишь «между двумя любителями и у одного студента». Когда же поэму без его ведома напечатали за границей в одном из революционных сборников, он в испуге составил оправдательное письмо в Петербург, но «в таинственных изгибах своего сердца» был необыкновенно польщен проявленным «там» интересом к его творчеству. Верховенский-старший собирался обогатить науку и какими-то исследованиями, но благие намерения умного и даровитого ученого ушли, как говорится, в песок полунауки. Он бескорыстен и беспомощен, как ребенок, и одновременно склонен к игривому эстетизму и невольному позерству – постоянно стремился выставляться гонимым, играть «некоторую особую, и, так сказать, гражданскую роль».

Такое расплывчатое, теряющее свои границы, раздвоение («все-жизненная беспредметность и нетвердость во взглядах и в чувствах») соответствует неотчетливости и неконкретности содержания тех высоких задач, которые проповедует «учитель» представителям молодого поколения и которые слегка иронически характеризуются рассказчиком: «много музыки, испанские мотивы, мечты всечеловеческого обновления, идея вечной красоты, Сикстинская Мадонна, свет с прорезами тьмы...»

Вместе с тем из ауры этого идейно-социально-эстетического смешения вырисовываются отдельные контуры. Так, преклонение перед красотой и искусством как неким высоким состоянием человека, противопоставляемым им позитивизму и утилитаризму «детей», сочетается у Степана Трофимовича с мыслями о «вреде религии», о «бесполезности и комичности слова «отечество», о бесплодности русской культуры: «я и всех русских мужичков отдам в обмен за одну Рашель». Для Верховенского-отца, как и для капитана Лебядкина, заявлявшего, что Россия представляет собою «игру природы, а не ума», родная страна также «есть слишком великое недоразумение, чтобы нам его разрешить, без немцев и труда».

По замыслу Достоевского, непонимание России, ее исторических достижений и духовных ценностей, безусловное подражание западным традициям без анализа всех (не только положительных, но и отрицательных) вытекающих отсюда последствий создавали благоприятные условия как для заимствования «коротких» и туманных идей, так и для их последующего сниженного преобразования. И «отцы», и «дети», несмотря на очевидное взаимонепонимание и разрыв между поколениями, ощущают общую зыбкую почву, не только отталкиваются, но и притягиваются друг к другу. «Ученики» снисходительно относились к «высшему либерализму» Степана Трофимовича, т. е. «русской либеральной болтовне» «без всякой цели» и с жаром аплодировали «милому» и «умному» вздору. Со своей

стороны, «учитель» с подозрением внимал требованиям «новых людей» об уничтожении собственности, семьи, священства, но не мог не соблазниться их общим «прогрессивным» пафосом, благородной стойкостью их отдельных представителей. «Ясно было, – в очередной раз недоумевает Степан Трофимович, – что в этом сброде новых людей много мошенников, но несомненно было, что много и честных, весьма даже привлекательных лиц, несмотря на некоторые все-таки удивительные оттенки. Честные были гораздо непонятнее бесчестных и грубых; но неизвестно было, кто у кого в руках».

Эта глубочайшая проблема внешнего конфликта и внутренней родственности «честности» и «мошенничества», прекраснородного либерализма и человеконенавистнического деспотизма, формальной законности и нравственного беззакония, свободы и анархии, неосуществимой «мечты» и реального насилия была подмечена и Тютчевым, писавшим в связи с переворотом Наполеона III: «Он, конечно, *мошенник*, но подбитый *утопистом*, как и следует представителю революционного начала. И эта примесь дает ему такую огромную силу над современностью».

Таинственное воздействие «примеси», заставляющее, с одной стороны, к прекрасным лозунгам свободы, равенства и братства добавлять словечко «или смерть», а с другой – незаметно обращающее революционность в пошлость, с поразительной чуткостью ощущалось Достоевским и отражено в «Бесах» также в карикатурной музыкальной картинке под названием «Франко-прусская война». Она начиналась грозными словами «Марсельезы» «*gu'un sang impur abreuve nos sillions*» («пусть нечистая кровь оросит наши нивы»), к которым незаметно, издалека стали подбираться звуки мещанской песенки «*Mein lieber Augustin*» («Мой милый Августин»). Упоенная своим величием «Марсельеза» поначалу не замечает их, однако песенка становится все наглее и как-то неожиданно совпадает с тактами гимна. Попытки сбросить навязчивую мелодию оканчиваются неудачей, «и «Марсельеза» как-то вдруг ужасно глупеет: она уже не скрывает, что раздражена и обижена; это вопли негодования, это слезы и клятвы с распростертыми к провидению руками: «*Par un pouce de notre terrain, pas une pierre de nos forteresses*» («ни одной пяди нашей земли, ни одного камня наших крепостей!»). Но уже принуждена петь с «*Mein lieber Augustin*» в один такт. Ее звуки как-то глупейшим образом переходят в «*Augustin*», она склоняется, погасает. Изредка лишь, прорывом, послышится опять «*gu'un sang impur...*», но тотчас же преобидно перескочит в гаденький вальс. Она смиряется совершенно... Но тут уже свирепеет и «*Augustin*»: слышатся сиплые звуки, чувствуется безмерно выпитое пиво, бешенство самохвальства, требования миллиардов, тонких сигар, шампанского

и заложников; «Augustin» переходит в неистовый рев... Франко-прусская война оканчивается».

Эта «особенная штучка на фортепьяно», сочиненная Лямшиным и демонстрирующая «растворение» революционного гимна в бульварном мотиве, еще с одной стороны показывает все ту же болезненную и мучающую сознание Степана Трофимовича Верховенского закономерность. «Великие идеи» попадают на улицу, оказываются на толкучем рынке или игрушкой в руках негодяев именно в силу своей онтологической и нравственной неполноты, прекраснотушной отвлеченности от капитальных противоречий человеческой природы и истории. Бесхребетное и бесплодное марево «чего-то вообще прекрасного», «чего-то великодушного», неопределенных «высших оттенков» в конечном итоге начинает осознаваться Верховенским-отцом как честная правда или искренняя ложь, в атмосфере которой складывались судьбы всех его воспитанников (Ставрогин, Шатов, Даша, Лиза) и сквозь которую проглядывают корыстолюбивые слабости эгоистической природы. «Я никогда не говорил для истины, а только для себя, – признается он в конце романа. – Главное в том, что я сам себе верю, когда лгу. Всего труднее в жизни и не лгать... и... и собственной лжи не верить...». В противном случае отсутствие твердого духовно-нравственного стержня и укорененного в бытии идеала восполняется душевной неустойчивостью, способной становиться проводником хаоса в окружающем мире. Так, в финале литературной «кадрилли» Степан Трофимович «визжал без толку и без порядку, нарушая порядок и в зале».

Однако в конце романа ироническое освещение образа Верховенского старшего дополняется драматическими интонациями, когда он выходит в «последнее странствование», осознает трагическую оторванность своего поколения от народа и его духовных ценностей, стремится проникнуть в сокровенную суть Евангелия. В самой возможности такого «странствования» писатель видит залог подлинного возрождения своего героя, доверяет ему авторское истолкование эпитафии романа, вкладывает в его уста мысль апостольского послания о любви как могущественной силе и венце бытия.

Таким образом, Достоевский предполагает и такой выход из неопределенного великодушия «чистого и идеального» западничества «отцов», хотя в действительности «верховенство» оказалось на стороне тенденций «нечистого» нигилизма «детей». Кстати, сама фамилия героев несет в произведении определенную смысловую нагрузку. В записной тетради автор отмечает, что отец постоянно «пикируется с сыном верховенством».

Однако подобное развитие истории, сами дружественно-враждебные отношения «отцов» и «детей», разногласия и преемственность разных

поколений производны для Достоевского от более скрытого и менее поддающегося формулированию метафизического состояния безверия и расхристанности, которое в его время все более овладевало сердцами и умами людей. В одном из писем он подчеркивал, что хотя нечаевская история и ее обобщенно-памфлетное изображение находятся на переднем плане романа, все это тем не менее «только аксессуар и обстановка» поступков действительно главного героя.

В представлении писателя-сердцевода беснующийся нигилист, его «команда» и «болельщики» не только обретают питательную среду в недодуманных идеях и незаконченных теориях, но и находят себе поддержку и оправдание в глубинах драматического сознания так называемых «лишних», праздных, страдающих от отсутствия подлинного дела людей. Некое предельное, заостренное и полемическое выражение онегинско-печоринского типа личности, ее как бы персонофицированное резюме и являет собою образ Николая Ставрогина, по-настоящему «верховенствующего» в «Бесах» и признающего в одной из черновых записей к роману: «всех виноватее и всех хуже мы, баре, оторванные от почвы и потому мы, мы прежде всех должны переродиться, мы – главная гниль, на нас главное проклятие и из нас все произошло».

Главным губительным следствием разрыва высшего слоя общества с «почвой» и «землей» Достоевский считал потерю живых связей с традициями и преданиями, сохраняющими атмосферу непосредственной христианской веры. Образ Ставрогина как бы сгущает и обнажает духовно-психологические и идейно-поведенческие результаты той ситуации современного мира, в которой, если воспользоваться известными словами Ницше, «Бог умер». Сам он так формулирует свою коренную проблему: «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога». По словам Достоевского, Ставрогин предпринимает «страдальческие судорожные усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить. Рядом с нигилистами это явление серьезное. Клянусь, что оно существует в действительности. Это человек не верующий вере наших верующих и требующий веры полной совершенно иначе».

Отсутствие непосредственно-экзистенциальной вовлеченности Ставрогина в сферу непреходящих жизнеутверждающих ценностей иссушает его сердце и делает неспособным к искренней вере. Вместе с тем он прекрасно понимает, что без «полной веры» и соответственно абсолютного осмысления человеческое существование приобретает комический оттенок и теряет подлинную разумность. Поэтому Ставрогин пытается добыть веру «иначе», своим умом, рассудочным путем. Однако в контексте всепоглощающего рационалистического знания, позитивистской науки,

прагматического отношения к жизни «самодвижущийся нож разума» (И. Киреевский) уводит его от желанной цели, до самой основы рассекает душу и пожирает саму возможность органической и ненасильственной веры. Особое состояние главного героя подмечает в романе Кириллов: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует».

В результате Ставрогин оказался словно распятым (сама его фамилия происходит от греческого слова “stauro” – крест) между безмерной жадой абсолюта и столь же безмерной невозможностью его достижения. Отсюда его «вековечная, священная тоска» и байроническая пресыщенность, предельная расколотость сердца и ума, как бы симметричное, равновеликое тяготение к добру и злу, безысходная борьба «подвига» и «ужасных страстей», что и предопределило «поэмные», трагедийные измерения произведения.

Нравственная раздвоенность, «ненасытимая жажда контраста», привычка к «противучувствиям» превращают искания одаренной и бесстрашно волевой личности в череду вольных и невольных злодейств, в «насмешливую» и «угловую» жизнь. «Пробы» и «срывы» Ставрогина – и на этом автор ставит особый акцент – испытывают опять-таки давление рассудочного «ножа», носят скорее экспериментальный, нежели естественный характер, ни аргументами «за», ни доказательствами «против» не убеждают его в существовании Бога, а потому не вовлекают сердце в органическую область совести, покаяния и любви. Напротив, подобные эксперименты окончательно выхолащивают человеческие чувства, опустошают душу, делают Ставрогина похожим на «восковую фигуру» с «омертвелой маской» вместо лица. Крайняя раздвоенность и предельное равнодушие («ни холоден, ни горяч») захватывают и идейные увлечения главного героя, который поровну «распределяет» парадоксально сочетающиеся в нем устремления и метания, с одинаковой убежденностью и почти одновременно проповедует взаимоисключающие учения – православие Шатову и атеизм Кириллову. И тот и другой видят в Ставрогине идейного «отца», сполна претерпевают в судьбе неизгладимое влияние расколотого сознания «учителя».

Однако не только теоретики-мономаны, «съедаемые» собственной идеей, признают «верховенство» Ставрогина. Пальму первенства отдает ему и «главный бес». Подобно тому как Смердяков в «Братьях Карамазовых» возводил совершенное им отцеубийство к положению Ивана Карамазова («если Бога нет, все позволено»), так Петр Верховенский осознавал себя «обезьяной» и «секретарем» богоборца Ставрогина, который успел принять участие и в сочинении устава революционной организации. «Вы

предводитель, вы солнце, – уверяет его младший Верховенский, – а я ваш червяк... без вас я нуль, муха, идея в стклянке. Колумб без Америки». Хлестаковствующий террорист не без оснований метит Ставрогина на роль несущего знамя «начальника», Ивана-царевича, Стеньки Разина в планируемых на будущее террористических действиях, находя в нем выдающуюся личность и «необыкновенную способность к преступлению». С солнцем сравнивают центрального персонажа «Бесов» не только идейные «дети» и «обезьянствующие» подражатели, но и капитан Лебядкин, его «Фальстаф», в судьбе которого тот сыграл свою роль. Демоническое обаяние Ставрогина испытывают и многие второстепенные лица, особенно женщины, чья судьба ломается от его прикосновения.

Достоевский считал важным подчеркнуть главенство и «отцовство» в современном мире того состояния крайнего безверия, нравственной относительности и идейной бесхребетности, которое метафизически-обобщенно воплощает в романе Ставрогин и которое питает, поддерживает и распространяет малые и большие, внутренние и внешние войны, вносит дисгармонию и хаос в человеческие отношения.

Вместе с тем писатель был убежден, что сила черного солнца не беспредельна и зиждется в конечном счете на слабости. Юродивая Хромоножка, чья пронизательность основывается на опыте многовековой народной мудрости, называет Ставрогина самозванцем, Гришкой Отрепьевым, купчишкой, сам же он видит в себе порою вместо демона – «гаденького, золотушного бесенка с насморком». Петр Верховенский иногда находит в нем «изломанного барчонка с волчьим аппетитом», а Лиза Тушина – ущербность «безрукого и безногого».

«Великость» и «загадочность», титанизм и поиски «горнего» осложняются у главного героя «прозаическими» элементами, а в драматическую ткань его образа вплетаются пародийные нити. «Изящный Ноздрев» – так обозначается один из его ликов в авторском дневнике. Тем не менее личностная выстраданность, философская значимость, историческая весомость обусловили «поэмную» доминанту этого образа. Писатель признавался, что взял его не только из окружающей действительности, но и из собственного сердца, поскольку его вера прошла через горнило жесточайших сомнений и отрицаний. В отличие от своего создателя, Ставрогин, однако, оказался органически неспособным преодолеть трагическую раздвоенность и обрести хоть сколь-нибудь заполняющую пустоту души «полноту веры». В результате безысходный финал, символический смысл которого достаточно емко выразил Вяч. Иванов: «Изменник перед Христом, он неверен и Сатане... Он изменяет революции, изменяет и России (символы: переход в чужеземное подданство

и в особенности отречение от своей жены, Хромоножки). Всем и всему изменяет он, и вешается, как Иуда, не добравшись до своей демонической берлоги в угрюмом горном ущелье».

Глубинное смысловое значение внутреннего развития образа Ставрогина Достоевский как бы проиллюстрирует через несколько лет после завершения романа рассуждениями «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя». Вывод, вытекавший из них, заключался в том, что без веры в бессмертие души и вечную жизнь бытие личности, нации, всего человечества становится неестественным, невыносимым, невыносимым: «только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своей бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря смысла жизни (ощущаемая хотя бы в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство».

Воплощенный в образе Ставрогина духовно-психологический и историко-метафизический вывод писателя как бы разбавлялся и смешивался с особенностями тех или иных жизненных проявлений, социальных сфер, характерологических типов и ложился в основу всеобщего беспорядка умов, царящего в его произведении.

Причудливое переплетение драматических, лирических, иронических, пародийных нитей, ткущих неповторимый облик главных героев романа, отражается и в его общей атмосфере непредсказуемого скрещения основных сюжетных узлов и побочных эпизодов, религиозно-философских диалогов и уголовных преступлений, любовных историй и политических скандалов. «Вихрь сошедшихся обстоятельств» несет с собою мутную стихию «всеобщего сбивчивого цинизма», раздражения и озлобленности, слухов и интриг, убийств и самоубийств, шантажа и насилия, кощунства и беснования, разврата и распада. «Точно с корней соскочили, точно пол из-под ног у всех выскользнул», — отмечает рассказчик.

В водоворот нигилистического безумия попадают люди самых разных возрастов, профессий, социальных групп. Их общую характеристику дает Петр Верховенский, оглашающий заговорщикам свои расчеты: «Слушайте, я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их Богом и над колыбелью, уже наш. Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущение, наши. Присяжные, оправдывающие преступников сплошь, наши. Прокурор, трепещущий в суде, что он недостаточно либерален, наш, наш. Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают!»

Разряд «наших» готов пополниться и «дрянейшими людишками», которые, по наблюдению рассказчика, получают вдруг перевес в «смутное время колебания и перехода» неизвестно куда и громко критикуют «все священное». К таковым относятся «хохотуны, заезжие путешественники, поэты с направлением из столицы, поэты взамен направления и таланта в поддевках и смазных сапогах, майоры и полковники, смеющиеся над бессмысленностью своего звания и за лишний рубль готовые тотчас же снять свою шпагу и улизнуть в писаря на железную дорогу; генералы, перебежавшие в адвокаты; развитые посредники, развивающиеся купчики, бесчисленные семинаристы, женщины, изображающие собою женский вопрос...»

Вместе с тем Достоевский показывает, что «пожар в умах» пленяет вслед за «дрянейшими людишками» не только всякую «сволочь» и «буфетных личностей». Он с глубоким сожалением обнаруживает, что во времена потрясений и перемен, сомнений и отрицаний, скептицизма и шатости в основополагающих убеждениях и идеалах в чудовищные общественные злодеяния волекаются и простодушные, чистые сердцем люди. «Вот в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный и мерзкий поступок, не будучи вовсе иногда мерзавцем!.. В возможности считать себя, и иногда почти в самом деле быть, немерзавцем, делая явную и бесспорную мерзость, – вот в чем наша современная беда!»

Писатель считал, что причины поступков современного человека с его раздвоившейся и нервной природой бесконечно сложнее и разнообразнее, нежели их рационалистические и утилитарные объяснения. Даже в душе «самого смиренного и семейного титулярного советника», констатирует рассказчик в «Бесах», таятся разрушительные инстинкты, о которых можно судить по особенной веселости, испытываемой при виде огня на пожаре. «Вообще в каждом несчастье ближнего, – отмечает он в другом месте, есть всегда нечто веселящее посторонний глаз – и даже кто бы вы ни были». Автор представляет в романе многообразные типы придавленного до желчи благородного самолюбия, заносчивой гордости, полураспущенных юношей, «людей из бумажки», «лакеев мысли», возвышенных циников, безропотных исполнителей, бессильных путаников, «дряхлах проповедников мертвечины и тухлятины» – типы, в основе поведения которых нет бытийного фундамента и высшей руководящей идеи, а господствуют изменяющиеся обстоятельства и иррациональные случайности. Так, в натуре Лизы Тушиной, по словам хроникера, было много прекрасных стремлений и самых справедливых начинаний, но все в ней «как бы вечно искало своего уровня и не находило его, все было в хаосе, в волнении, в беспокойстве». А «маленький фанатик» Эркель

был «такой дурачок, у которого только главного толку не было в голове, царя в голове; но маленького подчиненного толку у него было довольно, даже до хитрости».

Отсутствие коренного духовно-нравственного стержня и подлинно великого начала жизни обуславливают, по логике автора, формирование неполного, незаконченного, недосиженного человека, способного на неоднозначные действия. Отсюда особая недосказанность в изображении тех или иных персонажей, в мотивации их душевных движений. Например, Кириллов характеризуется как «отрывистый», а Шатов (сама его фамилия говорит о духовной неустойчивости) – как «шершавый» человек У Липутина же слабость, нетерпеливость, вредность, завистливость могут поочередно или все вместе определять его поведение.

Поэтому в романе так много «срывающихся», «визжащих», нарочито противоречащих людей. Тот же Шатов, сорвавшийся из нигилизма в другую крайность, без особого успеха пытается уверовать в Бога. Кириллов, «корчащийся» под идеей Человекобога, заканчивает жизнь самоубийством. Липутин же, «большой либерал и в городе слывший атеистом», всю семью держал «в страхе Божиим и взаперти». В племени «корчащихся» от отсутствия вечных святынь и непоколебимых ценностей оказываются развитые дворяне и провинциальные обыватели, прогрессисты и консерваторы, правительственные администраторы и военные чины. Перед такой общностью социальные и идейные разграничения отступают на задний план и не мешают немислимым, казалось бы, сочетаниям и альянсам. Так, губернаторша Лембке входила в число «тех именно консерваторов, которые не прочь связаться с нигилистами, чтоб произвести бурду».

Однако во всей этой «бурде» хаотического кружения «потерявших нитку» людей есть для автора своя закономерность, отразившаяся в поведении «кусающегося» подпоручика, который выбросил из квартиры иконы, разложил «в виде трех налоев» сочинения Фохта, Бюхнера и Молешотта и зажигал перед каждым из них церковные свечи. По всему произведению разлита атмосфера снижения духовного и возвышения материального, подмены веры в Бога верой в позитивные законы науки. «Необходимо лишь необходимое - – вот девиз земного шара отселе», – провозглашает Петр Верховенский. В ответ на бессвязные мысли Шатова о рождении нового человека в мир как о таинстве жизни Виргинская возражает: «просто дальнейшее развитие организма, и ничего тут нет, никакой тайны...»

Разоблачением таинственного значения и высшего смысла жизни в романе заняты многие «бесы» и «бесенята». Так, Лямшин запускает мышью в оклад иконы и с помощью семинариста подсовывает продавщице Евангелия соблазнительные фотографии, студенты считают, что «предрассудок

о Боге произошел от грома и молнии», а капитан Лебядкин распространяет прокламации с воззванием запирать церкви и «уничтожать Бога». Призывы «расстрелять Бога» и «предать навеки мщению церкви, браки и семейство» находят свой отклик в военной среде. Посетив пехотный полк, Петр Верховенский с удовлетворением отмечает: «Об атеизме говорили и уж, разумеется, Бога раскассировали. Рады, визжат. Кстати, Шатов уверяет, что если в России бунт начинать, то чтобы непременно начать с атеизма. Может, и правда...»

«Новые идеи» же, призванные заменить «растрелянного» Бога и связанные с ним духовные ценности, покоятся на принципах пользы, естествознания, борьбы за существование, «равенства, зависти и... пищеварения». К «положительным наукам» апеллируют в произведении почти все нигилисты, находя в них аргументацию для своих бесчинств, в том числе и для убийства Шатова.

Для Достоевского не было никакого парадокса в том, что в отсутствии твердых нравственных оснований «польза», «наука», «прогресс» чреваты «распадом», «безумием», «апокалипсисом», запечатленным в сне Раскольникова и разлитым в художественной атмосфере «Бесов». Он был глубоко убежден, что «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что, «начав возводить свою „вавилонскую башню“ без всякой религии, человек кончит антропофагией».

Данная истина была для Достоевского абсолютно бесспорной, как и та мысль, что без совершенных личностей не может быть и совершенного общества, что для братства необходимы братья и что с «недоделанными» людьми не осуществляются никакие «великодушные идеи». На сто верст кругом, удручается рассказчик в романе, не было никого похожего хотя бы с виду на будущего члена «всемирно-общечеловеческой социальной республики и гармонии». А Верховенский-отец в очередном недоумении спрашивает сына: «Да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь?»

Вопрос Степана Трофимовича автор рассматривал как основную проблему, от решения которой зависит будущее России и всего человечества и которая по-своему ставится в эпилоге. Серия больших и малых катастроф в последней части произведения завершается холодно-рассудочным самоубийством Ставрогина, как бы свертывающим художественную перспективу романа в безнадежный апокалиптический круг. Однако образ «большой дороги», на которую выходит старший Верховенский, покидая обезумевший провинциальный город и плененный «бесами» мир», словно обещает исцеление от тяжелой болезни грядущим поколениям, если они вернуться из «отцовских» тупиков воинствующего атеизма, самодовольных

теорий, мечтательных утопий, недодуманных подражаний, насильственных перемен на главный «дедовский» путь единения на основе высших духовно-нравственных ценностей. «Весь закон бытия человеческого, — утверждает пред самой смертью Степан Трофимович, оставивший в сторону „либеральную болтовню“, — лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим (т. е. Богом. — Б. Т.). Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает».

Достоевский полагал, что без подлинной (а не придуманной) «великой нравственной мысли» невозможны нормальное развитие, гармоничный ум и жизнеспособность личности, общества, государства, поскольку именно в ней человек постигает «всю разумную цель свою на земле», осознает в себе «лик человеческий» и обретает нерушимый смысл той или иной деятельности. Один из второстепенных персонажей, играющих огромную роль в поэтике «Бесов» и преломляющих их стержневую проблематику, замечает: «Если Бога нет, то какой же я после этого капитан». По убеждению писателя, только полное и непосредственное воцарение в душе абсолютного идеала стирает в ней низменные «идеалы» и идолы, отклоняет натуру от эгоистического своеволия и рождает в ней подлинную любовь к ближнему. По его логике, величайшая любовь, являющаяся главной движущей силой идеала и как бы венчающим синонимом совершенного развития в личности Христа, есть одновременно и величайшее самостеснение, жертва, путь к настоящему просвещению.

По мнению Достоевского, смысл истинного просвещения выражен в самом корне этого понятия, есть «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум, подсказывающий ему дорогу жизни». Идеал, великое, высшее — эти слова и понятия наиболее близки миросозерцанию писателя. Только они, не раз подчеркивал он, определяют человеческое в человеке и по-настоящему объединяют людей. Потому-то писателя так тревожило время, полное, по его словам, самых невыясненных идеалов и самых неразрешимых желаний. Еще более его беспокоило пренебрежительное отношение некоторой части современников к этим понятиям как ко «вздору» и «стишкам». «Об идеалах бредят одни фантазеры, — представлял он мнение подобных людей, — а с грязнотой-то и лучше».

Но именно в потере вековых идеалов, великих мыслей, в отсутствии высшего сознания, высшего развития, высшего смысла, высших целей жизни, в исчезновении «высших типов» вокруг Достоевский видел корни и главную причину духовных болезней своего века. «Почему же

мы дрянь?» – спрашивал он и отвечал: «Великого нет ничего». И не образованием, не внешней культурностью и светским лоском, не научно-техническими достижениями, а лишь «возбуждением высших интересов» можно перестроить глубинную структуру эгоистического мышления. «Да тем-то и сильна великая нравственная мысль, тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется она не немедленной пользой, а стремится их будущее к целям вековым, к радости абсолютной».

По представлению писателя, выбор пути всего человечества связан с духовным благоустройством, увеличением света и любви в душе отдельной личности. Ведь линия, разделяющая добро и зло, проходит, по его словам, «не за морем где-нибудь», «не в вещах», «не вне тебя», а через все человеческие сердца, через каждое сердце. Творческий опыт «Бесов» учит везде и во всем искать нравственный центр, шкалу ценностей, которые руководят помыслами и действиями людей, определять, на какие, темные или светлые, стороны человеческой души опираются разные явления жизни. Говоря о своем произведении и драматических исканиях современной молодежи, Достоевский подчеркивал: «Жертвовать собою и всем для правды – вот национальная черта поколения. Благослови его Бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман».

ОТЦЫ И ДЕТИ В РОМАНЕ «ПОДРОСТОК»

В романе «Подросток» Достоевский показывает разложение родовых, семейных и общественных связей в капитализирующейся России, дает свою версию взаимоотношений «отцов» и «детей» и как бы подспудно полемизирует с Л. Н. Толстым, противопоставляя традиционным семействам Иртеньевых, Ростовых, Волконских «случайное семейство» Версилова. «Я уже давно, — отмечал он, — поставил себе идеалом написать роман о русских теперешних детях, ну и, конечно, о теперешних их отцах, в теперешнем их взаимном соотношении <...> Пока я написал лишь «Подростка» — эту первую пробу моей мысли. Но тут дитя уже вышло из детства и появилось лишь неготовым человеком, робко и дерзко желающим поскорее ступить свой первый шаг в жизни. Я взял душу безгрешную, но уже загаженную страшною возможностью разврата, раннею ненавистью за ничтожность и «случайность» свою и тою широкостью, с которою еще целомудренная душа уже допускает сознательно порок в свои мысли, уже лелеет в сердце своем, любит им еще в стыдливых, но уже дерзких и бурных мечтах своих...»

Неготовность или, как часто выражался писатель, недоделанность целомудренной в своей основе, но уже испорченной общей жизненной атмосферой души Подростка, ищущего справедливости на неправедных путях, и становится предметом художественного анализа писателя. В образе Аркадия Долгорукого, как и в образе Родиона Раскольникова, рельефно воплощена пульсация «темной основы нашей природы», в границах которой направленность воли, особенности характера и своеобразие навязчивой «идеи» соотносятся друг с другом в неразрывном целостном единстве. В подготовительных материалах к произведению автор подчеркивал: «ОЧЕНЬ ВАЖНОЕ. Подросток во весь роман не покидает своей идеи о Ротшильде окончательно. Эта *idea fixe* есть его *выход из всего*, из всех вопросов и затруднений. Она основана на чувстве гордости, формирующейся в идее уединения <...> Во всем романе вести так, чтобы придать этой идее значение *в романе главнейшее*». Затруднения, униженность и оскорбленность юноши обострили в нем гордость, которая сизмальства впиталась в его переживания: «С самых первых мечтаний моих, то есть чуть ли не с самого детства, я иначе не мог вообразить себя как на первом месте, всегда и во всех оборотах жизни».

Когда же воображаемое не совпадает с действительностью, уязвленное самолюбие заставляет Подростка отъединяться от тех, кто как-либо превосходит его. Вообще он не любит людей, общение с которыми становится

для него тяжелым занятием чуть ли не с двенадцатилетнего возраста и от которых он все больше замыкается, как черепаха, «в свою скорлупу», уходит в свой угол, погружается в свою идею. «Мне нельзя жить с людьми», признается он, «вся цель моей жизни – уединение». Но, живя в «скорлупе», «углу», «идее», Аркадий Долгорукий, как и Раскольников, не может полностью отъединиться от людей, поскольку он связан с ними своей эгоистической гордостью, стремлением к первенству и господству над ними.

В условиях новых общественных отношений наиболее подходящим средством для одновременного уединения и возвышения служило богатство. «Богатство, – отмечал Достоевский в записной книжке, – усиление личности, механическое и духовное удовлетворение, стало быть, отъединение личности от целого». Потому именно богатые люди, особенно процветавшие в Америке, пленили воображение Подростка, когда он по ночам мечтал об уединенном могуществе. «К себе, к себе! – восклицает он в разговоре с Крафтом. – Все порвать и уйти к себе! <...> В Америку! К себе, к одному себе! Вот в чем вся „моя идея“...»

Свойственное «темной основе нашей природы» и выражающееся в разных формах эгоцентрического сознания «к себе» ассоциируется в уме Подростка с фигурой Ротшильда, ибо, став подобным ему, думает он, «я уже тем самым разом выхожу из общества». Он считал, что такой выход из общества может позволить ему взять верховную власть над ним: «... я жаждал могущества всю мою жизнь...» Пример ничем не ограниченного своеволия, тайного ощущения силы, способной с высоты денежного могущества править миром, Аркадий Долгорукий находит в образе пушкинского «скупого рыцаря». Этот образ отражает и важную для Достоевского предельную закономерность в сфере эгоистической гордости: чем выше Я, тем ниже все остальное, которое необходимо духовно оскотить или физически уничтожить (поскольку без соответствующего приниженного фона подобное самовозвышение не удостоверяет себя и не замечается окружающими) и тем самым потерять и в себе собственно человеческие черты. «Скупой рыцарь» и сравнивает себя с демоном, которому «все послушно», он же – ничему. Тайное мечтание непослушного демона находит высшее наслаждение в том, что он может принизить и поработить как раз противоположное его духу – добродетель, вольный гений, музы и т. п. Сердечные грезы настраивают Подростка на такое же наслаждение: «Мне нравилось ужасно представлять себе существо, именно бесталанное и срединное, стоящее перед миром и говорящее ему с улыбкой: вы Галилеи и Коперники, Карлы Великие и Наполеоны, вы Пушкины и Шекспир, вы фельдмаршалы и гофмаршалы, а вот я – бездарность и незаконность, и все-таки выше вас, потому что вы сами этому подчинились».

Следует заметить, что ротшильдовская идея на первый взгляд неожиданно, но, по сути, закономерно перекликается с шигалевской идеей в «Бесах», в реализации которой предполагалось всякого гения потушить еще в младенчестве, привести всех к «одному знаменателю» и полному «равенству» и которую Петр Верховенский оценивает следующим образом: «Шигалев гениальный человек! У него хорошо в тетради <...> Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалываются глаза, Шекспир побивается камнями – вот шигалевщина!..» Примечательно, что в обоих случаях, несмотря на разницу в «капиталистической» и «социалистической» логике, наблюдается своеобразная «игра на понижение», проистекающая из «темной основы нашей природы», завистливое устремление того, кто был «ничем», стать «всеми». «В том-то и „идея“ моя, в том-то и сила ее, что деньги – это единственный путь, который приводит на *первое место даже* ничтожество», – так характеризует Аркадий Долгорукий еще одну сторону своего выбора.

Если для достижения могущества, насыщения гордости и удовлетворения эгоистического сознания через наполеоновскую идею требовался хотя и безнравственный, но все-таки талант, необходимы были определенные достоинства и доблести, то ротшильдовская идея обеспечивала статус необыкновенного человека, говоря словами героя «Преступления и наказания», самой обыкновенной «вши», которая с миллионом в кармане может, по замечанию Достоевского, делать все, что угодно. Писатель особо выделил в подготовительных материалах к роману привлекательность для молодого человека этого свойства его «идеи»: «Его, главное, утешает в его системе наживы – бесталанность ее. Именно то, что не нужно гения, ума, образования, а в результате все-таки – первый человек, царь всем и каждому и может *отомстить* всем обидчикам».

В «Подростке» встречается своеобразное рассуждение владельца ссудной кассы Стебелькова о перемене ролей в обновляющемся обществе: «Я второй человек. Есть первый человек и есть второй человек. Первый человек сделает, а второй человек возьмет. Значит, второй человек выходит первый человек, а первый человек – второй человек <...> Была во Франции революция, и всех казнили. Пришел Наполеон и все взял. Революция – это первый человек, а Наполеон – второй человек. А вышло, что Наполеон стал первый человек, а революция стала второй человек. Так или не так?» Продолжая аналогию Стебелькова, можно сказать, что развитие истории делало наполеонов вторыми, а Ротшильдов – первыми людьми.

В черновиках Достоевский характеризует «идею Ротшильда» как новое явление и «неожиданное следствие нигилизма» в обществе без «оснований» и «преданий», теряющем религиозные убеждения и нравственные

устои. При воцарявшемся «беспорядке» (этим словом первоначально обозначалось название романа) «игра на понижение» становилась естественным соблазном для «вторых», стремившихся стать «первыми» с помощью извращающей силы денег (ср. выстраданное мнение Гани Иволгина в «Идиоте»: «Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают»). Общее поветрие захватывает и Подростка, противоречиво и парадоксально сочетаясь в его юношеской душе с жаждой высшего порядка и духовного благообразия. Автор подчеркивает, что он «ищет *руководящую нить поведения, добра и зла*, чего нет в нашем обществе, этого жаждет он, ищет чутьем, и в этом цель романа». В этих поисках Аркадий сталкивается с самыми разными проявлениями «беспорядка» в семейных и социальных отношениях, попадает в водоворот неожиданных и катастрофических происшествий и переносит тяжелые нравственные испытания, в результате которых его «идея» теряет над ним свою притягательную власть, но «руководящая нить» так и не обретается, хоть на путь познания добра и зла он уже вступил. Горький опыт мятежных страстей, «стыда и позора», вовлеченность в личную драму отца заставляют молодого человека задумываться над тайной обнаруженного раздвоения, когда все делается во имя любви, великодушия, чести, а заканчивается безобразием, нахальством и бесчестьем.

Достоевский и в «Подростке» раскрывает одну из своих главных мыслей, что ростки зла, будучи незаметными, неосмысленными и неуничтоженными, способны к подспудному органическому росту и своеобразному смешению в человеческих душах с добрыми побуждениями, что приводит к бесхребетной раздвоенности поведения.

Характеризируя собственное поведение, Келлер в «Идиоте» заявляет: «... и слова, и дела, и ложь, и правда – все у меня вместе и совершенно искренне». Сочетаются совершенно искренне несовместимые по духу слова и дела у Раскольникова, Ивана Карамазова, Степана Трофимовича Верховенского и у многих других персонажей писателя, в том числе и у Аркадия Долгорукого. Обнаруживая в себе «душу паука» и одновременную устремленность к высшей красоте, последний так и останавливается перед загадкой человеческой способности «лелеять высочайший идеал рядом с величайшей подлостью»: «жажда благообразия была в высшей мере и уж, конечно, так, но каким образом она могла сочетаться с другими, уж Бог знает какими жаждями – это для меня тайна».

Совсем другой комплекс идей связан с образом отца Подростка, Версилова, который тем не менее также демонстрирует на свой лад онтологическую расколотость внерелигиозного гуманистического сознания, подчеркнутую в эпилоге романа: «это дворянин древнейшего рода

и в то же время парижский коммунары. Он истинный поэт и любит Россию, но зато отрицает ее вполне. Он без всякой религии, но готов почти умереть за что-то неопределенное, чего и назвать не умеет, но во что страстно верует, по примеру множества русских европейских цивилизаторов петербургского периода русской истории».

Версиров пытается оформить «что-то неопределенное» в идеи абстрактной любви ко всему человечеству, высших достижений культуры, «живой жизни», «золотого века». Однако все эти идеи оказываются «нечистыми», т. е. несовершенными и недостаточными для преодоления «темной основы нашей природы», гордости, эгоизма, любостяжания... Достоевский так характеризует представителя на его глазах уходящего и изменяющегося дворянского сословия: «У него высокий идеал красоты; вериги для его достижения легко достаются, ибо идеал – смирение, а все смирение основано на гордости <...> Самые позорные и ужасные воспоминания для него – *ничто* и не тяготят раскаянием, потому что есть «своя идея», т. е. идеал. Идеал нечистый. Самообожание. Люди для него мыши».

Подобно Ставрогину в «Идиоте», отец Подростка безвозвратно потерял непосредственную связь с «почвой», питающей «чистый идеал» и взращивающей экзистенциальную вовлеченность в атмосферу христианской веры. Рационалистическая гордыня мешает ему переступить «предпоследнюю верхнюю ступень до совершеннейшей веры», и все попытки преодолеть ее приводят его к однозначному выводу: «Друзья мои, я очень люблю Бога, но я к этому не способен». Как и Ставрогин, Версиров отдает себе ясный отчет в том, что без любви к Богу и ближнему, без веры в бессмертие души всякая «великая мысль», любовь к дальнему и всему человечеству обесцениваются и обесмысливаются, оказываются непростительной иллюзией, а в реальной действительности и каждодневном поведении не препятствуют проявлениям «закона Я», «темной основы нашей природы», чему ярким примером является он сам. Теоретическое добро и нравственные императивы подрываются в его сознании убежденностью, что человек органически не способен любить ближнего своего: «Тут какая-то ошибка в словах с самого начала, и „любовь к человечеству“ надо понимать лишь к тому человечеству, которое ты же сам и создал в душе своей (другими словами, себя самого создал и к себе самому любовь) и которого, поэтому, никогда и не будет на самом деле». В сниженно-материалистическом воззрении на людей как на «вшей», «мышей», «тварей дрожащих» он сближается с Раскольниковым и убеждает сына: «Люди по природе своей низки и любят любить из страха; не поддавайся на такую любовь и не переставай презирать. Где-то в Коране Аллах повелевает пророку взирать на „строптивых“, как на мышей, делать им добро и проходить мимо немножко гордо, но верно».

Противоречие между «великой мыслью» и непосредственным жизненным чувством лежит в основе крайней раздвоенности внутреннего мира Версилова, способного «чувствовать преудобнейшим образом два противоположных чувства в одно и то же время». Отсюда его двойная любовь (к матери Подростка и к Екатерине Николаевне Ахмаковой) и двойная жизнь, которая превращается в иждивенчество и игру, едва не заканчивается убийством и самоубийством и как бы символически обобщается состоянием одержимости и раскалыванием иконы надвое.

В образе Версилова автор показывает, как старшее поколение со всеми выработанными формами дворянской культуры, но в отрыве от национальной «почвы» и христианского идеала не может оставаться на должной духовной высоте и «удержать красоты за собою». Более того, «теперь уже не сор прирастает к высшему слою людей, а напротив, от красивого типа отрываются, с веселою торопливостью, куски и комки и сбиваются в одну кучу с бес-порядкующими и завидующими. И далеко не единственный случай, что самые отцы и родоначальники бывших культурных семейств смеются уже над тем, во что, может быть, хотели бы верить их дети. Мало того, с увлечением не скрывают от детей свою личную радость о внезапном праве на бесчестье, которое они вдруг из чего-то вывели целую массой... И поверим, что истинных либералов, истинных великодушных друзей человечества у нас вовсе не так много, как это нам вдруг показалось».

По мысли Достоевского, лишенная прочного религиозно-нравственного фундамента культура «отцов» при определенном стечении обстоятельств «срывается с корней», перерождается и вырождается и тем самым прокладывает русло для нигилизма «детей» в его разных вариантах, в том числе и в «идее Ротшильда». В качестве корректива к атеистической «великой мысли» и «европейскому цивилизаторству» Версилова автор романа выводит образ странника Макара Ивановича Долгорукого, который внутренне возвышается над «беспорядком» современного общества и конкретно воплощает духовное «благообразие», утраченное дворянским сословием и взыскуемое Подростком. Сам Версиров открывает в качестве особой черты его характера «ту почтительность, которая необходима для высшего равенства, мало того, без которой, по-моему, не достигнешь и первенства. Тут именно, через отсутствие малейшей заносчивости, достигается высшая порядочность и является человек, уважающий себя несомненно и именно в своем положении, каково бы оно там ни было и какова бы ни досталась ему судьба. Эта способность уважать себя именно в своем положении чрезвычайно редка на свете, по крайней мере, столь же редка, как и истинное собственное достоинство».

В логике Достоевского основой подобного самоуважения и достоинства, проявляющегося в облике, характере, жестах, поступках этого персонажа, воплощающего в себе еще один идейный комплекс романа, является «стояние пред Богом». Макар Иванович обладает полнотой сердечной убежденности в том, что «жить без Бога – одна лишь мука», бесплодная для преображения и утоления высших запросов души деятельность. «Ибо читают и толкуют весь свой век, насытившись сладости книжной, а сами все в недоумении пребывают и ничего разрешить не могут. Иной весь раскидался, а самого себя перестал замечать. Иной паче камне ожесточен, а в сердце его бродят мечты <...> Иной из книг выбрал одни лишь цветочки, да и то по своему мнению; сам же суетлив и в нем предрешения нет <...> Иной все науки прошел – и все тоска. И мыслю так, что чем больше ума прибывает, тем больше и скуки. Да и то взять: учат с тех пор, как мир стоит, а чему же они научили доброму, чтобы мир был самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище? И еще скажу: благообразия не имеют, даже не хотят сего; все погибли, и только каждый хвалит свою гибель, а обратиться к единой истине не помыслит».

Идолопоклонникам науки, прогресса, «золотой кучи» или утопических мечтаний Макар Иванович противопоставляет «единую истину», которая одна способна просветить «темную основу нашей природы» и в свободном приятии Божественной основы и тайны мира избавить человека от онтологической бессмыслицы и экзистенциальной тоски. Руководимый этой истиной «странник» преодолел неизбежную для эмансипированного сознания мучительную раздвоенность, справился с мощными эгоистическими силами «натуры», обрел подлинное смирение, спокойствие духа и «веселие сердца», выработал мудрость «главного ума», которая при отсутствии внешних знаний позволяет верно оценивать происходящее, не терять чувства меры в суждениях о людях и событиях, оказывать благотворное нравственное влияние на окружающих.

«Твердое в жизни» – так называет эту мудрость Подросток, которая становится для него столь же притягательной, как «великая мыль» Версилова, и так же способствует ослаблению «идеи Ротшильда». В эмоциональном порыве Аркадий признается Макару Ивановичу: «Я вам рад. Я, может быть, вас давно ожидал. Я их никого не люблю: у них нет благообразия... Я за ними не пойду, я не знаю, куда я пойду, я с вами пойду...» Однако автор оставляет открытым вопрос о том, куда в конечном итоге «пойдет» выходец из «случайного семейства», расставаясь с ним как бы на перепутье, на развилке трех дорог. Проблемы, поставленные в «Подростке», найдут свое углубленное религиозно-философское осмысление и в последнем романе писателя.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ЗАВЕЩАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО В «БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ»

«Братья Карамазовы» увенчивают знаменитое «пятикнижие» Достоевского, собирая воедино фундаментальные проблемы предшествующих четырех романов. Преступление и наказание при господстве полуагрессивного атеизма, бескрылого материализма, утилитарной морали и антропологической самонадеянности, иссыхание в подобных условиях почвы для произрастания «положительно прекрасной» личности, все более представляющейся рассудочному сознанию «юродивой» и «идиотской», закономерное «бесовское» искажение прекрасного либерализма и социалистической утопии, противоречивые взаимоотношения отцов и детей, ускоренное распространение «случайных семейств» и беспутное воспитание юного поколения в «век пороков и железных дорог» и торжества «ротшильдовской идеи» — все эти глобальные вопросы по-своему освещены и в последнем произведении писателя.

В художественном завещании Достоевского также нашли частичное отражение отдельные темы и мотивы двух его основополагающих замыслов. В цикле романов под названием «Атеизм» и «Житие великого грешника» он намеревался изобразить «падение» и «восстановление» человеческой души, раскрыть ее сокровенные чаяния и движения в непосредственной связи с новейшими веяниями отечественной и мировой истории, с одной стороны, и в свете коренных жизненных закономерностей, главных религиозных и культурных традиций, неизбывной борьбы добра и зла, веры и безверия в сердцах людей — с другой.

Свойственная писателю глубинная аналитическая методология отличает и его завершающий роман. В основу фабулы положены история молодого офицера Дмитрия Ильинского, с которым автор познакомился еще в Омском остроге и который был несправедливо осужден на двадцатилетнюю каторгу за мнимое отцеубийство и чужое преступление. Вместе с тем идейно-художественный план «Братьев Карамазовых» требовал такого изображения единичной судьбы, чтобы в ней преломились характерные явления, принципиальные оттенки «живой жизни», ее главные и подспудные причинно-следственные связи, господствующая атмосфера.

Литературная деятельность Достоевского была сопряжена с «тоской по текущему», иначе говоря, с пристальным интересом к нарождающимся идеалам, ценностям и поступкам людей в изменяющемся мире, с неуклонным стремлением как можно более полно и точно понять, что их объединяет или разъединяет, что ими движет, что стоит у них за душой.

Выход такой «тоске» он находил в «Дневнике писателя», который сыграл особую роль в создании «Братьев Карамазовых» и на страницах которого автор обсуждал духовные и исторические судьбы православия и католичества, России и Европы, вопросы внешней и внутренней политики, земельной собственности и промышленной торговли, научных открытий и юридических нововведений. Перед читателем «Дневника...» открывается широчайшая панорама пореформенной России, где причудливо совместились «жизнь разлагающаяся» и «жизнь вновь складывающаяся» и «все вверх дном на тысячу лет».

Отраженная в «Дневнике писателя» и в «Братьях Карамазовых» социальная действительность, в рамках которой происходит действие романа, предполагала своеобразное художественное воплощение, когда в богатом многообразии значительных и мелких фактов времени проявляются их внутреннее единство, психологические корни, нравственная суть и раскрываются связи настоящего с прошлым и будущим. Отсюда особая многосоставность романа, где, на первый взгляд, обыкновенное уголовное происшествие и любовное соперничество в канве детективного сюжета вписываются в более общую картину духовно-мировоззренческих и социально-психологических связей современного общества, которые, в свою очередь, соотносятся с вечными законами бытия и глубокими философско-историческими обобщениями. Отсюда и его неповторимый идейно-стилистический ритм, разрезающий бурное описание смятенных сцен «надрывов» и «катастроф» периодами умудренного осмысления универсального положения человека на земле. В результате художественное произведение становится повествованием не только о перипетиях семейства Карамазовых, но и о судьбах страны («совокупите все эти 4 характера, – подчеркивал автор, – и вы получите, хоть уменьшенное в 1000-ю долю, изображение нашей современной действительности, нашей современной интеллигентной России») и даже всего человечества, которые всецело зависят от высоты или низости, от качественного содержания душевной жизни составляющих их единиц.

Движение общества во времени своеобразно материализует изначальные свойства сущностных психологических сил человека, создающих, так сказать, по своему специфическому образу и подобию институты и учреждения, каноны и правила социального общежития. И по тому, что наблюдается в одной человеческой душе, можно судить о том, что происходит во всем обществе.

В корни природы человека, подспудно, но мощно питающие плоды его истории, в нервные узлы, а не периферийные окончания, в скрытые причины, а не очевидные следствия образования определенных

господствующих идей или людских объединений, бытовых зависимостей или интимных союзов направлен проницательный ум писателя и в «Братьях Карамазовых». Глубинное исследование тесной пульсирующей взаимосвязи между законами человеческого духа и законами общественного организма и позволяло ему быть пророком, предвосхищать объективную, независимую от субъективных представлений и индивидуального произвола всевозможных идеологов, новаторов и реформаторов, логику развития событий, предсказывать за многие десятилетия конечные результаты до времени отчетливо не различаемых подводных течений жизни, предупреждать о будущих тупиках мировой истории, обусловленных уплощением и оскудением человеческой души.

1

Размышляя над «тайной человека» и творимой им истории, Достоевский полагал, что от ясно осознаваемого или смутно ощущаемого ответа на основной вопрос о собственной природе («божественной» или «животной»), с разной степенью отчетливости и вменяемости живущий в глубине души каждого человека, зависит общее направление и конкретный рисунок жизни людей. «Многое на земле от нас сокрыто, — замечает старец Зосима, выражая мысли автора, — но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных... Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее».

По убеждению Достоевского, совершенно свободная и органически укорененная вера в Бога удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную, потребность человека в обретении не теряемого со смертью смысла жизни, естественно укрепляет духовные начала и утверждает высшую нравственную норму бытия. В свете вечности, безусловных ценностей и неколебимой разумности и обретается человеческое в человеке, который тогда не довольствуется собственной греховной природой и стремится к ее преображению. Хотя абсолютный идеал и не совпадает с текущей действительностью, но сила и глубина нравственного запроса в нем, его очищающая корыстолюбие и препятствующая развитию людских пороков духовная красота и удерживают эту действительность от окончательного падения.

Забывая Бога и отрываясь от своих мистических корней, человек, заключает Достоевский, утрачивает высшую нравственную норму бытия, истинное достоинство и свободу, теряет способность постоянного различения добра и зла и становится «больным», ибо безысходно блуждает в поисках иллюзорного бессмертия и подлинно разумного оправдания жизни. К тому же неудовлетворенная потребность в бессмертии своеобразно компенсируется в идее человекобога, власти над природой и другими людьми, обманчивость которой лишь растравляет семена бытийной досады, озлобленности и ненависти.

Таким образом, писатель констатирует фундаментальный парадокс, согласно которому удаление от «неба» и «миров иных» приводит к ослаблению связей с землей, к исчезновению по-настоящему разумной цели существования на ней, к невозможности истинного, преображающего и облагораживающего душу творчества. Если нет Бога и высшего смысла, то их место занимают смерть и нигилизм, а личность предает самое себя, лишается бесконечного содержания, опустошается в своих относительных устремлениях и безуспешной погоне за «счастьем», в желании урвать все от жизненного мгновения. Тогда и происходят всевозможные подмены и мистификации, когда политический, идеологический или экономический человек погребает под собою человека духовного в сетях завистливой конкуренции и тайной вражды. Так, «новый человек» Ракитин, либерал и прогрессист, настойчиво советует Дмитрию Карамазову ради блага людей хлопотать не о всяких там философиях и возвышенных материях, не о Боге и душе, а о правах человека и понижении цен на говядину, не понимая, что без «неба» и оживления, оздоровления высших духовных свойств личности, без осуществления его глубинных метафизических запросов права человека рано или поздно (дело лишь в сроках) превращаются в бесправие, а «говядина» может и вовсе исчезнуть.

Ни Дмитрий Карамазов, ни его братья не могут последовать совету Ракитина, ибо в их сердцах и умах живет настоятельная потребность полного осмысления собственной человечности и осознания своего пребывания в мире. Все они заняты разрешением коренных вопросов о первопричинах и конечных целях бытия, отношении к которым составляет основу разных вариантов идейного выбора и жизненного поведения и которые автор романа как бы нарочито переводит из зачастую невыговариваемой иррациональной сферы в область активного и напряженного диалога. «Какое веруеши, али вовсе не веруеши» – вот главное, что интересует Алексея Карамазова в брате Иване. Когда они ближе знакомятся в трактире «Столичный город», Иван Карамазов рассуждает об отличительной черте «русских мальчиков», которые, сойдясь на минутку в подобном заведении, начинают толковать

не иначе как о вековых проблемах: «есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца». Сам Иван и является глубокомысленным «мальчиком», которому не нужны миллионы, а надобно разрешить мысль об источниках добродетели и порока и который страдает от «рациональной тоски», от невозможности «оправдать Бога» при наличии царящего в мире зла. В отличие от Ивана, «мальчик» Алеша проникается убеждением в существование Бога и бессмертие души и решает для себя: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю». Точно так же, если бы он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)». Главные, основные, коренные мысли овладевают и сознанием Дмитрия Карамазова, который, ощущая невидимое участие в жизни людей мистических сил и говоря о красоте как об одной из мучительных загадок бытия, подчеркивает: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей». Когда Митя видит во сне холодную и слякотную ноябрьскую степь, черные погорелые избы, худых баб с испытанными лицами, плачущее дите, он задает, казалось бы, риторический «социальный вопрос»: «почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дите, почему голая степь, почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?» Однако из самой постановки и интонации подобного вопрошания, перекликающегося с общей романной атмосферой, становится ясно, что речь идет не о поверхностных причинах социального плана, не о бедности и богатстве, имущественном или природном неравенстве, сословном расслоении, а о поиске постоянных первооснов зла, питающих его проявления во всяких исторических условиях и в любом обществе. Среди вопросов, затрагивающих начала и концы человеческого бытия, Дмитрия особенно терзает самый главный: «А меня Бог мучит. Одно только это и мучит. А что как его нет? Что, если прав Ракитин, что это идея искусственная в человечестве? Тогда, если его нет, то человек шеф земли, мироздания. Великолепно! Только как он будет добродетелен без Бога-то? Вопрос! Я все про это. Ибо кого же он будет тогда любить, человек-то? Кому благодарен-то будет, кому гимн-то воспоеет? Ракитин смеется. Ракитин говорит, что можно любить человечество и без Бога».

Проблема существования Бога и посмертной судьбы человека, от очевидного или подспудного решения которой зависят оценка и восприятие фактической реальности, по-своему занимает и отца братьев Карамазовых, иронически интересующегося, есть ли в аду потолок и крючья для грешников. Она не безразлична и для второстепенных персонажей, например, Коли Красоткина, чей искренний мальчишеский нигилизм соотносится с незрелым увлечением социализмом, или для госпожи Хохлаковой, ищущей ясного ответа на вопрос: заканчивается ли жизнь лопухом на могиле?

Достоевский показывает в своем романе, что от ответа на этот вопрос (независимо от степени его осознанности) зависит и принципиально разная жизненная тяга и экзистенциальная аура, в свете которой рождаются соответствующие поступки и действия людей. С верой в Бога и бессмертие души напрямую связано то изначальное доверие и благоговейное приятие бытия, которых с неодинаковым успехом ищут его герои. Своеобразное умиление, светлую «радость, без которой нельзя миру стоять и быть», порою с надеждой находит в себе Дмитрий Карамазов. Подобные чувства испытывает умирающий брат старца Зосимы, призывающий людей любить друг друга и благословлять жизнь. Целование земли и всепрощающий, жизнеприемлющий восторг, описанные в главе «Кана Галилейская», укрепляют душу Алеши Карамазова, ощутившего в ней «что-то твердое и незыблемое, как этот небесный свод». По Достоевскому, вера в Бога и бессмертие души, утверждающая высшее происхождение и назначение человека, определяет и «высший порядок» в его душе, то есть твердость нравственных критериев, безошибочность различения добра и зла и соответственно спасительную как для отдельной личности, так и для всего человечества возможность приоритета духовных целей над политическими, идеологическими и экономическими, освобождение положительных энергий добра и света, движение к возвышению и одухотворению жизни.

И напротив. Если нет Бога и бессмертия души, если жизнь заканчивается «химией», элементарным разложением тела, тогда подрывается любовь и доверие к ней, теряется всякий смысл происходящего на земле, тогда все безразлично и все позволено. Эти сгущенные теоретические выводы, вложенные автором в уста атеиста Ивана Карамазова и практически подхваченные лакеем Смердяковым, в как бы разбавленном водой повседневности виде составляют невидимую основу того жизненного и исторического поля, в котором свойственное душе искание абсолютного смысла восполняется увеличением собственных прав, власти, собственности, материального преизбытка и в котором вместо положительных

сил добра и света действуют, как уже отмечалось, отрицательные силы своекорыстия. Снижение, искажение, уничтожение «идеи о Боге» ради торжества «шефа земли» означало для автора «Братьев Карамазовых» постепенное самоуничтожение атеистического гуманизма, ибо построение нового порядка без религии и Христа зиждется на старых принципах ветхого человека и желаний его греховной воли.

Раскрытие законов и следствий подспудно-коренных желаний человека, зарождающихся в таинственных глубинах свободной воли и питающих различные типы проявления эгоистического сознания, становится важной темой «Братьев Карамазовых». В представлении автора, гордо-завистливо-ущемленное эгоцентрическое начало есть существенное духовно-психологическое свойство, которое эластично входит в живую конкретность бытия, бессознательно-органически сказывается в складе восприятия и установках личности, незаметно лепит ее мысли и действия и тем оказывается «дальней» причиной многообразных недоумений в человеческих взаимоотношениях, не всегда заметной на поверхности ближайших и зачастую второстепенных зависимостей и связей.

Исследование таких духовно-психологических свойств Достоевский считал крайне важным для изучения человеческой природы, хотя они-то как раз, подобно кровообращению, и ускользают от рассудочно-эмпирических замеров, что по-своему свидетельствует о высокой степени их жизненного значения. Говоря об этих свойствах, один из персонажей «Братьев Карамазовых» замечает: «Да и многие из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь».

Горделиво-уязвленное самолюбие и соединенные с ним «чувства» и «движения» заставляют многих героев романа отпадать от традиционно-ценностной, социальной, семейной целостности и самоутверждаться в отрыве от них: у каждого из Карамазовых, пишет А. А. Ухтомский, своя отдельность и замкнутость – что ни человек, то свой особый мир, свои претензии – «оттого и свое особое несчастье, свой особый грех, нарушающий способность жить с людьми!»

Сказанное о Карамазовых относится и к большой группе второстепенных персонажей, чей самодовлеющий мир, сотканный из присущих им претензий и грехов, натывается по ходу жизни на иные такие же миры и вступает с ними в напряженно-недружественные отношения непонимания и несогласия, соперничества и вражды. Причем чем больше грех и выше претензия, тем слабее способность жить с людьми и настоятельнее потребность господствовать над ними в самых разных формах (от мелкого тиранства до прямого или замаскированного диктаторства), лишая их ценностной самостоятельности и значимого равноправия

и превращая в материал и средство для самоутверждения. Прогрессирующее самовозвеличивание индивидуума неизбежно требует умаления прав окружающих, их «фонового» принижения, без чего его амбиции не могут найти почвы и удостоверения собственной исключительности. Окончательное же торжество противопоставленного Богу человекобога предполагает и избавление от «мешающих» данному положению вещей «иных миров» и слитых с ними нравственных ценностей, что означает и самоуничтожение, потерю личности, духовную смерть.

Такова, по Достоевскому, предельная логика, определяющая в гораздо менее концентрированном виде чувства и движения эгоистического сознания в обезбоженном мире. «Всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, – заключает в романе „таинственный посетитель“, – хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство...» И убийство, мог бы добавить автор, убийство, являющееся важнейшим смысловым элементом всех его крупных произведений, в том числе и «Братьев Карамазовых».

Физическое убийство Федора Павловича Смердяковым становится средоточием развития фактической канвы романа, своеобразной событийной кульминацией, которая через многочисленные связи и опосредования сближает и сталкивает разноплановые интересы и характеры, оказывается вполне закономерным результатом взаимодействия определенных идей и состояний сознания, подготавливается царящими умонастроениями, всякого рода духовными убийствами и самоубийствами. Оценивая общую атмосферу времени, отраженную в «Братьях Карамазовых», Достоевский писал: «Прежний мир, прежний порядок – очень худой, но все же порядок – отошел безвозвратно. И странное дело: мрачные нравственные стороны прежнего порядка – эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество – не только не отошли с уничтожением крепостного быта, но как бы усилились, развились и умножились, тогда как из хороших нравственных сторон прежнего быта, которые все же были, почти ничего не осталось».

Создававшиеся условия оказались благоприятными для развития науки, усложнения и утончения вещественной стороны существования, роста хитрых и властолюбивых деловых людей с их безоглядным и бессмысленным по большому счету практицизмом. В такой атмосфере принижения высшего и духовного и выпячивания низшего и материального, которая не искореняет, а, наоборот, подпитывает преступные намерения, Достоевский выделял в «Братьях Карамазовых», как и в других романах, незаменимую роль денег. «Богатство, – отмечал он в записной

книжке, – усиление личности, механическое и духовное удовлетворение, стало быть отъединение личности от целого». Именно механическое усиление собственной личности с помощью денег, умение их выколачивать и скапливать любыми средствами необходимо Карамазову-отцу для порабощения женской красоты и наслаждения «клубничкой». Заключение в подобной «механике» несправедливая сила создает обстановку скрытого потворства злу, не останавливает, а подстегивает преступные желания, захватывает сознание вольных или невольных участников и свидетелей разыгравшейся в Скотопригоньевске драмы. К деньгам равнодушны Иван Карамазов (несмотря на все бескорыстие его мысли) и Смердяков, теоретик и исполнитель убийства, а также свидетели, дающие на процессе неадекватные показания.

Атмосфера снижения духовного и возвышения материального, формирующая необходимую для преступления корыстно-эгоистическую среду, создается в «Братьях Карамазовых» и через подмену веры в Бога верой в позитивные законы науки, согласно которым идеальное измерение человеческого бытия, его высшие ценности, свобода воли и личностное начало «упразднились» и сводились к явлениям биологического порядка. Особенно резкое неприятие вызывало у Достоевского объяснение преступления, обусловленного не только социальным неравенством, но и свободным выбором человеком зла, физиологическими причинами или зависимостью от среды, что снимало с виновного всякую ответственность за содеянное и как бы отменяло сознание греха. Судейские попытки примитивного, «естественного» истолкования злой воли подозреваемого в убийстве отца Дмитрия Карамазова с помощью «болезненных нервов» и «горячки» с едкой иронией обрисованы им в романе.

Сам Дмитрий не может примириться с «бернардами», то есть с учеными-позитивистами, переносящими частные выводы «евклидова разума» в естествознании и вульгарном материализме на явления и процессы в духовной и нравственной сфере. Он никак не может согласиться с тем, что человек мыслит, страдает и любит не потому, что есть образ и подобие Божие и обладает душой, а потому, как втолковывает Ракитин, что «хвостики» нервных окончаний дрожат вследствие реакции на внешний мир. Ему «Бога жалко», ибо «химия», то есть материалистическое мировоззрение, делающее нелогичными и производными от обстоятельств понятия совести и греха, благородства и великодушия, работает на дьявола и способствует вседозволенности: «умному человеку все позволено, если не попадетя». Зачем стыдиться, чего бояться, кого любить, как сказал бы герой «Записок из подполья», если ты животное, пусть и усовершенствованное, если тымышь, пусть и усиленно сознающая.

По убеждению Достоевского, подобная «игра на понижение» вела человека к потере подлинной духовной независимости и нравственному оскудению, делая собственный корыстный интерес основой существования индивида и усиливая отчуждение людей. «Если сказать человеку, – писал он, – что нет великодушия, а есть стихийная борьба за существование (эгоизм) – то это значит отнимать у человека личность и свободу». В новых научных теориях, подчеркивал писатель, нет любви, а потому основанные на них отношения не изменяют лика мира сего: «Никогда люди никакой наукой и никакой выгодой не сумеют безобидно разделить в собственности своей и в правах своих, будет для каждого мало. И все будут роптать, завидовать и истреблять друг друга».

Вообще разрушение бескорыстного лада и снижение высокого строя души через постоянное отвлечение внимания от религиозных, эстетических, поэтических измерений бытия и сосредоточенность на требованиях так называемого эгоизма и здравого смысла, замкнутость в рассудочно-торгашеских низинах жизни и податливость плотскому давлению природы играют существенную роль в создании той криминогенной атмосферы, в которой рождаются и оправдываются дурные намерения и подлые поступки. Неслучайно, что фактический убийца, талантливый повар Смердяков постоянно апеллирует к здравому смыслу, который упрощает его душу и мысль, заставляет отождествлять просвещение с добротным платьем, чистыми манишками и вылощенными сапогами, казуистически критиковать геройские подвиги и христианские чудеса, отрицать литературу («Вечера на хуторе близ Диканьки» Гоголя про неправду написаны), стихи (кто же в рифму говорит), историю (наводит скуку).

Сокращенный мировоззренческий горизонт и душевно-духовный обзор, который ограничивает бесконечное жизненное поле областью самодостаточного наслаждения, корыстной выгоды, эгоистической гордости, как бы фатально предопределяет и судьбу самой жертвы, главы семейства Карамазовых, так направляют «свободную» волю и выстраивают линию его поведения, что она притягивает к себе отрицательные энергии. Характеризуя ценностные ориентиры Федора Павловича, прокурор подчеркивает: «духовная сторона вся похерена, а жажда жизни чрезвычайная». Отец согласен с убеждением сына Ивана, что Бога и бессмертия души нет, и стало быть, и не может быть никаких оснований для добродетели, а потому «все нравственные правила старика – после меня хоть потоп». Вместе с тем религиозно не преображенная и не просветленная высшим смыслом «земляная карамазовская сила» ищет необходимую точку опоры, благодаря которой жизнь приобрела бы хоть какой-то смысл и не превратилась в цепь бессвязных действий. Плотское наслаждение

становится для Федора Павловича тем единственным камнем, на котором он хотел бы стоять до конца своих дней. Из этого основания и произрастают его ведущие мысли, чувства и поступки, поиск и обслуживание все новых содомских утех, а также характерные «экономические» оттенки его общественной активности, выражающейся в стремлении обдeldывать делишки для удовлетворения своекорыстных интересов, наращивать капитал и строить кабаки.

Такая ценностно-психологическая доминанта подсознательно враждебна всему, что ей препятствует и выводит за пределы нигилистического эгоизма. Помехой становятся родительские и супружеские обязанности, и Федор Павлович отправляет детей на воспитание к чужим людям, изживает память о похороненной жене. Мешающим для человека плоти оказывается и то, что указывает на благородные, не имеющие математической пользы и выгоды стороны жизни, что напоминает о долге и служении отечеству. Карамазов-старший ненавидит Россию и желал бы «упразднить мистику» на русской земле.

Нравственная неполнота и нереализованность духовных начал человеческой природы при одновременном господстве ее естественных сил искажают целостную личность Федора Павловича, извращают его сознание, превращая, по определению сына Алеши, в исковерканного человека, в шута, мстящего окружающим за собственные же пакости. Таким образом, гедонизм и эгоизм возводят мощные крепостные стены злобного непонимания между людьми, усиливают их недружественность, неуклонно ведут к губельным конфликтам.

О нигилистических силах недохотворенного и непретраженного эроса рассуждает в романе Ракитин, говоря о животном сладострастии человека: «влюбится человек в какую-нибудь красоту, в тело женское, или даже только в часть одну тела женского... то и отдаст за нее собственных детей, продаст отца и мать, Россию и отечество; будучи честен, пойдет и украдет, будучи кроток – зарежет, будучи верен – изменит». С ним соглашается даже Алексей Карамазов, отчасти ощущающий в себе потенциальную карамазовщину, вообще свойственную в разной степени, хотя и не всегда проявляемую, всякому человеку. Его брат Иван полагает, что в богооставленном и бессмысленном мире и не на чем больше стоять, как на сладострастии, и папенька, пусть и свинья, мыслит все же правильно и логично.

Но особенно остро ощущает в себе «неистовую, необделанную» карамазовщину более непосредственный и менее идеологизированный Дмитрий. В противоположность отцу, он крайне болезненно переживает «сладострастие насекомых», притягательные демонические бури содомской красоты,

ибо им не утрачены представления об «идеале Мадонны», о высшем облике и предназначении человека. Однако, говоря его собственными словами, временный перевес плотских страстей превращает горячую и честную личность в кровожадного тарантула и загоняет ее на поле жизни, «засиженное мухами, то есть всякою низостью».

Достоевский показывает в своем романе, как непросветленные силы природы сливаются и сцепляются в человеке с коренными движениями его греховной воли, вращающейся вокруг эгоистических притязаний и обостряющей экзистенциальную озлобленность при их неудовлетворенности, стремящейся к власти над ближним и соответственно к умалению его личности. Тяга эгоистического сознания к унижающему господству проникает даже в любовь, ставя ее в зависимость от властно-тиранического обладания. Любовь-злость, любовь-месть, любовь-тиранство, любовь-ненависть – подобные метаморфозы самого высокого и альтруистического чувства, обращающие его в прямую противоположность, весьма характерны для героев Достоевского. «Полюбить свою обиду» – эти его слова относятся и ко многим персонажам «Братьев Карамазовых», чье воспаленное самолюбие невольно заставляет их вписывать внутреннюю жизнь других в круг своих комплексов, подчинять ее «своей претензии» и тем самым усиливать враждебное непонимание между ними. Так, Катерина Ивановна привязалась к Мите Карамазову «любовью истерической и надорванною, из уязвленной гордости, и эта любовь походила не на любовь, а на мщение». Подобное развитие интимных отношений с необратимостью ведет к катастрофе, неизбежной как при победе гордости, умаляющей и унижающей личность побежденного, так и при ее поражении, еще более распаляющем обиду. «Я ведь со злобы всех вас мучила», – признается Груша Дмитрию, чья сокровенная жизнь поначалу была закрыта от нее, но становится все доступнее по мере выхода из области раздраженного эгоизма, угасания злобы и свертывания «своей претензии».

Сам Дмитрий Карамазов любил не Катерину Ивановну, а себя в ней, хотел отомстить ей за то, что он «такой молодец, а она не чувствует». Эгоистическое вожделие безжалостного паука заставляет его пренебрегать и душевными терзаниями Груши, как бы сокращать ее целостную личность до «инфернальных изгибов» (одновременно пробуждая в нем и противоестественное желание «сократить» до небытия и родного отца). Но, освобождаясь от замкнутости в собственных интересах после глубокого внутреннего переворота и соответственно переставая видеть в окружающем лишь точку приложения своей страсти, Митя и в любви к Груше ощутил просветление, ослабление инстинкта обладания, «становился доверчив и благороден, даже сам презирал себя за дурные чувства. Но

это значило только, что в любви его к этой женщине заключалось нечто гораздо высшее, чем он сам предполагал, а не одна лишь страстность, не один лишь „изгиб тела“, о котором он говорил Алеше».

Проникая в любовь, гордость и эгоизм, выступающие в самых разных обличьях, даже в форме самой любви, изнутри разлагают это наиболее человеческое в человеке чувство. И в основе абстрактной любви ко всему человечеству, противоположной, казалось бы, конкретной чувственной страсти (в действительности она абстрактна, поскольку вождление превращает человека в вещь, лишенную своеобразия личностно-духовных качеств), Достоевский находит все то же «искажение в свой интерес», неизбежное вследствие отсутствия в ней предметной содержательности и нравственной определенности.

Важнейшим духовно-психологическим результатом «самолюбивой» любви ко всему человечеству всякого рода его спасителей, реформаторов или просто прекраснодушных гуманистов писатель видел в пренебрежении к рядом живущим людям, к ближнему своему. Так, Миусов, взявший на воспитание Митю из книжной устремленности к общечеловеческим ценностям, совсем забыл о нем во время многолетнего пребывания в Париже. А госпожа Хохлакова обнаруживает в себе охлаждение мечтательно-страстной общечеловеческой любви при одной только мысли о возможной неблагодарности людей. «Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить!»

Один из персонажей как бы подытоживает эту принципиальную для целостного понимания «Братьев Карамазовых» тему абстрактной любви к людям: «Чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь, как отдельных лиц. В мечтах я нередко, говорит, доходил до страстных помыслов о служении человечеству... а между тем я двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта. Чуть он близко от меня, и вот уже его личность давит мое самолюбие и стесняет мою свободу. В одни сутки я могу даже лучшего человека возненавидеть: одного за то, что он долго ест за обедом, другого за то, что у него насморк и он беспрерывно сморкается. Я, говорит, становлюсь врагом людей чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавидел людей в частности, тем пламеннее становилась моя любовь к человечеству вообще».

Достоевский постоянно напоминал, в том числе и в последнем романе, что «любовь к дальнему» есть на самом деле извращенная форма самолюбия, подсознательно требующего, чтобы «ближний», говоря словами

Ивана Карамазова, проверенными на его собственном опыте, спрятался, не показывая своего лица, уничтожился как личность. «Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних... Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда, издали, но вблизи почти никогда».

Экзистенциальная неспособность абстрактного гуманиста Ивана Карамазова перенести центр реального внимания и практического действия к конкретному другому, равноправному «ты» создает драматическую раздвоенность в искреннем стремлении к бескомпромиссному познанию истины, тот ад в его душе, который, по определению старца Зосимы, есть мука духовная от невозможности любить. Проницательный старец воспринимает его как человека, жаждущего «горняя мудрствовать и горних искати», чье сердце точит неразрешенная мысль о цели мироздания и смысле людского страдания. Вместе с тем прокурор на суде вносит дополнительные оттенки и заключает, что этот представитель семейства Карамазовых «есть один из современных молодых людей с блестящим образованием, с умом довольно сильным, уже ни во что, однако, не верующим, многое, слишком уже многое в жизни отвергшим и похерившим, точь-в-точь как и родитель его».

Подобно Ставрогину в «Бесах», Иван прекрасно осознает, что без веры в Бога и соответственно абсолютного осмысления человеческое существование теряет подлинную разумность и приобретает комический оттенок. Однако в контексте господства позитивистского мировосприятия, рационалистического знания, прагматического отношения к жизни сила его «евклидова ума» становится своеобразным обоюдоострым мечом, отсекающим от мистических корней, от духовного веселия и высшей радости присутствия «миров иных», за две секунды которой он, по собственным словам, отдал бы квадриллион квадриллионов и которую испытал Алеша в главе «Кана Галилейская».

Всецелая опора на «евклидов ум» и земную логику в решении главных, онтологических вопросов едва не приводит одного из главных героев романа к потере рассудка и мучительному раздвоению личности. Черт, воплощающий «самые гадкие и глупые» мысли Ивана, демонстрирует, как «горнее» мудрствование без прочного духовного фундамента веры способно незаметно соскальзывать в увековечиваемую пошлость и подспудное богоборчество. Считая себя настоящим гуманистом, единственным человеком, который любит истину и хочет добра, черт, подобно Карамазову-отцу и Смердякову, хотел бы «упразднить мистику», «разрушить в человечестве идею о Боге» и тем самым совершить искомый человеческий переворот. Тогда-то и начнется распад прежнего мировоззрения,

развалятся традиционные христианские правила и наступят милые его сердцу времена. Внебожественное, «человеческое, слишком человеческое», лишенное величия, глубоких нравственных оснований и перспектив бытие выступает в полубредовых видениях Ивана, как главнейшая дьяволова ипостась. Наблюдая за Вознесением Христа, черт намеревался крикнуть «Осанна!», но ему помешал здравый смысл – «самое несчастное свойство моей природы». Всякие там «миры иные», сам Бог и сатана, иронизирует он, есть «только одна моя эманация, последовательное развитие моего Я, существующего довременно и единолично». Он любит «земной реализм», «геометрию», «формулы» и «газеты», помогающие выполнять его задачи и «вызывать происшествия», без которых жизнь могла бы превратиться в «один бесконечный молебен». По его убеждению, отвратить от молебна, от абсолютных ценностей, от императивов совести, от твердого различения добра и зла способны и заурядность, рутина, казенный формализм мирского и религиозного быта. Являясь потертым джентльменом, приживальщиком, белоручкой-помещиком, имеющим «вид порядочности при весьма слабых карманных средствах», черт хотел бы перевоплотиться еще и в семипудовую купчиху, чтобы от чистого сердца поставить Богу свечку. В изображении этого двойника Ивана Карамазова Достоевский хотел подчеркнуть довольно неожиданные проявления злого начала в мире – не только традиционный титанический демонизм, но и парадоксально соседствующее с ним заскорузлое мещанство.

Возвращаясь к самому Ивану Карамазову, следует отметить, что слишком земной поиск «горнего» при слишком отвлеченной общечеловечности и недостатке любви еще более обостряет его душевные терзания тем, что вступает в противоречие с конкретными действиями и силами его эгоистической натуры. Заботясь о справедливости и благе других, он оказывается косвенно причастным к несправедливому осуждению брата и убийству отца, осуждая царящую вокруг жестокость и безнравственность, сам проявляет немилосердие по отношению к людям и становится невольным проповедником аморализма. Уязвленное еще с детства самолюбие, естественно, приводит эту незаурядную личность к идее сверхчеловека, которому доступны всякие нравственные преграды и все позволено и который в своем стремлении к истине невольно искажает ее.

В гордом бунте против Бога Иван Карамазов возвращает свой билет в окончательное гармоническое мироустройство, если оно куплено хотя бы ценою детской слезинки, и коллекционирует несомненные факты страданий и злодейства людей, их неискоренимых пороков и слабостей. Однако такое коллекционирование оказывается, говоря словами автора «Братьев Карамазовых», честной неправдой, ибо тенденциозно выдается

за полное представление о мире и человеке, выпускает из поля зрения противоположный ряд фактов любви, самопожертвования и величия человеческого существования. Более того, подобная тенденциозность как бы упрочивает греховное состояние людей, невольно сливается с проповедуемой Иваном теорией вседозволенности, оправдывает законность того, что, как он выражается об отношениях отца с сыном Дмитрием, один гад съест другого.

Все эти вытекающие из духовных борений и интеллектуальных исканий побочные следствия подхватываются четвертым, незаконным сыном Федора Павловича Карамазова. Именно Смердяков, а не Митя реализовывает на практике логические выкладки своего однородного брата о том, что если Бога нет, то все позволено, вплоть до злодейства, на самом деле крепко «запоминает» эту формулу, дающую истинный толчок к убийству, и еще раз, по-своему, демонстрирует, как уже отмечалось выше, открытый Достоевским в «Бесах» закон снижения абстрактного гуманизма, «лакейства мысли», «волочения идеи по улице», где к ней примазываются «плуты, торгующие либерализмом», или интриганы, намеревающиеся грабить, но придающие своим намерениям «вид высшей справедливости». И в конце концов «смерды направления» доходят до убеждения, что «денежки лучше великодушия» и что «если нет ничего святого, то можно делать всякую пакость». Если черт естественно доводит теоретическое человеколюбие Ивана Карамазова до мелкотравчатой буржуазности и пошлой рассудочности, то Смердяков доходит до бессовестного исполнения его силлогизмов и реального убийства, от которого в ужасе отшатывается утверждавший его законность высокоумный теоретик.

Отвлеченная идея органично усваивается «смердом направления», благодаря состоянию сознания и своеобразию характера его личности. Смердяков также относится к числу исковерканных душ, униженных социальной обидой, сословным неравенством или имущественной зависимостью. Он ненавидит свое «случайное» происхождение и непочтительно относится к собственным благодетелям. По определению адвоката Фетюковича, существо «решительно злобное, непомерно честолюбивое, мстительное и знойно завистливое» никого не любило, всех презирало, себя же уважало до странности высоко, обладая необъятным и оскорбленным самолюбием. Нереализованность такого самолюбия сочеталась с неприятием всего возвышенного в жизни и опорой на сухой расчет и практическую выгоду, что умерщвляет совесть, уродует нравственные понятия и препятствует различению добра и зла. Подобно Федору Павловичу Карамазову, Смердяков прокликает Россию и считает, что ее народ достоин лишь порки. Он даже сожалеет, что французы в свое время

не завоевали русских и умная нация не покорила глупую. Лишенное корней и стержня уязвленное сознание превращает его, как выражается Иван, в лакея и хама, в «передовое мясо» будущей революции.

Своеобразным сниженным двойником независимого и бескорыстного мыслителя Ивана Карамазова оказывается в романе и Ракитин, характеризуемый как «бездарный либеральный мешок», «смерд» с сухой и плоской душой, с постоянным намерением «изловить за шиворот минуту» для любой мелкой выгоды. Для Ракитина, обладающего хотя и хитрым, но заурядным умом, главное – накопить и пустить в оборот капитал, который он надеется приобрести, держа нос по ветру общественных перемен и взяв в свои руки либеральный петербургский журнал. Но и высокоумствующий «евклидов разум» Ивана Карамазова, и пошлый «здравый смысл» Ракитина зажаты тисками эгоистического сознания, которое направляет неразрешенную мысль о вековечных вопросах одного и суетливые деловые заботы другого и которое находит опору в их гордости и самолюбии. Это сознание постоянно склоняет разрешение мысли Ивана к, так сказать, духовному карьеризму, к представлению о всеильном человекобоге, и оформляет в уменьшенном размере основное убеждение служебно-обыденного карьеризма «семинариста» Ракитина, готового из-за материальной выгоды менять взгляды и писать статьи на противоположные темы: «Умному человеку все можно, умный человек умеет раков ловить...» Причем безмерный эгоизм «умных людей», постоянная занятость собственной персоной, а окружающим миром – лишь применительно к ней, мешают им понимать главные духовно-душевные переживания других и тем самым как бы подменяют, принижают или даже уничтожают личность в людях. Ни Ивану Карамазову, ни Ракитину, ни иным персонажам, находящимся в силовом поле эгоистического сознания, невозможно постичь мистические чувства Алеши, религиозные и поэтические восторги Мити, нравственные страдания Груши и подобные сердечные движения, которые они истолковывают искаженно, «вчитывая» в них собственный опыт и особенно не понимая в них возвышенность принципов и бескорыстие мотивов. Драматическое непонимание между людьми, чье душевное общение отягощено корыстными претензиями, социальными условностями и господствующей конъюнктурой, глубоко раскрыто в романе на примере чрезвычайно важного для автора описания деятельности представителей правосудия, тех, по выражению современника, «прелюбодеев права и прелюбодеев мысли», для которых важна не правда дела, а «либерально-тенденциозная казуистика» и выпячивание собственных достоинств. О распространенности и раздражающем воздействии на правдивых художников этих закономерностей свидетельствует повесть Л. Толстого

«Смерть Ивана Ильича». Ее главного героя в судейской и прокурорской службе привлекают в первую очередь не поиск истины, установление истины и дальнейшая участь обвиняемых, что соответствовало бы действительной природе его деятельности, а «публичность речей», напускная важность в суде и беседах с подчиненными, техническое мастерство ведения процесса, демонстративный успех: главное – сделать «резюме», и как можно более «блестящим манером».

Оценки Толстого перекликаются с выводами Достоевского, который в своем произведении проникновенно показывает, как субъективные качества, пристрастия и комплексы юристов мощно влияют на ход расследования и заставляют их невольно уклоняться от истины. Так, убийство Карамазова-отца всколыхнуло ущемленное от недооцененности самолюбие прокурора Ипполита Кирилловича, ибо его расследование могло прогреметь по всей России, «спасти общество» и утешить неудовлетворенное тщеславие. Победа над старинным врагом, прокурором, стала едва ли не главной задачей самодовольного адвоката Фетюковича, который для красного словца готов не пожалеть мать и отца, с помощью красноречивой патетики подмазать репутацию любого свидетеля и получить заранее подготовленный ответ, фактически оправдать отцеубийство. Тщеславие присяжных заседателей, ничего не понимавших в сложном уголовном деле чиновников и мужиков, также настраивало их сразу на обвинительный лад, и они «производили какое-то странно внушительное и почти грозящее впечатление, были строги и нахмурены».

И всегдашнее стремление самолюбивого председателя суда слыть «передовым человеком» предварительно наслаивалось на объективное расследование, неизбежно искажавшееся. Его интересовала прежде всего классификация явления как продукта социальных основ и «русского элемента». «К личному же характеру дела, к трагедии его, равно как и к личностям участвующих лиц, начиная с подсудимого, он относился довольно безразлично и отвлеченно». О господствующих общественно-идеологических тенденциях, внедряющихся в судебную процедуру и нарушающих ее беспристрастную строгость, можно судить по статье Ракитина, которая положила начало его карьере и изображала трагедию Дмитрия Карамазова как «продукт застарелых нравов крепостного права и погруженной в беспорядок России, страдающей без соответственных учреждений». С другой стороны, дамы на процессе хотя и были уверены в виновности подозреваемого преступника, ожидали его оправдания «из гуманности, из новых идей, из новых чувств, которые теперь пошли».

Новые же чувства и идеи, выводившие преступление из несовершенства общественной среды или изъянов биологической природы человека,

создавали предустановленную наезженную колею, в которой духовно-нравственная проблематика, понятия совести и греха вытеснялись материалистическими, корыстно-эгоистическими представлениями о человеке. Вся протокольная часть расследования построена в романе таким образом, что на первый план выдвигаются факты, которые могут быть объяснены естественнонаучными причинами, примитивной ревностью или корыстным расчетом. Сниженное и заземленное понимание личности заставляет судейских чиновников подчеркивать в речах то, что для самого обвиняемого и объективной истины не является главным и решающим. Если для прокурора, например, «человек с деньгами везде человек», то для Мити они – «лишь аксессуар, обстановка», «мелочь», недостойная специального внимания, и это неодинаковое отношение к деньгам определяет и разную интерпретацию их роли в совершенном преступлении. Деньги как «понятный» и «основной» стимул действий подозреваемого уводят внимание от важных для установления правды немеркантильных и внерассудочных мотивов поведения Дмитрия Карамазова и соответственно от поисков реального убийцы. Такую же роль, в сущности, играют и «медицина» со своими «аффектами» и «маниями», и «психология» со своими своекорыстными принципами, оказываясь, если воспользоваться словами Ивана Карамазова, «евклидовой дичью», грубым инструментом, упрощающим и отбрасывающим духовные факты, смещающим значение документальных свидетельств и в целом направляющим следствие по ложному пути.

И прокурор, и следователь, и судьи превратно истолковывают бурные излияния «рыцаря чести», как осознает себя сам Митя, и не вникают в нравственные или просто иррациональные мотивы его поведения, безотчетно погрязают в «крюкотворных мелочах» и «казенщине допроса», не замечая в нем «страдальца благородства», искателя правды с «Диогеновым фонарем» и удаляясь от справедливого решения. Так, продиктованная жалостью к раненому старику Григорию задержка подследственного у забора объясняется ими необходимостью убедиться в смерти ненужного свидетеля, а «математический» документ (письмо Мити к Катерине Ивановне) перевешивает «легенду», на самом же деле правдивую историю с ладонкой и зашитыми в ней деньгами, проливающую свет на искреннее стремление осужденного не быть «вором», сохранить честь и достоинство. Дайте хоть один осязательный факт, требует прокурор, а «не заключение по выражению лица подсудимого родным его братом или указание на то, что он, бия себя в грудь, непременно должен был на ладонку указывать, да еще в темноте». Вам бы все «пакетов», как бы звучит в ответ ироническая реплика Ивана Карамазова, а у него черт свидетель, «дрянной, мелкий

черт», сидящий, по его мнению, и под столом судебных заседателей. То есть имеется в виду действие невидимых демонических сил, которые через особенности характеров и мировоззрения подспудно влияют на чиновников и незаметно уклоняют их от истины. В сфере мистического, но уже божественного влияния оказывается и самая главная, диаметрально противоположная «математике», «медицине» и «психологии» причина, которая удержала подозреваемого от преступления, однако юристам кажется «поэмой в стихах». Митя избежал в последнее мгновение рокового поступка, бросился от окна и побежал к забору потому, что «Бог его сторожил», «слезы ли чьи, мать ли умолила Бога, дух ли светлый облобызал – но черт был побежден».

Таким образом, «легенды», «поэмы», «стихи», выражение лица или жеста и прочие тонкие, не поддающиеся строгому рациональному учету, но очень важные в духовном отношении стороны и детали становятся решающими для выявления правды. Чуткость к подобного рода сторонам и деталям и позволяет не верящей в вину подсудимого Груше («не таков человек, чтобы солгал») и Алеше, не имевшему никаких аргументов, «кроме нравственной убежденности в невинности брата», быть ближе к истине, чем «доказательным» юристам. Действительно, установить не только полноту истины о предполагаемом преступлении Дмитрия Карамазова, но и просто его состав, даже сам факт невозможно, не беря во внимание экзальтированное благородство его натуры и искание высшего, проходя мимо его внутреннего переворота и мучений совести. Но именно эти-то аспекты, все самое коренное, сокровенное и трепетное, и отсечены, принципиально вытолкнуты из правового пространства, в котором его хозяевам дорога «не нравственная сторона, а лишь, так сказать, современно-юридическая», и которое подпитывает «искреннюю ложь», полуосознанное или более наглое лицемерие.

Искреннюю ложь в ее многообразных проявлениях Достоевский считал одной из наиболее опасных духовных болезней века, незаметно подменяющей действительные мотивы кажущимися, усыпляющей совесть, угнетающей чувство истины. «Главное самому себе не лгать», – настаивает старец Зосима в беседе с Федором Павловичем Карамазовым, поскольку это последовательно ведет к «неразличению правды во всем», неуважению к себе и окружающим, угасанию любви, пробуждению духовной тоски и скуки, к скотским развлечениям.

Неразличение правды, основанное на искренней лжи, на недопонимании скрытого в явлениях зла, Достоевский обнаруживал в необузданном оптимизме современных прогрессистов, возлагавших надежды в гармонизации человеческих отношений на успехи цивилизации, демократии,

науки, права, вообще на внешнее изменение общества без внутреннего преобразования личности. Более того, новые ценности, половинчатые идеалы или «несвятые святыни», как их называл писатель, препятствовали удовлетворению высших начал человеческой природы, понижали психический строй и примитивизировали душу, вели к «новым предрассудкам», к новым прорывам в измененных формах гордого эгоистического сознания, делящего людей, подобно Раскольникову или Ивану Карамазову, на элиту и массу, необыкновенных и обыкновенных, премудрых и непремудрых, ведущих и ведомых и тем самым совершающего духовное убийство и самоубийство.

Символическое обобщение драматической диалектики пребывания человека в мире, в котле которой варятся судьбы его героев, дано Достоевским в легенде о великом инквизиторе. Легенда становится своеобразным философским средоточием романа, концентрируя его проблематику и сцепляя ее с выводами о ходе мировой истории.

Великий инквизитор предстает в ней не только и, может быть, не столько выразителем негативных сторон исторического католичества, ищущим «земных грязных благ», сколько скорбящим гуманистом, восставшим против Бога и свободы во имя любви к человеку и всеобщего счастья. Сама его гипотетическая фигура, идеи и логика вмещают в себя и типизируют различные магистральные варианты безбожного жизнеустроения на необработанной земле в прошлом, настоящем и будущем – будь то в форме теократического государства, социалистической утопии или так называемого цивилизованного общества.

Достоевский раскрывает глубочайший трагизм человеческой свободы, неизгладимые противоречия между глобальными гуманистическими идеями и планами и конкретными методами и способами их осуществления. По мнению великого инквизитора, Христос слишком переоценил силы человека, когда призвал его добровольно следовать за ним по пути подлинной свободы, несущей вместе с самопожертвованием и страданиями настоящую любовь и истинное достоинство. Слабое, порочное и неблагодарное людское племя, полагает он, неспособно вынести бремя такой свободы и высшего совершенства. Более того, в своем бесчинстве люди даже воздвигают «свободное знамя» Христово против самого Христа и свободы, постоянно бунтуя и истребляя друг друга, предпочитая небесному хлебу земной, мукам свободного решения совести в выборе добра и зла – опору на вышестоящий авторитет, свободному духовному единению – управление кесаря.

Великий инквизитор обвиняет Христа в отказе от дьявольских искушений побороть свободу чудом, тайной и авторитетом, обратить камни в хлебы, овладеть их совестью и мечом кесаря объединить в «согласный

муравейник», устроить им окончательный «всемирный покой». Он становится религиозным самозванцем, берет на себя смелость исправить подвиг Христа, последовать советам дьявола и освободить человека от «мук решения личного и свободного» и трагизма жизни. Сатанинская гордость заставляет его притязать на роль верховного судьи истории, монопольного обладателя полнотой истины о жизни и смерти, свободе и власти, самочинного распорядителя человеческими судьбами. Отправляясь от собственной абсолютной, как ему кажется, премудрости, великий инквизитор, подобно Раскольникову или Ивану Карамазову, приходит к такому же абсолютному презрению к людям, замечает в них только «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку», без чего сводилась бы на нет сама его претензия.

При подобной «разнице потенциалов» любовь к человечеству и желание послужить ему превращаются в намерение раз и навсегда объединить людей в «тысячемиллионное стадо», дать им тихое смиренное счастье по мерке слабосильных существ, примитивное блаженство муравьиного ковыряния в материальных низинах жизни путем укорачивания личности, управления ее волей и уничтожения любви, то есть духовной смерти.

Высшая претензия великого инквизитора подразумевает прочную замену свободного решения людских сердец слепым повиновением «мимо их совести» царям земным, «царям единым», к каковым он себя и причисляет. «О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся». А для этого, полагает он, необходимо, выступая от имени Христа, добра и истины, «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми».

Тем самым своевольная гордыня великого инквизитора, проходящая через весь строй его размышлений, превращает благие намерения в зависимость «тысячемиллионного стада» от господства самообожествляющихся «сочинителей» законов, как говаривал Раскольников в «Преступлении и наказании», в своем сверхчеловеческом демонизме и обусловленном им умалении других утрачивающих и собственную личность. Заботятся о человечестве, презрительно разделяя людей на имеющих право «гениев» и бесправную толпу, как известно, и «бесы», наподобие Петра Верховенского, Лямшина или Шигалева, что приводит не только к духовным и нравственным потерям.

Неудивительно, что именно Христос, утверждающий подлинную свободу, связанную с высшим происхождением и призванием человека,

с жизненной силой его совести и любви, становится для великого инквизитора главным еретиком, которого надо изгнать или сжечь. Основная тайна великого инквизитора заключается в том, что он не верит в Бога, а стало быть, не уважает и принижает человека, поощряя и увековечивая его пороки и слабости.

По глубочайшему убеждению Достоевского, за создание всеобщей, принижающей человека материалистической среды, в лоне которой и рождаются преступления, в том числе и описанное в «Братьях Карамазовых» убийство, несет ответственность любой человек. Его излюбленная мысль о виновности отдельной личности перед остальными (виновности не юридической, а онтологической) основана на признании ее изначального несовершенства и вместе с тем сопричастности всему происходящему в мире. Каждый виноват в меру отсутствия света и добра в собственной душе. Следствия душевного мрака и своекорыстия, до конца не искоренимые в людях, невидимыми путями распространяются вокруг нас. И малейшие наши злые помыслы, слова и поступки незримо отпечатываются в сердцах окружающих, подталкивая кого-то к зависти или гордости, рабству или тиранству («был бы сам праведен, – замечает в романе „таинственный посетитель“, – может быть, и преступника передо мной не было»). Таким образом растет и накапливается отрицательный духовный потенциал, питающий мировое зло. Ведь «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдастся». И «попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начинается другая?»

2

Демократизм Достоевского – не поверхностно-либеральный, а глубинный, органический – направлял его мысль против любой разновидности элитарного господства, нередко маскировавшегося в его время популистскими лозунгами, против всякой разобщенности общественных слоев, против индивидуального или сословного, партийного или рыночного эгоизма, подрывающего в условиях природного и социального неравенства спасительную идею этической равноценности людей перед Богом, принижающего личность и парализующего ее волю к высшему.

Писатель утверждал, что свобода как величайшая ценность человека есть самый крупный камень преткновения, если она оторвана от живых источников любви, добра и истины, от непосредственной связи с Бого-человеком и действия по его образу и подобию. Тогда она оказывается слепой и глухой, рабски подчиняется «естественным» страстям, несет

хаос, страдание и смерть и в конце концов самоуничтожается. Поэтому способность справиться с собственной свободой, переплавить, превратив, так сказать, минус в плюс, жизнеотрицающую силу мнимой свободы в жизнеутверждающую силу свободы действительной, направить ее центрированно и альтруистически к объединению с Богом и другими людьми, дабы сойти с загаженного мухами жизненного поля, автор «Братьев Карамазовых» считал важнейшей духовной задачей человека. «Чтобы переделать мир по-новому, — заключает „таинственный посетитель“, — надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братство».

По мнению Достоевского, перерождение от рабства к свободе и добровольный отказ из глубины сердца «по своей глупой воле пожить» происходит в человеке лишь тогда, когда поколеблены сами основы и структура своекорыстного сознания и его душа полностью захвачена абсолютным идеалом, стирающим в ней все остальные «идеалы» и идолы. «Христос же знал, — отмечает писатель, — что одним хлебом не оживить человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии». Именно высшая красота и непреложная правда Христа, «аксиома о духовном происхождении человека», если она открывается людям, освобождает их из плена языческих фантазий и самоубийственных пристрастий и устремляет волю в совершенно иное русло бескорыстно-жертвенной любви, преображающей ветхого человека.

По логике Достоевского, величайшая любовь, являющаяся главной движущей силой абсолютного идеала и венцом высочайшего развития личности, есть одновременно и высочайшее самостеснение, совершенно свободная жертва, вполне осознанная победа над адамовой натурой, чудо воскрешения умирающего зерна, обновления губящей себя души. Только бескорыстная любовь к конкретному, рядом находящемуся ближнему, которая не отождествляется ни с каким частным интересом или естественными склонностями, способна возвысить и облагородить приниженную душу человека.

Такими же созидательными свойствами обладает и родная сестра любви, совесть, происходящая из одного с ней источника — «векового идеала». Совесть — это дар понимания сообщаемой человеку вести о его несовершенстве. Она мучает его, дает возможность видеть незаслуженность своих заслуг, мешает ему быть самодовольным и подвигает на бесконечное совершенство. Поэтому совесть позволяет органически различать добро и зло, сдерживать страсти и своекорыстные расчеты, является необходимой предпосылкой для выхода личности из состояния

тяжеловесной замкнутости и отделенности, для сострадания и умения входить в положение других людей, восстанавливать подлинную связь с ними. По мысли Достоевского, без любви и совести «человек всем человечеством сошел бы с ума», раздувшись и лопнув под напором разрушительной энергии эгоистической гордости. «И неужели сие мечта, – вопрошает старец Зосима, – чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне, – в объядении, блуде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного над другим?»

Жестокие радости, считает старец, не прекратятся до тех пор, пока люди стремятся устроиться на земле справедливо лишь одним своим умом, без Христа, пока рабская и самоубийственная свобода, понятая как безостановочное приумножение и лихорадочное утоление материальных потребностей, не прекратит искажать духовную природу и отвергать «высшую половину существа человеческого», пока не станет ясно, что «лишь в человеческом духовном достоинстве равенство». Победить низшее в себе постом и молитвой, овладеть собою – таков, по его личному опыту, путь к настоящей свободе.

Мысли старца Зосимы выражают в «Братьях Карамазовых» многовековой опыт православной культуры, сосредоточивавшийся на Руси в монастырях. Народ русский, рассуждает он, хотя и отягощен, подобно другим народам, своим и мировым грехом, все равно молится святому и высшему, знает, что «где-то есть святой и высший, у того зато правда, тот знает правду, значит не умирает она на земле». И пока «русский инок» несет в себе образ Христов и «чистоту Божией правды», пока сохраняются православные ценности, это «тысячелетнее орудие для нравственного перерождения от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию», до тех пор живет и надежда на спасение человека, на изменение его отношений с другими через осознание онтологической вины и взаимное служение. «Всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали – сейчас был бы рай». Это откровение умирающего брата Маркела, усиленное затем «таинственным посетителем», Зосима вспоминает в критический момент своей светской жизни. Оно подвигает и Митю Карамазова к внутреннему перевороту, определяя его всепрощающую логику вслед за тем, кто, по словам Алеши, «может все простить, всех и вся и за все», потому что сам отдал «неповинную кровь свою за всех и за все».

Еще одна важная особенность проповеди старца заключается в учении о «деятельной любви» к ближнему, опыт которой убеждает в бытии Бога и бессмертия души и которую «все покупается, все спасается», свои и даже

чужие грехи. Деятельную любовь или конкретное добро, не содержащее внутренней противоречивости, он считает великой силой, способной неисповедимыми путями «на другом конце мира» отдаваться, ибо, как известно, «все связано со всем».

Зосима отмечает двойное благотворное воздействие конкретного добра – на личность, его совершающую, и на того, на кого оно направлено. Одним из примеров его воскрешающей силы может служить всплывший на судебном заседании эпизод с «фунтом орехов», сыгравший немалую, хотя и «дальнюю», роль в цепи обстоятельств, которые повлияли на формирование благородных сторон характера Дмитрия Карамазова, предотвратили его преступление и способствовали его раскаянию. Конкретное добро не только не подпитывает эгоцентрические силы, но и укореняет на их месте прямо противоположные начала. Именно деятельная любовь, настаивает автор романа, распространяет подлинное просвещение, которое есть «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум, подсказывающий ему дорогу жизни», и которое укрепляет в человеке такие свойства высшего сознания, как праведность и правдолюбие, справедливость и честность, чувство долга и ответственности, органичность и целостность мировосприятия, внутреннее благообразие и целомудрие. Среди духовно-душевных качеств безусловных лучших людей, как их называл писатель, отличая от условных, опирающихся на достижения ума, социальное положение или сословные преимущества, он особо выделял открытость и доверчивость, искренность и кротость, незлобие и умение прощать и иные подобные черты, поскольку они с их чрезвычайно значащей незаметностью как бы нейтрализуют отрицательные последствия эгоистической гордости, гасят любые агрессивно-захватнические проявления «натуры» и создают почву для незашоренного понимания себя и своих ближних.

Безусловные лучшие люди, святые и праведники (а не банкиры или адвокаты, ученые или полководцы), а также близкие им герои Достоевского, в том числе и в «Братьях Карамазовых», обвиняют и переделывают не внешний мир, как Иван Карамазов или великий инквизитор, а самих себя, ибо не замутиченный никаким своекорыстием и временным интересом взгляд не позволяет им лгать себе и заставляет полнее видеть собственную реальную ограниченность. Глубокое чувство вины и одновременной сопричастности бытию заставляет таких героев незаслуженно, с точки зрения здравого смысла, ставить все и всех выше себя и оценивать окружающих не только как «гадин» или «стадо». Их духовная энергия направлена на преодоление собственного несовершенства, на увеличение бескорыстной любви в своей душе, что ведет к абсолютной согласованности

целей и средств, препятствует смешению добра и зла, превращению различных проявлений жизни в материал и средство для пользы и выгоды, предопределяет движение к возможной мировой гармонии «изнутри». Они принципиально сильны именно своей «слабостью», то есть органической расположенностью к добру и мужеством отказа распространять зло в мире в каких бы то ни было формах, даже в форме ложного добра и жизнетворчества. Отсюда их историческая недопроявленность, «тихость». Безусловные лучшие люди, писал Достоевский, «отчасти иногда неуловимы, потому что даже идеальны, подчас трудно определимы», кажутся «юродивыми», «чудаками», «детьми».

Вслед за Евангелием старец Зосима призывает взирать на детей как на образ невинности, безгрешности, красоты и любить их, ибо они «живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам». Пристальное внимание Достоевского к «детскому вопросу» прикосновенно к самому ядру его художественного творчества, к проблеме восстановления падшего человека и преодоления встречающихся на этом пути препятствий в его душе. Повинуясь общей атмосфере романа, дети в «Братьях Карамазовых» как бы овзрослеют до основных героев, подобно Илюше Снегиреву или Коле Красоткину, через раннее столкновение с жестокостью и сложностью жизни, через надрыв и надлом. Тем не менее писателю, особенно любившему малолетних «крошек еще в ангельском чине», была близка идея истинного или, как он называл его, «первого детства», когда дети, говоря словами Ивана Карамазова, еще не съели яблока и «страшно отстоят от людей, совсем будто другое существо и с другой природой».

Очищающее и указующее влияние на взрослых иноприродности «другого существа», дружба с детьми сказываются на облике и поведении ученика старца Зосимы, Алеши Карамазова, которого разные персонажи в романе называют «тихим», «чистым», «целомудренным», «стыдливым», «маленьким человеком», «херувимом», «ангелом». Многие смеются над ним как над «чудаком» и «юродивым», посылают его по своим делам и поручениям, которые он выполняет безотказно. В отличие от брата Ивана, Алеша не помнит нанесенных ему обид, не страдает самолюбием, безразличен к своим и чужим деньгам. Отсутствие эгоистической гордости и меркантильной заинтересованности создает в нем психологическую предпосылку для нелицемерного внимания к другому лицу. Он верно схватывает особенности субъективного характера окружающих, прекрасно чувствует происходящее в душах.

Дар неформального, сокровенного понимания людей естественно соединен в Алеше с даром нравственного влияния на них и со способностью

«возбуждать к себе особенную любовь». Все это не обостряет, а, напротив, смягчает их природный эгоцентризм и способствует проявлению добрых сторон души. Благоприятное воздействие сердечно-понимающего отношения к людям ослабляет агрессивность Груши, собиравшуюся было «съесть» Алешу. Ярким тому подтверждением, подобно эпизоду с «фунтом орехов», может служить глава «Луковка», которую писатель считал очень важной для целостного понимания романа и в которой Алеша подал Груше «одну самую малую луковку, только, только!», то есть увидел в ней не просто женщину, предмет вожделения и страсти, но и личность, измученного человека, нуждающегося в искреннем сострадании. «Не знаю я, не ведаю, что он мне такое сказал, – объясняет Груша Ракитину воздействие „луковки“, – сердцу сказало, сердце он мне перевернул... Пожалел он меня первый, единый, вот что!» И обращая затем к Алеше: «Я всю жизнь такого, как ты, ждала... Верила, что и меня кто-то полюбит, гадкую, не за один только срам!» Следует подчеркнуть, что с этого момента Груша находит в себе силы, чтобы остановить самолюбивые претензии, порвать с прошлым и начать вместе с Митей в любви и страдании новую жизнь.

Сходное влияние оказывает Алеша и на своего неисправимого отца, в чьей душе зашевелилось что-то доброе при общении с безлобным, открытым и доверчивым сыном-«херувимом». Исцеляющую силу в брате прозревает и Иван Карамазов, соблазвивший брата безысходной логикой своих рассудочных теорий, всегда злобно усмехавшийся, а однажды вдруг раскрывшийся при встрече с ним с «радостной», «детской» стороны. «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою, – улыбнулся вдруг Иван, совсем как маленький кроткий мальчик. Никогда еще Алеша не видел у него такой улыбки».

Исцеляющую силу личности Алеши испытывает на себе и Митя, сравнивая его «сердце» с «умом» Ивана: «Ты у меня все. Я хоть и говорю, что Иван над нами высший, но ты у меня херувим. Только твое решение решит. Может, ты-то и есть высший человек, а не Иван». Отдавая должное уму и знаниям среднего брата, Митя тем не менее предпочитает сердце и мудрость младшего и непосредственным чутьем понимает, где лежит спасительный исход из противоречивых метаний его широкой натуры, готовой одновременно устремлять взор к небу и лететь «вверх пятами» в преисподнюю. «Порядку во мне нет, – критически оценивает он свое поведение, – высшего порядка... Вся жизнь моя была беспорядок, и надо положить порядок».

Душевные качества Дмитрия Карамазова сближают его более с Алешей, нежели с Иваном, и облегчают ему переход к сознательному поиску

высшего порядка, к той особой логике внутреннего преобразования (а не переделки внешнего мира), которая характерна для смиренных и мудрых героев романа и которая с большим трудом дается гордым и умным. Нетерпимость ко всякой лжи, детское простодушие, наивная открытость происходящему позволяют ему обнаженнее чувствовать и опознавать закамуфлированные корни зла, видеть реальные пути добра и почти инстинктивно удерживаться от роковых поступков. «Вы у нас, сударь, – обращается к нему ямщик Андрей, – все одно как малый ребенок... И хоть гневливы вы, сударь, это есть, но за ваше простодушие простит Господь». Детское начало, неявной памятью проявившееся в его душевном и физическом состоянии, спасло Митю от преступления, примирительно направляло его поведение в кризисные моменты. Он «ослабел как ребенок» и не ударил Лягавого. Сильно обидев Феню, Митя вдруг «тихо и кротко, как тихий и ласковый ребенок» заговорил с ней. Покинув дом Хохлаковой, он «залился слезами, как малый ребенок».

«Дитё», явившееся ему откровением в сновидении, подвигает Дмитрия Карамазова и к духовному обновлению. В противоположность брату Ивану он безрассудно, с точки зрения здравого смысла, берет на себя всю людскую вину за детские страдания и как бы следуя за Спасителем, принявшим на себя крест «за всех, за вся и за все». Начиная возрождаться к новой жизни и по-своему повторяя линию судьбы старца Зосимы и «таинственного посетителя», Митя частично вступает на нелепый, по разумению «бернардов», «механиков» и «машинистов», своекорыстных хозяев и позитивистских расчленителей жизни, путь, где обвинению мира и его перестройке противопоставлено самообвинение и воспитание души, теоретическому добру и практическому злу – конкретная, не противоречащая сама себе любовь, всепринижающему господству – всевозвышающее служение.

«Слава Высшему на свете, слава Высшему во мне» – этим «стишком» Дмитрий Карамазов как бы обрамляет в романе свои мытарства, всем своим жизненным опытом приходя к заключению, что без истинно человеческого благородства и благообразия, без увеличения добра и света в каждой отдельной, прежде всего своей собственной, душе зло и преступления не имеют реальных преград, а все человечество лишено достойной перспективы.

По несомненному убеждению писателя, современное человечество находится в ситуации неизбежного выбора, подобной той, в какой оказался в конце романа Дмитрий Карамазов – оставаться ли «Бернаром презренным», воспользоваться несправедливой силой предлагаемых братом Иваном денег и бежать в Америку, к «механикам» и «машинистам», чтобы

идти в ногу со всем миром, уклонившимся от «прямой дороги», или же по примеру Христа через страдание и воскресение обрести в себе новую личность, остаться в России и стать подлинным братом ближнему своему. Склоняясь ко второму варианту, Митя как бы приглашает и всех людей на земле отказаться от чванливых претензий, корыстных интересов, эгоистической обособленности и со всей прямоотой осознать, что для них есть лишь две полярные возможности: или обняться, или уничтожить друг друга, или вечная жизнь, или вечная смерть. «Были бы братья, – настаивает в своих беседах старец Зосима, – будет и братство, а раньше братства никогда не разделятся. Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру... Буди, буди».

Потому и так важно, заключает автор «Братьев Карамазовых», беречь этот драгоценный алмаз хотя бы в единицах или в чине юродивого, что он не дает забыть человеку о высшей половине его существа и сохраняет способность понимания того, на какие, темные или светлые, стороны человеческой души опираются разные явления жизни. И пока свет неугасимой лампы светит во тьме, до тех пор жива спасительная надежда на воскресение и обновление, захватившая детские сердца на похоронах Илюши Снегирева в эпилоге романа, на обретение высшей свободы, которая горит даже в сердце великого инквизитора поцелуем Христа.

СОДЕРЖАНИЕ

Развитие «случайного центра» в истории, или В мире «недоделанных людей» (вместо предисловия).....	5
НЕПРОЧИТАННЫЙ ЧААДАЕВ	43
Рождение философа (неизвестные страницы духовной биографии Чаадаева).....	47
В плену короткомыслия (конъюнктурные интерпретации творческого наследия Чаадаева).....	68
Непрочитанный Чаадаев в эсхатологическом контексте русской и западной философской мысли.....	87
НЕОПОЗНАННЫЙ ТЮТЧЕВ	103
Историософия Ф. И. Тютчева в современном контексте	
I. Бог, человек и история, Россия, Европа и революция.....	105
II. «Недостатки охранителей обращаются в оружие разрушителей...». «Тайна человека» и «Письмо о цензуре в России» Ф. И. Тютчева.....	167
НЕУСЛЫШАННЫЙ ДОСТОЕВСКИЙ	189
Своеобразие личности и метафизика исторической памяти в творчестве Достоевского.....	201
Без Бога и любви (Достоевский о науке и прогрессе).....	210
Две Европы Достоевского.....	222
Два пути Родиона Раскольникова в «Преступлении и наказании» («закон Я» и «закон любви»).....	253
Бремя человечности (о главном и неглавном уме в романе «Идиот»).....	272
Вечное предостережение в «Бесах» (Где искать бесов?).....	284
Отцы и дети в романе «Подросток».....	314
Художественное завещание Достоевского в «Братьях Карамазовых».....	321

Тарасов Борис Николаевич
«Тайна человека» и тайна истории.
Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев.
Неуслышанный Достоевский

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Ю. А. Корневская*
Корректор *С. А. Семенов*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 06.12.2011. Формат 60x88^{1/16}
Усл. печ. л. 21,51. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ №