

Анджей де Лазари

**В кругу
Федора
Достоевского**



П О Ч В Е Н Н И Ч Е С Т В О

НАУКА

Анджей де Лазари

**В кругу
Федора Достоевского
Почвенничество**

INSTYTUT STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH
UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO
INTERDYSCYPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ
SOWIETOLOGICZNYCH

ANDRZEJ DE LAZARI

**W kręgu
Fiodora Dostojewskiego
Poczwiennictwo**

Ibidem
Łódź 2000

Анджей де Лазари

**В кругу
Федора Достоевского
Почвенничество**



МОСКВА
НАУКА
2004

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3 (2Рос=Рус)1
Л17

Перевод с польского:
М.В. ЛЕСКИНЕН, Н.М. ФИЛАТОВА

Ответственный редактор
доктор филологических наук **В.А. ХОРЕВ**

Лазари Анджей де

В кругу Федора Достоевского. Почвенничество: Пер. с польск. / Анджей де Лазари; Отв. ред. В.А. Хорев. – М.: Наука, 2004. – 207 с.
ISBN 5-02-033377-8

В книге рассматривается почвенничество как мировоззрение мыслителей и писателей (А. Григорьев, Н. Страхов, Д. Аверкиев, Вс. Крестовский, А. Разин и др.), объединенных вокруг журналов “Время” (1861–1863) и “Эпоха” (1864–1865), издаваемых в Петербурге братьями М. и Ф. Достоевскими. Почвенники разделяли взгляды своих идейных учителей – славянофилов 1830–1840 гг. – о том, что Россию к мировоззренческому расколу привел Петр I, ориентируя дворянскую молодежь на западные образцы. Интеллигенция должна осознать свою “оторванность” и “вернуться к почве” – традиционному русскому мировоззрению, – чтобы слиться с народом.

Для специалистов по Достоевскому и всех изучающих русскую культуру, литературу и философскую мысль.

ISBN 5-02-033377-8

© Copyright by Andrzej de Lazari, 2000
© Анджей де Лазари, 2004
© Оформление. Издательство “Наука,
2004

Вступительные замечания

Общество выражает себя в литературе,
как в языке выражает себя человек

Виконт де Бональд

*История литературы существует
и как история идей...*

Мария Янион

1. О методе

В данной работе на конкретном историческом и литературном материале исследуются категории мировоззрения и народности.

В самом общем смысле мировоззрение может 1) отождествляться с философией или 2) трактоваться как самостоятельная система ценностей, определяющая видение мира и либо не зависящая от философии как науки, либо рассматривающая философию в качестве одного из своих возможных выражений. В первом случае для мировоззрения характерна научность – т.е. упорядоченная система взглядов и представлений о мире; во втором случае “философ, обладающий теоретическими и познавательными амбициями, может не иметь мировоззрения. В то же время можно не быть философом и тем не менее прекрасно выражать мировоззрения, существующие в обществе”¹. Мировоззрение, отождествляемое с философией, проявляется в философской системе; мировоззрение как самостоятельная система ценностей, определяющая видение мира, часто не имеет формы дискурсивного мышления и может *implicite* присутствовать, например, в произведениях искусства. Первое у марксистов называлось “мировоззренческой системой” (акцентировалось, что это прежде всего теоретическая конструкция)². Второе, зачастую не имеющее толкований в философской системе, реконструируется исследователем и лишь тогда приобретает дискурсивный характер.

¹ См.: *Mesjanizm i Logika / Z prof. A. Walickim rozmawia K. Nastulanka // Polityka. 1977. N 28. S. 8.*

² *Godlewski J. Kontrowersje wokół światopoglądu. Warszawa, 1980. S. 12.*

Взглянем на проблему мировоззрения и, с другой стороны. “Каждый человек, – пишет Нарцыз Лубницкий, – представляет собой самостоятельное неповторимое целое. Его взгляд на мир, наряду с элементами, порожденными общим опытом с другими людьми, содержит индивидуальные компоненты, сформированные личными переживаниями и размышлениями, личной системой ценностей”³.

Из подобных предпосылок исходит Рышард Панасюк, рассматривая мировоззрение как категорию антропологическую. Он считает, что удобнее “говорить о мировоззрении индивидуума, хотя мы и понимаем, что оно (мировоззрение) в сущности представляет собой партикуляризацию сознания общественной группы и основные его черты определены комплексом общественно-культурных детерминант, которые определяют общественное положение, общий интеллектуальный уровень etc. коллектива, коему данный индивидуум принадлежит”. По мнению Панасюка, “лучше было бы говорить о мировоззрении, когда речь идет об индивидууме, а в отношении к общественным группам мы можем использовать такие категории, как **общественное сознание** или даже **идеология**”⁴.

Не вдаваясь детально в соображения, сколь разумно сведение мировоззрения к сознанию отдельных индивидуумов, или, напротив, чересчур широкое понимание мировоззрения, охватывающего целые эпохи, общественные формации etc., я лишь обращаю внимание на многообразии толкований, чтобы затем рассматривать мировоззрение как систему ценностей, которая определяет взгляд на мир, проявляющийся в любой человеческой деятельности, как индивидуальной, так и коллективной.

Признавая существование индивидуальных мировоззрений, я считаю, что эти мировоззрения на определенном историческом этапе образовали типы, которые я буду называть коллективистскими мировоззрениями. Они в свою очередь создают мировоззрение общественных групп как следствие так или иначе организованных форм коллективной жизни (например государство, церковь, интеллигенция как общественный слой, в истории часто независимая от официальной государственной и церковной мысли, политическая организация etc.). Если в данный исторический период в большинстве мировоззрений общественных групп мы обнаружим ряд общих черт, тогда мы можем говорить о мировоззрении эпохи.

³ *Łubnicki N. Światopoglady. Warszawa, 1973. S. 6.*

⁴ *Panasiuk R. Światopogląd naukowy – problem do ponownego przemyślenia // Nauka i światopogląd. Kraków, 1979. S. 312.*

Разумеется, я отдаю себе отчет о взаимных зависимостях и влияниях упомянутых мировоззрений. Часто мировоззрение эпохи или общественной группы приводит к возникновению индивидуальных и коллективистских мировоззрений и наоборот. Следует также заметить, что индивидуальные и коллективистские мировоззрения поддаются социальной (“классовой”) детерминации, а мировоззрение общественных групп и эпох такой детерминации поддается с трудом. К примеру, можно говорить о влиянии так называемого национального сознания, которое в принципе является сознанием надсоциальным (надклассовым), или о влиянии религиозного сознания, минующего все границы (в том числе общественные).

Я полностью разделяю мнение тех исследователей, кто утверждает, что мировоззрение – это, как правило, некая скрытая структура, менее явная, чем, например, идеологическая мысль. “Всякая философская теория, – пишет Анджей Валицкий, – всегда в той или иной мере есть экспрессия и концептуализация определенного мировоззрения, однако она не тождественна выраженному мировоззрению. Одно и то же мировоззрение может объективироваться во многих философских теориях (разных в теоретических решениях, но идентичных в мировоззренческом содержании); с другой стороны, одна философская теория может объединять элементы различных мировоззрений – теоретическое единство не всегда совпадает с единством мировоззренческим. Мировоззрения, наконец, могут выражаться и объективироваться не только в философских теориях, но и – в зависимости от характера эпохи – в сочинениях теологических, экономических или исторических, а также, и часто прежде всего, в произведениях искусства и в художественной литературе. Мировоззрение не обязательно выступает в форме концептуальной – оно, в сущности, атеоретично, и именно поэтому находит самые разнообразные виды экспрессии, позволяет приводить к общему знаменателю и сравнивать разные с точки зрения формы и, казалось бы, гетерогенные произведения культуры”⁵.

Исследователь-реконструктор какого-либо мировоззрения должен уметь выявить малейшие его проявления. Часто личные заметки, письма, дневники дают больше информации, чем, к примеру, законченное произведение искусства, сплошь и рядом созданное с учетом мировоззрения конкретного получателя или мецената.

⁵ Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii // Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964. S. 8.

Поскольку основой и звеном, объединяющим все элементы мировоззрения почвенников, была категория народности, на ней и сосредоточены по большей части мои рассуждения. Современные литературоведение и эстетика в принципе обходят категорию народности стороной. Например, в польском “Словаре литературных терминов”⁶ такое понятие отсутствует. Тотальные концепции, требующие от содержания и формы произведений искусства соответствия “духу расы” или “духу национальной культуры”, скомпрометированы в истории столь радикально, что любые новые попытки сделать искусство зависимым от “народности” наталкиваются в современных гуманитарных науках на решительный отпор. Искусство давно перешагнуло границы государств и народов и, надо надеяться, больше никогда не замкнется в этих границах.

Предложенную форму исследования я определил как “монографию мировоззрения”⁷. Я пытаюсь в ней выделить из наследия многих творцов все те высказывания, которые характеризуют их как мыслителей, создавших цельное мировоззрение, и придать этим высказываниям концептуальную форму. Подобная монография имеет особый смысл, когда речь идет о тех русских мыслителях, которые крайне редко формулировали *explicite* свое мировоззрение в философских трактатах – как это делали Фридрих Шеллинг (“Система трансцендентального идеализма”) или даже Лев Толстой (“Исповедь”) – и все-таки были мыслителями-философами.

2. Почвенничество среди других “славянофильствующих” коллективистских мировоззрений

В теории русской мысли почвенничество нередко называют “славянофильством” (“младославянофильством” и т.п.). Говорится о “славянофильстве” Аполлона Григорьева, Николая Страхова и даже самого Федора Достоевского и вместе с тем о “славянофильстве” Александра Островского и “молодой редакции” журнала “Москвитянин”, о “славянофильстве” Михаила Погодина, Николая Данилевского, Федора Тютчева и даже Александра Герцена, не говоря уже о так называемых “старых славянофи-

⁶ Głowiński M., Kostkiewiczowa I., Okopień-Stawińska A., Stawiński J. Słownik terminów literackich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976.

⁷ Такова, например, цитированная работа А. Валицкого “В кругу консервативной утопии”, а также работа В. Щукина “Русское западничество сороковых годов XIX века как общественно-литературное явление”. Краков, 1987.

лах” (Иван и Петр Киреевские, Константин и Иван Аксаковы, Александр Хомяков и Юрий Самарин). Стоит упомянуть, что проводились исследования “славянофильства” и в польской мысли и литературе⁸.

Не углубляясь в детальные рассуждения, правильно ли столь широко трактовать “славянофильство”, следует констатировать, что понятие это зачастую выступает как синоним “антизападничества” или “консервативной мысли”.

Я разделяю мнение Януша Мисевича о том, что “если мы признаем, что романтизм способствовал полному выражению современного ему индивидуализма, следует признать романтизм началом периода, в котором не было создано определенного мировоззрения как общепринятого понимания бытия, детерминирующего место и роль человека в мире”⁹. В России с 30-х годов XIX в. мы наблюдаем формирование двух основных мировоззрений в двух общественных группах – славянофильство и западничество. Славянофильство исповедовала та часть русской интеллигенции, которая усматривала основы будущего России в ее истории и в той или иной степени отрицала ценность завоеваний западноевропейской цивилизации. Западного мировоззрения придерживались те, кто будущее России ставил в зависимость от того, примет ли страна ценности западной общественной и политической жизни.

Так понимаемое “славянофильство” оформилось следующим образом. Под влиянием немецкого романтизма индивидуальные мировоззрения упомянутых братьев Киреевских и Аксаковых, а также Хомякова и Самарина сложились в коллективистское мировоззрение, определяемое как “славянофильство”, “старославянофильство”, “собственно славянофильство” или “классическое славянофильство”¹⁰. Одновременно в тот же период (30–50-е годы XIX в.) под влиянием официальной государственной мысли оформилось другое коллективистское мировоззрение, вошедшее в русскую историю под названием “официальной народности”¹¹. И хотя между ними много различий, оба мировоззрения отрицали западноевропейские достижения и создали

⁸ См.: *Zdziechowski M. Mesjaniści i słowianofile*. Kraków, 1888; *Klarnerówna Z. Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*. Warszawa, 1926; *Kurczak J. Historiozofia nadziei // Romantyczne słowianofilstwo polskie*. Łódź, 2000.

⁹ *Misiewicz J. Światopogląd i forma // O artystycznych wartościach*. Lublin, 1983. S. 150.

¹⁰ Ср.: *Dobieszewski J. Słowianofilstwo klasyczne // Идеи в России = Idee w Rosji = Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. Warszawa, 1999. T. 1. S. 362–369. (Там же есть обширная библиография славянофильства.)

¹¹ *Lazari A. Narodowość oficjalna // Idee w Rosji*. T. 1. S. 280.

миф о превосходстве русской культуры и ее особой роли в будущих судьбах Европы. Следует также отметить, что если “классическое славянофильство” создавалось дворянством из старинных боярских родов, то “официальная народность” толковалась прежде всего государственной бюрократией. Уже в 40-е годы XIX в. некоторые западники оба эти два мировоззрения отождествляли.

В конце сороковых годов все более явственно звучал голос интеллигенции недворянского происхождения (“разночинцы”), никак не связанной с государственной бюрократией. Часть этой интеллигенции, несомненно под большим влиянием классического славянофильства, создали в 50-е годы новое коллективистское мировоззрение – определяемое в рамках широко понимаемого славянофильства как “молодая редакция” журнала “Москвитянин”¹². Самые яркие ее представители – Аполлон Григорьев и Александр Островский. С “собственно славянофилами” и с “официальной народностью” их связывало недоброжелательное отношение к Западу (хотя они и признавали исторически неизбежным влияние западно-европейской цивилизации на Россию), а также – что вытекает из такого отношения к Западу – идея народности. Одновременно под влиянием политических событий в 40–50-е годы сформировалось мировоззрение, которое, учитывая довольно слабо акцентированные в нем националистические элементы, я называю “демократическим панславизмом”. Именно на базе этого “славянофильства” установилось много контактов между творцами культуры разных славянских народов¹³. С “молодой редакцией” это мировоззрение связано, правда, довольно формально – именем редактора журнала “Москвитянин” Михаила Погодина¹⁴.

Таким образом, до почвенничества, выкристаллизовавшегося окончательно в 60-е годы, в широко понимаемом славянофильстве (равнозначном в этот момент с антизападничеством)

¹² См.: *Lazari A.* “Młoda redakcja” czasopisma “Moskwitianin” // Там же. S. 280.

¹³ См.: *Ivantýsynova T.* Česi a Slováci v ideologii ruských slavianofilov (40–60 rokov XIX storočia). Bratislava, 1987; *Kohn H.* Pan-Slavism: Its History and Ideology. N.Y., 1960; *Kuk L.* Orientacja słowianofiliska w myśli politycznej Wielkiej Emigracji (do wybuchu wojny krymskiej). Toruń, 1996; *Kurczak J.* Słowianofilstwo (jako idea) // Idee w Rosji. T. 3.

¹⁴ О “молодой редакции” см. также: *Dowler W.* Dostoevsky, Grigor’ev, and Native Soil Conservatism. Toronto, 1982; *Он же.* An Unnecessary Man: The Life of Apollon Grigor’ev. Toronto, 1995; *Lazari A. A.* Grigorjew, A. Ostrowski i “narodowość” literatury rosyjskiej // Aleksander Ostrowski a problemy rozwoju dramatu rosyjskiego. Warszawa, 1991; *Он же.* “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew. Katowice, 1996; *Wittaker R. A.* Grigor’ev and the Evolution of “Organic Criticism”. Indiana: Univ. press, 1970.

мы находим в истории русской мысли следующие коллективистские мировоззрения: “классическое славянофильство”, “официальная народность”, “молодая редакция” “Москвитянина” и “демократический панславизм”. “Собственно славянофильство”, воздействуя на консервативную интеллигенцию, осталось мировоззрением узкого круга родовитого дворянства. “Официальная народность” и “демократический панславизм” совпали в мировоззрении прогосударственной, провеликодержавной общественной группы, которая подняла голос и получила поддержку правительства после январского (1863 г.) польского национального восстания; кульминация же деятельности этой группы пришлось на 70-е годы, на период очередной войны с Турцией. Манифестом этой группы стала известная книга Николая Данилевского “Россия и Европа” (1869 г.), мировоззрение, выработанное ею, можно было бы назвать “националистическим панславизмом”. “Молодая редакция” была непосредственной предшественницей почвенничества, а объединял оба мировоззрения А. Григорьев. Разумеется, и я постараюсь это доказать, почвенничество оказало влияние и на “националистический панславизм”.

Все упомянутые мировоззрения объединяло отрицательное отношение к Западной Европе и возвышение русской культуры, ее особой роли в истории. Все эти мировоззрения в той или иной мере наследовали идею о Москве – Третьем Риме¹⁵. Однако рассмотрение их в качестве единого мировоззрения – “славянофильства” – приводит ко многим неясностям и ошибочным интерпретациям (их представители зачастую резко полемизировали между собой, многие из них были исключительно **русофилами**), поэтому далее, говоря о славянофилах, я имею в виду только “классических славянофилов”. Почвенников же я расцениваю как “славянофильствующих” мыслителей (т.е. апеллирующих к идеям “классического славянофильства”), однако их мировоззрение постараюсь рассмотреть как самостоятельную когерентную систему познавательных, этических и эстетических ценностей. “Демократический панславизм” и “националистический панславизм” я разграничивать не стану, ибо это потребовало бы уделить им большое внимание. Панславизм я трактую лишь как идею общего культурного и политического единства славян под эгидой русского царя.

¹⁵ См.: *Lazari A. Moskwa–Trzeci Rzym // Idee w Rosji*. Т. 1. S. 258–262 (обширная библиография).

3. Состояние изучения проблемы

Невозможно перечислить исследования, посвященные автору “Преступления и наказания”. Поэтому я ограничусь лишь краткой оценкой работ, непосредственно касающихся почвенничества, а также творчества Аполлона Григорьева и Николая Страхова, наиболее представительных мыслителей исследуемого мировоззрения наряду с Федором Достоевским. Сделать это не так трудно, поскольку о Григорьеве – до настоящего времени – написано и опубликовано немного, еще меньше о Страхове и о почвенничестве как направлении в российской мысли. Собственно, если не принимать во внимание первого издания данной работы, неопубликованных диссертаций Ивана Андреева¹⁶ и Элен Белл Чансез¹⁷, единственной доступной в мире работой, целиком посвященной этой проблеме, все еще остается указанная книга Уэйна Доулера.

В работе Доулера исчерпывающе обосновано определение почвенничества как консервативного мировоззрения. Автор, ссылаясь на исследования Клауса Эпштейна (“The Genesis of German Conservatism”, Princeton, 1966), Рассела Кирка (“The Conservative Mind. From Burke to Santayana”, Chicago, 1953), Н. О’Салливана (“The Conservatism”, London 1976), Анджея Валицкого (“The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought”, Oxford, 1975) и других, дал полную характеристику консервативной мысли как в Западной Европе, так и в России, особенно учитывая течения, принявшие за основу в размышлениях о мире и человеке национальную идею, течения, в которых историософской и аксиологической категорией была “народность”.

Доулер, согласно принятой традиции, выводит почвенников из русского славянофильства и из так называемой молодой редакции журнала “Москвитянин”. Однако вызывает возражения его тенденция решительно отделить почвенничество от Николая Данилевского, а также намеченный автором странный и непоследовательный путь развития “позднего почвенничества”: через Константина Леонтьева и Александра Блока до Александра Солженицына. Подобная позиция опосредованно объясняет, почему канадский исследователь в названии своей работы не учел Николая Страхова и почему этому мыслителю (поборнику

¹⁶ Андреев И. Социально-философская концепция почвенничества // Архив Российской Библиотеки в Москве. М., 1973. Номер каталога ДК 74-9/276.

¹⁷ Chances E.B. The Ideology of “Pocvennicestvo”//Dostojevskij’s Journals “Vremja” and “Epocha”. Princenton: Univ. press, 1972.

и пропагандисту теории Данилевского) он уделил сравнительно мало внимания. Доулер, справедливо акцентируя народность как основную категорию мировоззрения почвенников, в дальнейших суждениях непоследователен и стремится либерализовать националистические тенденции в высказываниях своих главных героев.

С иными методологическими принципами подошел к обсуждаемой проблеме Иван Андреев. В своей диссертации и в статье “К оценке философско-исторической концепции почвенничества”¹⁸ он занял социологическую позицию и – в духе эпохи – определил почвенников как одну из разновидностей “дворянско-буржуазной консервативной идеологии”¹⁹. “Дворянство” Достоевского, Григорьева и Страхова весьма двусмысленно: Достоевский доискивался своего дворянства, незаконнорожденный Григорьев дворянства не унаследовал, Страхов вообще не притязал на таковое (все они дворяне по образованию). О их “буржуазности” говорить нет смысла. В те времена ее не было в России (среди почвенников единственным “буржуем” был Михаил Достоевский со своей табачной фабричкой). Зато несомненная заслуга Андреева – в подчеркивании историософских аспектов в мировоззрении почвенников и признание Данилевского их непосредственным продолжателем. Одна лишь оговорка: Андреев не дает ясного определения понятию “народность”, что весьма затрудняет понимание его выводов, ибо зачастую непонятно, когда он имеет в виду “народность”, а когда “национальность”.

Несомненно важнейшие работы, без коих ни один исследователь почвенничества не может обойтись, – это две книги Веры Нечаевой: «Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских “Время”» (Москва 1972) и «Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских “Эпоха”» (Москва 1975). Но это прежде всего монографии журналов, а не характеристики мировоззрения. Поэтому следует признать, что наряду с 30-томным академическим изданием сочинений Ф.М. Достоевского²⁰ книги Нечаевой – элементарный источниковедческий материал для последующих исследований.

¹⁸ Андреев И. К оценке философско-исторической концепции почвенничества // Актуальные проблемы марксистско-ленинской философии. М., 1973. С. 312–314.

¹⁹ Там же. С. 313; раньше подобную позицию занял У. Гуральник в ст.: “Современник” в борьбе с журналами Достоевского // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. 1950. Т. 9, вып. 4. С. 168–181, а еще раньше – В. Лейкина Реакционная демократия 60-х годов. Почвенники // Звезда. 1929. № 6. С. 168–181. В этой последней работе почвенники именуется “идеологами русской мелкой буржуазии”.

²⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. I–XXX. Л., 1972–1980.

Интерес к наследию Аполлона Григорьева в русской историографии вспыхивал дважды: в период модернизма и в 60–80 годах XX в. Ранее лишь изредка делались слабые попытки охарактеризовать его творчество. Начало положил в 1876 г. Н. Страхов, написав предисловие к редактированному им первому тому сочинений “последнего романтика” (таким псевдонимом Григорьев часто подписывал свои статьи), последующие тома не вышли из печати²¹. Один из основателей почвенничества, Страхов не смог объективно оценить творчество Григорьева – он создал слишком идеальный образ своего близкого друга. Равно малообъективно – с “революционных” позиций – характеризовал творчество Григорьева Николай Шелгунов (в рецензии на книгу Страхова он представил критика “пророком славянофильского идеализма”)²².

В 1899 г. в Петербурге вышла работа Леона Шаха-Паронянца “Критик-самобытник А.А. Григорьев”, годом позже появилась статья некоего Д. Михайлова “Аполлон Григорьев, жизнь в связи с характером литературной деятельности его”. Обе работы повторяют соображения Страхова, наивно идеализируют творчество Григорьева и ничего нового не сообщают о его мировоззрении.

Из исследований того времени более ценны те работы, в которых Григорьев рассматривается в связи с другими мыслителями и творческими группами. Это относится прежде всего к 22-томному сочинению Николая Барсукова “Жизнь и труды М.П. Погодина”²³.

Пятидесятая годовщина со дня смерти Григорьева пришлась на период расцвета в русской мысли и искусстве модернизма. Этот факт несомненно повлиял на возросший интерес к наследию “последнего романтика”. Александр Блок издал сборник поэзии Григорьева²⁴ со своим предисловием. Владимир Княжнин подготовил “Материалы для биографии” критика²⁵. Василий Спиридонов приступил к подготовке полного издания сочинений Григорьева (вышел, увы, только первый том)²⁶, а Владимир Саводник издал четырнадцать тетрадей его литературно-критических работ²⁷.

²¹ Сочинения Аполлона Григорьева. Т. 1. СПб., 1876.

²² Шелгунов Н. Пророк славянофильского идеализма // Шелгунов Н. Литературная критика. Л., 1974. С. 331–366.

²³ Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина. Т. I–XXII. СПб., 1880–1910.

²⁴ Григорьев А. Стихотворения. М., 1916; см.: Lazari A. Aleksander Blok o Apollonie Grigorjewie. Zarys problemu // Acta Universitatis Lodziensis. Ser. 1, z. 16. 1977. S. 47–51.

²⁵ Григорьев А. Материалы для биографии. Пг., 1917.

²⁶ Полное собрание сочинений и писем Аполлона Григорьева. Пг., 1918. Т. 1.

²⁷ Собрание сочинений Аполлона Григорьева. М., 1915–1916. Вып. 1–14.

В популяризации наследия Григорьева особенно велика роль упомянутого Василия Спиридонова (1878–1952), который, кроме предисловия к собранию сочинений, написал восемнадцать больших статей о творчестве русского почвенника. Только часть из них дождалась публикации²⁸.

Крупнейшим современным знатоком Григорьева является Борис Егоров, который более сорока лет публикует сборники его произведений с критическими статьями, письмами, стихотворениями, а также разнообразные архивные материалы, и пишет о нем интересные статьи²⁹. Весьма ценна библиография критики и прозы “последнего романтика”, составленная Егоровым³⁰. Его ученики – авторы всех наиболее значительных монографий о Григорьеве³¹.

Егоров также соавтор **выверенной** библиографии произведений Николая Страхова³². Я говорю “выверенной”, ибо до сих пор не все исследователи русской культуры знают, что во второй половине XIX в. в России творили двое Н.Н. Страховых. Первый (старший и более известный) жил в 1828–1896 гг. и был одним из создателей мировоззрения почвенников. Именно этот Страхов – близкий друг и консультант по философии и общественной мысли Федора Достоевского и Льва Толстого, “крестный отец” Василия Розанова (по словам самого Розанова³³) в широко понимаемой литературе. Второй Страхов родился в 1852 г. (умер в 1928 г.) и, начиная с 70-х годов преподавал в духовной семинарии в Харькове. Поскольку оба занимались философией и публиковались под своим именем, некоторые исследователи безосновательно приписали часть сочинений Страхова младшего Страхову стар-

²⁸ См.: Спиридонов В.А. Григорьев // Современник. 1914. № 10. С. 245–264; Он же. А. Григорьев и национальный вопрос // День. 1914. № 260; Он же. Островский в оценке Григорьева // Ежегодник Петроградских Театров. 1920. С. 157–174 и др. Неопубликованные работы хранятся в архиве Института русской литературы РАН в Петербурге (Пушкинский Дом).

²⁹ Егоров Б. Григорьев – критик // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 98. Тарту, 1960, С. 194–214; вып. 104. 1961. С. 58–83; Он же: Материалы об А. Григорьеве из архива Н.Н. Страхова // Там же. 1963, вып. 139. С. 343–350.

³⁰ Егоров Б. Библиография критики и художественной прозы Ап. Григорьева // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1960, вып. 98. С. 215–246.

³¹ Wittaker R. A. Grigor'ev and the Evolution of “Organic Criticism”. Indiana: Univ. press, 1970; Носов С. Аполлон Григорьев – судьба и творчество. М., 1990; Dowler W. An Unnecessary Man: The Life of Apollon Grigor'ev. Toronto, 1995. Я также многим обязан Б. Егорову. См.: Lazari A. “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew. Katowice, 1996.

³² Будилова А., Егоров Б. Библиография печатных трудов Н.Н. Страхова // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1966, вып. 184. С. 213–229.

³³ Розанов В. Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. X.

шему. Так, авторы академической “Истории философии в СССР”³⁴ приписали Страхову старшему книги Страхова младшего: “Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени” (Харьков, 1907, первое издание – 1893) и “Философское учение о познании и достоверности познаваемого” (Харьков, 1896, первое издание – 1888). Таковую же ошибку допустил Николай Скатов. В предисловии к единственному советскому изданию избранных сочинений Страхова старшего он приписал ему брошюру “Учение о Боге по началам разума” (Москва, 1893)³⁵. Интересно, что Страхов старший в обширной рецензии “О задачах истории философии” раскритиковал как “Очерк истории философии”, так и “Учение о Боге”, квалифицировав их как работы дилетантские³⁶, и весьма сомнительно, что он рецензировал и критиковал собственные книги, подписанные его же именем. Равно и Виктор Якубовский в польском издании “Дневников” Льва Толстого приписал старшему Страхову “Философское учение о познании”³⁷. Ошибки повторяют авторы новейших русских философских словарей³⁸ и Л. Авдеева в работе об Аполлоне Григорьеве, Николае Данилевском и Николае Страхове³⁹. Авдеева много цитирует Страхова младшего, относя цитаты к работам старшего Страхова, чем, разумеется, снижает ценность своего труда и придает ему карикатурный оттенок. И если также отнесутся к делу очередные исследователи... А всего-то стоит серьезно отнестись к великолепной библиографии сочинений старшего Страхова, составленной сорок лет назад Б. Егоровым и его ученицей.

Приведенные факты свидетельствуют, что наши современники весьма скромно знают мыслителя, которого в конце XIX в. почитали в России одним из важнейших авторитетов в философии. Немного о нем написано и до сих пор. Сразу после смерти Страхова его друг Борис Никольский опубликовал в журнале

³⁴ История философии в СССР. М., 1968. Т. 3. (Идеологически абсурдно название этой “истории”, поскольку в ней обсуждается русская мысль и мысль других народов, входивших в состав СССР, начиная со средневековья.)

³⁵ Скатов Н. Н.Н. Страхов (1828–1896) // Страхов Н. Литературная критика. М., 1984. С. 10.

³⁶ См.: Страхов Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 433–480.

³⁷ См.: Tolstoj L. Dzienniki. Kraków, 1973. Т. 1. S. 394.

³⁸ См.: Русская философия: Малый энцикл. слов. М., 1995; Русская философия: Слов. М., 1995.

³⁹ Авдеева Л. Русские мыслители: Ап. Григорьев, Н. Данилевский, Н. Страхов // Филос. культурология второй половины XIX века. М., 1992. С. 125, 130–131, 186.

“Исторический вестник” большую биографическую статью⁴⁰. В 1913 г. Василий Розанов опубликовал статьи о Страхове, его письма к себе (с подробным комментарием), и несколько некрологов других авторов⁴¹. В 1914 г. вышла переписка Льва Толстого со Страховым⁴². Единственную монографию о Страхове написала американская исследовательница Линда Герштейн⁴³. Из советских работ заслуживают внимания книги Веры Нечаевой, посвященные журналам братьев Достоевских “Время” и “Эпоха”, где Страхов был основным публицистом. Другие советские публикации о творчестве и деятельности Страхова, как правило, слишком идеологизированы. Мыслитель подается в них “воинствующим идеалистом, антинигилистом и последовательным консерватором”⁴⁴, его обвиняют в антиисторизме, “воинствующем консерватизме” и т.п.⁴⁵ Типично противопоставление “консерватора” Страхова “революционному” Достоевскому⁴⁶. Любой ценой авторы пытаются доказать, что Страхов был “злым духом” Федора Достоевского и Льва Толстого (и даже Аполлона Григорьева⁴⁷), и если бы не он, то все эти писатели чуть ли не готовы были встать во главе большевистской революции.

Страхов знаниями и интеллектом был на голову выше многих русских публицистов. Дискутировать с ним было необычайно трудно, ибо любого он мог загнать в угол, и мало кто отваживался вступить с ним в серьезную, по существу дела, дискуссию (обычно дело кончалось руганью и “освистанием”⁴⁸). Так могли ли с ним дискутировать советские “образованцы” (“образованщина” – термин А. Солженицына)? Исследователи, ценившие творчество и деятельность Страхова, или вообще о нем не писали, или ограничивались историческими фактами, библиографией, избегая оценок. Иные судили Страхова в соответствии с обя-

⁴⁰ *Никольский Б.Н.* Страхов: Критико-биографический очерк // Истор. вестн. 1896. № 4. С. 215–268. (Эта работа была издана брошюрой: СПб., 1896.); см. также: Грот Н. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания // *Вопр. филос. и психологии.* 1896. № 2. С. 299–336.

⁴¹ *Розанов В.* Литературные изгнанники. СПб., 1913. (Лондон, 1992).

⁴² Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1914.

⁴³ *Gerstein L.* Nikolai Strakhov: Philosopher, Man of Letters, Social Critic. Cambridge, 1971.

⁴⁴ *Горбанев Н.* Литературная критика Н.Н. Страхова: Текст лекции. Махачкала, 1988. С. 5.

⁴⁵ *Гуральник У.* Н.Н. Страхов – литературный критик // *Вопр. литературы.* 1972. № 7.

⁴⁶ См.: *Волгин И.* Последний год Достоевского. М., 1986, и др.

⁴⁷ *Горбанев Н.* Аполлон Григорьев и Н.Н. Страхов // *Филол. науки.* 1988. № 1. С. 19–25.

⁴⁸ В “Свистке”, сатирическом приложении к “Современнику”.

зательной идеологией, как правило, вообще его не читая (или оперируя текстами другого Страхова, которого читать значительно легче!).

Я вовсе не хочу сказать, что сам прочитал и понял все труды Страхова (его уровня я никогда не достигну; утешаюсь, что не только я). В данной своей работе я опустил много проблем, не чувствуя себя в них компетентным. Прежде всего это касается естествознания (критики дарвинизма, методологии естественных наук и т.д.). Я сосредоточился на научно-публицистической деятельности Страхова, на его сотрудничестве с Достоевским, на историософских проблемах и его дискуссии с Владимиром Соловьевым о панславизме Николая Данилевского, а также на литературно-критических вопросах. Вопросы эти по-прежнему актуальны, так как гуманитарные науки не устаревают (по сравнению с науками естественными и техническими). В гуманитарных науках “консервативный” мыслитель может оказаться очень даже “прогрессивным” и “революционным” (в России таких мыслителей было и есть много – начиная с Петра Чаадаева до Александра Солженицына). Наверняка в новой российской действительности имя Николая Страхова тоже приобретет новое значение. Быть может, из символа “консерватизма” и “реакционности” он превратится в авторитет научности и солидного подхода к творческому труду. Первые проявления таких сдвигов в оценке его творчества уже существуют, и что знаменательно – среди русских философов, имеющих, как Страхов, естественно-научное образование. Химик и физик Николай Мальчевский признал Страхова одним из первых творцов настоящей русской философии (наряду с Лопатиным, Козловым, Астафьевым, Дебольским и Павлом Бакуниным). По мнению Мальчевского, русскую философию до сих пор ассоциируют либо с “революционностью” (Чернышевский, Писарев и др.), либо с “религиозной философией” (Владимир Соловьев и “религиозное возрождение” начала XX в.), совершенно забывая об истинной рационалистической философии, независимой от идеологических требований и от “*publicity* на рынке западной культуры”. Именно Страхов для Мальчевского – “один из первых представителей независимой русской философии”, “*аутентичный патент*” на благородство русской культуры и русского интеллигента вообще⁴⁹.

Если Григорьев при жизни отдельным изданием выпустил лишь маленький томик поэзии тиражом пятьдесят экземпля-

⁴⁹ Мальчевский Н. К истории русской философии // Логос: С.-Петербург. чтения по филос. культуры. Кн. 2: Русский духовный опыт. СПб., 1992. С. 3, 4, 14.

ров⁵⁰, то Страхов большую часть своих трудов издал в следующих книгах: 1. “О костях запыляемых млекопитающих” (1857); 2. “О методе естественных наук и значении их в общем образовании” (два издания: 1865 и 1900); 3. “Бедность нашей литературы. Критический и исторический очерк” (1868); 4. «Критический анализ “Войны и мира”» (1871); 5. “Мир как целое. Черты из науки о природе” (два издания: 1872 и 1892); 6. “Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки”, т. 1 (три издания: 1882, 1887 и 1897), т. 2 (три издания: 1883, 1890 и 1897), т. 3 (два издания: 1896 и 1897); 7. “Критические статьи об И. Тургеневе и Лье Толстом (пять изданий: 1885, 1887, 1895, 1901 и 1908); 8. “Об основных понятиях психологии и физиологии” (три издания: 1886, 1894 и 1904); 9. “О вечных истинах. Мой спор о спиритизме” (1887); 10. “Заметки о Пушкине и других поэтах” (три издания: 1888, 1897 и 1913); 11. “Из истории литературного нигилизма” (1890); 12. “Воспоминания и отрывки” (1892); 13. “Философские очерки” (два издания: 1895 и 1906).

После смерти Страхова появились, не считая перечисленных выше переизданий⁵¹, лишь “Критические статьи” (т. 2, 1902), а также в 1984 г. – упомянутый сборник статей под редакцией Николая Скатова.

Несмотря на столь обширное книжное наследие, Страхова очень скоро забыли. На стыке веков о нем написано несколько работ, заслуживает внимания биография пера Бориса Никольского⁵² и очерк Василия Розанова “Личность и деятельность Николая Страхова”⁵³. Позднее он не представлял для исследователей большого интереса. Из межвоенного периода стоит отметить статью Аркадия Долинина о связях Страхова с Достоевским⁵⁴.

Более живой интерес к Страхову начался с публикации в 1971 г. упомянутой монографии американской исследовательницы Линды Герштейн. Интерес к мыслителю возрастал по мере появления очередных томов академического собрания сочинений Достоевского. Особый интерес вызвала у исследователей переписка Страхова с Достоевским, Толстым и Владимиром Соловь-

⁵⁰ Григорьев А. Стихотворения. СПб., 1848.

⁵¹ “Russian Reprint Series” и “Slavistic Printings and Reprintings” в 1967–1969 гг. издали позиции, указанные под номерами 6, 7, 10, 11 и 12.

⁵² Никольский Б. Н.Н. Страхов. Критико-биографический очерк // Ист. вестн. 1896. № 4. С. 215–268.

⁵³ См. в кн.: Розанов В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1.

⁵⁴ Долинин А. Ф.М. Достоевский и Н.Н. Страхов. Шестидесятые годы. М., 1940; Он же. Последние романы Достоевского. М., 1963. С. 307–343.

евым, со всеми их взаимными симпатиями и антипатиями⁵⁵. И все-таки, насколько мне известно, произведения Страхова до сих пор не переиздавались и ни о нем, ни о почвенниках новых книг нет. Поэтому я решаюсь предложить читателю данное исследование, в основу которого положена моя докторская диссертация “Почвенничество. Из истории идей в России”⁵⁶, изданная в 1988 г. Лодзинским университетом тиражом 160 экземпляров.

⁵⁵ См., напр.: *Захаров В.* Проблемы изучения Достоевского. Петрозаводск, 1978; *Allain L. Dostoievski et l'Autre.* Lille, 1984; *Он же.* Достоевский и Бог. СПб., 1993; *Волгин И.* Последний год Достоевского. М., 1986; *Przebinda G. Włodzimierz Sołowjew wobec historii.* Kraków, 1992; *Борисов А.* Этюды о русской философской культуре. Саратов, 1996. Ч. 1–3; *Bohun M. F. Dostojevski i idea upadku cywilizacji europejskiej.* Katowice, 1996.

⁵⁶ См.: *Allain L. A. Lazari “Poczwiennictwo...”* // *Revue des Etudes Slaves.* Vol. LX. Pt 2. Paris, 1988. P. 532–533; *Носов С.* Польские исследования почвенничества в России // *Русская литература.* 1989. № 4. С. 219–221; *Styczyński M.* Od “narodowości” do nacjonalizmu // *Studia Filizoficzne.* 1989. N 10. S. 201–205; *Он же.* O ideach, że złowrogie bywają. *Recepcja myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989.* Łódź, 1999. S. 23–29; *Mucha B. A. Lazari. Poczwiennictwo...* // *Przegląd Ruscystyczny.* 1989. Z. 3/4. S. 101–103; *Klimowicz T. A. Lazari. Poczwiennictwo...* // *Slavica Vratislaviensia.* 1991. T. LXIV. S. 134–135.

Михаил Достоевский

Михаил Достоевский (1820–1864), основатель журнала “Время” и его официальный редактор, был на год старше своего гениального брата. В Военную инженерную школу в Петербурге он держал экзамены вместе с братом Федором, однако не был принят из-за плохого здоровья. Поэтому он уехал в Ревель (сейчас Таллинн), где поступил в Инженерную школу. В 1847 г. отказался от карьеры военного инженера, переехал в Петербург и, как Федор, занялся литературной деятельностью. Он переводил Шиллера и Гёте, писал критику (А. Григорьев позитивно оценил его статью “Жуковский и романтизм”¹), создал несколько рассказов в духе “натуральной школы”². Шестого мая 1849 г. был арестован по делу петрашевцев, однако следственная комиссия пришла к заключению, что он не только не имел преступных намерений касательно правительства, но даже противодействовал им; поэтому через три недели его освободили, мало того, компенсировали утраченный заработок – было поручено выплатить ему “тайное пособие” в 200 руб. серебром³.

В 50-е годы Михаил Достоевский купил маленькую табачную фабричку, которая не приносила, однако, сколько-нибудь необходимого дохода. У него была большая семья, к тому же он, как и А. Григорьев, не сторонился выпивки, и финансовые заботы преследовали его всю жизнь. В 1853–1860 гг. он ничего не опубликовал, хотя из писем к брату ясно, что литературная жизнь всегда живо интересовала его, даже в те годы, когда занимался коммерческой деятельностью. Планы издавать собственный журнал родились в надежде наладить материальное положение.

¹ См.: Григорьев А. Пантеон. Литературно-художественный журнал... // Москвитянин. 1852. № 16. С. 191.

² См.: Достоевский М. Собр. соч. Пг., 1915. Т. 1–2.

³ Эти сведения привожу по: Нечаева В. Журнал... “Время”. С. 22.

В июне 1858 г. Михаил Достоевский обратился в Петербургский комитет по цензуре с просьбой разрешить издавать литературно-политический еженедельник “Время”. Федор Михайлович о планах брата узнал лишь в начале сентября и, разумеется, предложил свою помощь. Он понимал все трудности, связанные с изданием журнала, в том числе и потому, что после ссылки намеревался осесть в Москве, а не в Петербурге. Михаил Достоевский получил разрешение цензуры в ноябре (цензором был назначен Иван Гончаров), но не воспользовался разрешением ни в 1859, ни в 1860 гг. Вера Нечаева полагает, что помешали финансовые затруднения и болезнь. Михаил решил дождаться возвращения из ссылки брата⁴.

К плану издания журнала братья Достоевские возвращались в своей переписке неоднократно. 12 ноября 1859 г. Федор, решив жить в Петербурге, извещал Михаила: “Пишешь об идее, для которой надо бы тысяч 15, 20 – для начала. Меня, брат, самого все это волнует. Точно мы какие-то проклятые вышли. Смотришь на других: ни таланту, ни способностей – а выходит человек в люди, составляет капитал. А мы бьемся, бьемся... Я уверен, например, что у нас с тобой гораздо больше и ловкости и способностей и знания дела (sic), чем у Краевского и Некрасова. Ведь это мужичье в литературе. А между прочим, они богатеют, а мы сидим на мели. Ты, например, начал свою торговлю. Сколько труда-то, а какие результаты? Что ты нажил? Еще слава богу, что жил чем-нибудь да детей воспитал. Торговля же твоя дошла до известной точки и остановилась. Это грустно для человека со способностями. Нет, брат, надо подумать, да еще и серьезно; надо рискнуть и взяться за какое-нибудь литературное предприятие, – журнал например... Впрочем об этом подумаем и поговорим вместе. Дело еще не ушло”⁵.

В конце декабря 1859 г. Федор Достоевский вернулся в Петербург. Братья посвятили себя целиком литературной деятельности и решили с 1861 г. издавать собственный ежемесячник. 1860 г. ушел на подготовку, поиски сотрудников, обдумывание программы. Этому способствовало участие в литературной жизни. Михаил Достоевский снова взялся за перо. В журнале “Светоч” он поместил “Богов Греции” Шиллера и рассказ Гюго “Последний день приговоренного к казни” в своем переводе, а также статью о “Грозе” Александра Островского, которую позже восприняли как первое проявление почвенничества братьев Достоевских⁶.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ XXVIII/1. С. 376.

⁶ См.: Фридлиндер Г. У истоков почвенничества (Достоевский и журнал “Светоч”) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1971. № 5. С. 405.

Эта статья предвосхищала многие мысли, развитые позже на страницах “Времени” и в “Дневнике писателя” Ф.М. Достоевского. Михаил противопоставил свою позицию борьбе славянофилов с западниками, подчеркивая, что наибольшую ценность представляет для него искусство само по себе, не подчиненное никаким утилитарным целям. Вместе с тем он заметил, что славянофилы стоят на более твердой почве, нежели их противники, и лишь им принадлежит заслуга открытия большого таланта Островского. Говоря о “славянофилах”, он имел в виду прежде всего “молодую редакцию” журнала “Москвитянин” во главе с Аполлоном Григорьевым. Михаил Достоевский положительно оценивал многолетнюю борьбу Григорьева за признание автора “Грозы” создателем русской народной драмы, поддерживал григорьевскую мысль о том, что Островский сказал в русской литературе “новое слово”⁷.

В интерпретации Григорьева именно Островский совершил в 50-е годы литературный переворот, начавший новую эпоху в развитии русской литературы. Этот переворот основан на замене в литературе “отрицательного взгляда” на “взгляд органический”.

Исходя из посылки, что русская литература постепенно осознает особое развитие России (в свою очередь это приведет к оформлению категории “народности” в главную эстетическую категорию), Григорьев искал кульминационный пункт такого развития, дабы утверждать: с такого-то момента литература стала “народной”. Правда, самым народным писателем для него всегда оставался Пушкин, но создатель “Евгения Онегина” в интерпретации критика был гением как бы надвременным. У Лермонтова и Гоголя идеал противоречил действительности, в связи с чем их творчество, а также творчество их последователей, представляло действительность односторонне – отрицая ее. Необходимо было “новое слово”, новый взгляд на действительность, который бы в “двойственной” действительности делал акцент на русской истории, национальной традиции, русском мировоззрении, религии. Такое “новое слово” в русской литературе, по мысли Григорьева, сказал Островский. В анализе творчества Островского Григорьев пришел к выводу, что автор “Грозы” – не сатирик и обличитель русского мрака и деспотизма, как доказывает в своих статьях Добролюбов, а “народный поэт”, и в его произведениях главное – это категория “народности”, принятие подлинно русских элементов, а не отрицание окружающей действительности⁸.

⁷ Светоч. 1860. № 3. С. 2–4.

⁸ Григорьев А. Литературная критика. С. 372; подробнее на эту тему: Lazari A. “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew. Katowice, 1996.

Подобные соображения высказал в своей статье Михаил Достоевский. Для него также наибольшая заслуга Островского – в “изображении чисто народных типов”. Гоголь изобразил лишь типы отрицательные, Островский же сумел увидеть в русской жизни и положительные типы, изобразил идеалы всего народа. Драматург не является обличителем русского самодержавия, и поэтому причислять его к лагерю славянофилов или западников совершенно не оправдано. Островский – “чисто художественный талант”. Он первый увидел широту русского характера и тот факт, что “в русском человеке есть способность прямо подходить к истине и понять ее со всех сторон”. Этой способности сопутствуют якобы и другие особенные черты: “всепрощение” и “всепримирение” крайностей, в коих заключается частичная истина. Такие черты свойственны “славянскому племени”, в котором ведущую роль играет русский народ. “Это-то и есть новое слово, сказанное г. Островским”⁹.

Михаил Достоевский идет дальше Григорьева и намечает основу будущих близких панславизму концепций Ф.М. Достоевского и его идеи русского “всечеловека”, столь четко высказанную в “Речи о Пушкине” (1880), о чем речь пойдет далее.

Когда начал выходить журнал “Время”, Михаилу Достоевскому уже некогда было заниматься переводами и литературной критикой. Его целиком поглотили издательские дела. Кажется, в своем ежемесечнике он напечатал лишь анонимную рецензию на стихи А.Н. Плещеева и несколько замечаний от имени редакции – о «Противоречиях и увлечениях “Времени”»¹⁰.

Умер он 10 июля 1864 г. от цирроза печени, оставив после себя множество долгов и проблем с изданием журнала “Эпоха”, который должен был заменить запрещенное цензурой “Время”.

Извещая о смерти брата, Ф.М. Достоевский так характеризовал его мировоззрение и издательскую деятельность: “Мысль об издании журнала возникла у Михаила Михайловича еще давно. Мысль его состояла в том, что нужен свежий литературный орган, независимый от обязательных журнальных преданий, вполне самостоятельный, чуждый партий, чуждый застарелых, преемственных и почти бессознательных антипатий, не поклоняющийся авторитетам и совершенно беспристрастный. С другой стороны, необходимо обращение к народности, к началам народным и возбуждение оторвавшегося от почвы общества к изучению народа нашего и к уверованию в правду основных начал его жизни. Михаил Михайлович был убежден, что все неудачи рус-

⁹ Светоч. 1860. № 3. С. 8–15.

¹⁰ Время. 1861. № 4 и 8; см.: Нечаева В. Журнал “Эпоха”... С. 236, 240.

ского общества, вся бесхарактерность некоторых слоев русской народности происходит именно от разлагающего, ленивого и апатичного нашего космополитизма [...] Когда-то, в молодости своей, он был самым страстным, самым преданным фурьеристом. Процесс обращения от беспочвенного, отвлеченного верования к чисто русскому обращению, к русскому, родному верованию произошел с ним органически, нормально, как всегда бывает с людьми, действительно одаренными жизненностью. Он очень хорошо знал, что идея почвы, народности – идея не новая, не отысканная кем-нибудь, не мечтателем каким-нибудь, выдуманная для собственного удовольствия, а рано или поздно обязательная каждому русскому...”¹¹.

Трудно судить, в какой степени автор “Бесов” представил тут взгляды Михаила Достоевского, а в какой – свои собственные. Однако принимая во внимание мысли, высказанные официальным издателем журнала “Время” в статье о “Грозе” Островского, можно предположить, что Михаил Достоевский сыграл не последнюю роль в формировании мировоззрения почвенников.

¹¹ XX. С. 121.

Николай Страхов и Федор Достоевский

Аполлон Григорьев (1822–1864) и Федор Достоевский (1821–1881) были ровесниками. Страхов на несколько лет моложе. Родился он 16 октября 1828 г. в Белгороде Курской губернии. Его отец, православное духовное лицо, преподавал литературу в белгородской семинарии, мать – из семьи белгородского протоиерея. После смерти отца (1834) воспитанием и образованием будущего философа занялся брат его матери – ректор духовной семинарии в Каменец-Подольском, позднее в Костроме. После предварительной домашней подготовки двенадцатилетний Страхов поступил в костромскую семинарию, где провел четыре года. Прежде всего приходилось “зубрить” религиозную литературу. Философ высоко ценил свое “семинаристское происхождение”: семинаристы, по его мнению, столь энергично проявили себя в литературе, приобрели такое значение, что можно говорить о богатстве духовных сил, воспитанных в семинариях¹. Стоит обратить внимание на то, как Страхов высказался по этому поводу в статье о Н. Добролюбове, т.е. об одном из своих главных (наряду с Чернышевским – тоже семинаристом) идейных противников. Добролюбов сформировался как воинствующий атеист, Страхов же утверждал, что семинария воспитала в нем глубокую веру и горячий патриотизм².

К университетским экзаменам он готовился самостоятельно. Осенью 1844 г. он приехал в Петербург, с января следующего года стал вольнослушателем юридического отделения Петербургского университета. Летом сдал экзамены и осенью начал учиться на физико-математическом отделении. “Мне хотелось собственно изучать естественные науки, но я поступил на математику,

¹ См.: *Страхов Н.* Критические статьи. Киев, 1902. Т. 2. С. 299.

² См.: *Никольский Б. Н.Н.* Страхов. Критико-биографический очерк // *Ист. вестн.* 1896. № 4. С. 217.

как на ближайший к ним предмет, чтобы иметь возможность получать стипендию, и получал ее – по 6 рублей в месяц”³. Университет Страхов не кончил. Какие-то недоразумения с дядюшкой привели к тому, что тот пожаловался университетским властям, и у Страхова отобрали стипендию. Из-за отсутствия средств философ перевелся на естественное отделение Главного педагогического института, где снова получил стипендию, которую после окончания учебы был обязан отработать. В 1851 г. он начал работать в одесской гимназии, а в следующие девять лет преподавал физику, математику и естественные науки в петербургской гимназии, одновременно занимаясь своей магистерской работой “О костях запястья млекопитающих” (защитил ее в 1857 г.)⁴.

“В знаменитом университетском коридоре, – вспоминал он, – мне довелось слышать рассуждения о том, что вера в Бога есть непростительная умственная слабость, похвалы системе Фурье и уверения в ее непременно осуществлении. А мелкая критика религиозных понятий и существующего порядка была единственным явлением. [...] и, когда спустя десять и более лет, она стала все ясней и громче высказываться в литературе, она уже ничуть не была для меня новостью. Говорю, конечно, о самом принципе этого направления, о немногосложной формуле отрицания. Символ веры отрицателей, как известно, очень прост, а иногда состоит лишь из двух кратких членов: Бога нет, и царя не надо. – Отрицание и сомнение, в сферу которых я попал, сами по себе не могли иметь большой силы. Но я тотчас понял, что за ним стоит положительный и очень твердый авторитет, на который они опираются, именно – авторитет естественных наук. Ссылки на эти науки делались беспрерывно; материализм и всякий нигилизм выдавались за прямые выводы естествознания. И вообще твердо исповедовалось убеждение, что только натуралисты находятся на верном пути познания и могут правильно судить о самых важных вопросах. Итак, если я хотел “стать с веком наравне” и иметь самостоятельное суждение в разногласиях, которые меня занимали, мне нужно было ознакомиться с естественными науками. Так я и решил сделать...”⁵.

Страхов отличался необычным упорством в последовательной реализации своих намерений. Он ничем не напоминает своих будущих друзей – А. Григорьева и Ф. Достоевского. Ему чужды были слабости, которым Григорьев (пьянство) и Достоевский (азартная игра) поддавались очень легко. К тому же, в отличие от

³ Там же. С. 222.

⁴ Страхов Н. О костях запястья млекопитающих. СПб., 1857.

⁵ Цит. по: Никольский Б. Указ. соч. С. 222–223.

них, часто влюблявшихся и менявших спутниц жизни, Страхов никогда не уступил женщине. Даже в его юношеской лирике тема любви – лишь на очень дальнем плане. Но то и дело звучит нота раздумий над своим будущим и ненадежным завтрашним днем:

На грудь
Налег
Рой дум;
Мой путь
Далек,
Угрюм.

(“Ночь”, фрагмент, 1849)

Эта нота неуверенности не характеризует его, однако, как молодого романтика – “лишнего человека”, как полагает Линда Герштейн⁶. Здесь вовсе не бесцельная “русская хандра”, что так угнетала А. Григорьева, а всего лишь неуверенность молодого ученого, который четко осознает поставленные цели и беспокоит его только их реализация в беспредельности окружающего мира⁷.

Страхов дебютировал в поэзии⁸, но поэзия никогда не была сильной стороной его творчества⁹. Случалось, он размышлял стихом, но стих ограничивал возможность полного, рационального выражения. Поэтому он писал научные статьи, время от времени занимался литературной критикой и публицистикой, а поэзии оставлял минуты слабости, которых в его жизни было очень немного.

В естественных науках Страхов дебютировал в 1857 г. в “Журнале Министерства народного просвещения”, где три года печатал фельетоны и рецензии под общим названием “Новости естественных наук”. Здесь же была напечатана его магистерская работа. Существенными же произведениями Страхова в этот период были три “Философских письма” (“Русский мир”, 1859 г.), которые позже составили первые разделы его работы “Мир как целое. Черты из науки о природе” (1872). Эти “письма” заинтересовали Аполлона Григорьева и способствовали их личному знакомству.

Страхов познакомился с Григорьевым и братьями Михаилом и Федором Достоевскими очевидно на “литературных вторниках” Александра Милюкова в конце 1859 г., здесь и начало фор-

⁶ См.: Gerstein L. Nikolai Strakhov... S. 18–19.

⁷ См.: стихотворение “Мир”, приведенное в разделе о религиозности Страхова.

⁸ Страхов Н. Ночная заметка // Современник. 1854. № 6. С. 60–62.

⁹ Большинство своих юношеских стихотворений он опубликовал лишь в 1892 г.: Страхов Н. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892.

мироваться мировоззрение, вошедшее в историю русской мысли под названием “почвенничества”. “Беседы наши в новом небольшом кружке приятелей, – вспоминал Милюков, – во многом уже походили на те, какие бывали в дуровском обществе [у петрашевцев]. И могло ли быть иначе? Западная Европа и Россия в эти десять лет как будто поменялись ролями: там разлетались в прах увлекавшие нас прежде гуманные утопии и реакция во многом восторжествовала, а здесь начинало осуществляться многое, о чем мы мечтали и готовились, или совершались реформы, обновившие русскую жизнь и порождавшие новые надежды”¹⁰.

В 1860 г. Милюков начал издавать журнал “Светоч” и пригласил сотрудничать Страхова (а также Григорьева, Достоевских и других участников “вторников” – Всеволода Крестовского, Аполлона Майкова, Льва Мея и др.). Во вступительном слове редакция призывала к “примирению с Востоком и Западом” во имя “того недалекого будущего, которое может озарить Россию совершенно новой жизнью, когда все наши силы – физические и нравственные – пойдут по одному пути правильного развития – и, разумно управляемые, стройно потекут к одной цели – к действительному благоденствию нашего отечества”¹¹. По мнению редакции, в России до сих пор существовали две партии, “правлящие умами”, – славянофилы и западники. Обе были неизбежны в развитии самосознания русских, однако на данном историческом этапе потеряли смысл и значение. Русская жизнь и русская мысль требуют нового пути, “необходимо дружное содействие всех литературных партий и оттенков для достижения одной важной цели – преобразования нашей общественной жизни на началах прочных и разумных”, литература должна “преследовать одну истину, потому что она есть и на Востоке и на Западе”¹². Такую цель поставил “Светоч”. Журнал брался “осветить” все закоулки темной русской действительности, сделаться русским “светилом”.

Страхов взял на себя роль светила науки. В первом номере он опубликовал интересную статью “Значение гегелевской философии в настоящее время”¹³, в третьем, пятом и восьмом номерах появились его “Письма о жизни”, а в первых двух номерах за 1861 г. – две статьи под общим названием “Содержание жизни”,

¹⁰ Цит. по: Нечаева В. Журнал “Время”... С. 36.

¹¹ Светоч. 1860. № 1. С. 1–12.

¹² Светоч. 1860. № 9. С. 5–8.

¹³ См.: Lazari A. Heglizm w światopoglądzie Mikołaja Strachowa // Dziesięć wieków związków wschodniej słowiańszczyzny z kulturą Zachodu. Cz. 1. Lublin, 1990. S. 209–219.

которые вместе с “Письмами о жизни” легли в основу очередных разделов книги “Мир как целое”. В седьмом номере 1860 г. была напечатана критическая рецензия на “Очерки вопросов практической философии” Петра Лаврова, в девятом номере (1861) – статья “Значение и жизнь Спинозы”.

В 1861 г. Страхов отказался от работы учителя и целиком отдался научному, публицистическому и литературно-критическому творчеству. В этом же году начали свою издательскую работу братья Достоевские (“Время”. 1861–1863; “Эпоха”. 1864–1865); с ними, прежде всего с Федором Михайловичем, Страхов был связан много лет.

Мировоззрение группы мыслителей и литераторов, собравшихся вокруг Достоевских, обычно определяется термином “почвенничество”. Почвенники решили привести перессорившееся русское общество к своеобразному согласию. С одной стороны, прийти к согласию разных групп интеллигенции, с другой – между народом и интеллигенцией. Эта мысль заключалась в призыве “возвращения интеллигенции к почве”, т.е. к традиционному русскому мировоззрению, носителем которого остался якобы простой народ и средние слои – мещанство и купечество. Почвенники разделяли взгляды славянофилов: до раздела общество довел Петр I, воспитывая дворянскую молодежь и давая ей образование на западный манер. Так произошел “отрыв от почвы” той части общества, которая дала начало русской интеллигенции как общественному слою. А поэтому задача современности – объяснить интеллигенции ее “отрыв” и склонить к “возвращению”, а также развивать просвещение среди простого народа, чтобы во имя согласия не отказываться от достижений цивилизации, перенятых от Западной Европы. Согласие среди самой интеллигенции должно быть основано прежде всего на общем мировоззрении, объединяющем западничество со славянофильством. Почвенничество, разумеется, было очередной утопией русской консервативной мысли.

* * *

Некоторые считают, что Страхову “хватило темперамента, чтобы сыграть при Достоевском роль запоздалого Сальери: подсыпать свою толику яда в чашу его посмертной славы”¹⁴. А произошло это из-за знаменитого письма Страхова от 28 ноября 1883 г., в котором первый биограф Достоевского исповедовался

¹⁴ Волгин И. Последний год Достоевского. М., 1986. С. 180.

Льву Толстому: «Все время писанья о нем я был в борьбе, я боролся с подымавшимся во мне отвращением, старался подавить в себе это дурное чувство. Пособите мне найти из него выход. Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен... сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей, и самым счастливым. По случаю биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: “Я ведь тоже человек!” Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику гуманизма, и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии о правах человеческих.

Такие сцены были с ним беспрестанно, потому что он не мог удержать своей злости. Я много раз молчал на его выходки, которые он делал совершенно по-бабьи, неожиданно и непрямо; но и мне случалось раза два сказать ему очень обидные вещи. Но, разумеется, в отношении к обидам он вообще имел перевес над обыкновенными людьми, и хуже всего то, что он этим улаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям, и он хвалился ими. Заметьте при этом, что при животном сладострастии у него не было никакого вкуса, никакого чувства женской красоты и прелести. Это видно в его романах. Лица, наиболее на него похожие, – это герой “Записок из подполья”, Свидригайлов в “Преступлении и наказании” и Ставрогин в “Бесах”; одну сцену из Ставрогина (растление и проч.) Катков не хотел печатать, но Достоевский здесь ее читал многим.

При такой натуре он был очень расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным мечтаниям, и эти мечтания – его направление, его литературная муза и дорога. В сущности, впрочем, все его романы составляют самооправдание, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости.

Как мне тяжело, что я не могу отделаться от этих мыслей, что не умею найти точки примирения! разве я злюсь? Завидую? Желая ему зла? Нисколько; я только готов плакать, что это воспоминание, которое могло стать светлым, – только давит меня!

Припоминаю Ваши слова, что люди, которые слишком хорошо нас знают, естественно не любят нас, но это бывает и иначе. Можно при близком знакомстве узнать в человеке черту, за которую ему потом будешь все прощать. Движение истинной доброты, искра настоящей сердечной теплоты, даже одна минута на-

стоящего раскаяния – может все загладить; и если бы я вспомнил что-нибудь подобное у Достоевского, я бы простил его и радовался на него. Но одно возведение себя в прекрасного человека, одна головная и литературная гуманность. – Боже, как это противно!

Это был истинно несчастный и дурной человек, который воображал себя счастливецом, героем и нежно любил одного себя.

Так как я и про себя знаю, что могу возбуждать сам отвращение, и научился понимать и прощать в других это чувство, то я думал, что найду выход и по отношению к Достоевскому. Но не нахожу и не нахожу»¹⁵.

Странное это письмо и сомнительно, что когда-нибудь удастся однозначно его оценить. Достоевский был трудным партнером. А со Страховым было ли легче сосуществовать? Достоевский так оценивает своего сотрудника: “Н.Н. Страхов как критик очень похож на ту сваху у Пушкина в балладе “Жених”, об которой говорится: Она сидит за пирогом И речь ведет обиняком.

Пироги жизни наш критик очень любил и теперь служит в двух видных в литературном отношении местах, а в статьях своих говорил *обиняком*, по поводу, кружил кругом, не касаясь сердцевины. Литературная карьера дала ему 4-х читателей, я думаю, не больше, и жажду славы. Он сидит на мягком, кушать любит индеек, и не своих, а за чужим столом. В старости и не достигнув двух мест, эти литераторы, столь ничего не сделавшие, начинают вдруг мечтать о своей славе и потом становятся необычно обидчивыми и взыскательными. Это придает уже вполне дурацкий вид, и еще немного – и так на всю жизнь. Главное в этом славолюбии играют роль не столько литератора, сочинителя трех–четырёх скучненьких брошюр и целого ряда обиняковых критик по поводу, напечатанных где-то и когда-то, но и два казенные места. Смешно, но истина. Чистейшая семинарская черта, происхождение никуда не спрячешь. Никакого гражданского чувства и долга, никакого негодования к какой-нибудь гадости, а напротив он и сам делает гадости; несмотря на свой строго нравственный вид, втайне сладострастен и за какую-нибудь грубосладостную пакость готов продать всех и все, и гражданский долг, которого не ощущает, и работу, до которой ему все равно, и идеал, которого у него не бывает, и не потому, что он не верит в идеал, а из-за грубой коры жира, из-за которой не может ничего чувствовать”¹⁶.

¹⁵ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым: 1870–1894. СПб., 1914. С. 307–309.

¹⁶ XXIV. С. 239–240.

Приходится иметь дело, как видим, с взаимными обвинениями в разных низостях, а ведь, с другой стороны, известно, что Страхов с Достоевским путешествовали в 1862 г. вместе по Европе и Достоевский был очень рад этому. Страхов был свидетелем на свадьбе писателя с Анной Григорьевной Сниткиной и многие годы еженедельно гостил у Достоевских на воскресных обедах, а Достоевский не раз подчеркивал, как ценит дружбу и критическую деятельность Страхова. “Страхов, как человек ума высоко-го...”¹⁷, -- пишет Достоевский Аполлону Майкову. А в письме к Страхову обращается так: “Благодарю Вас за письмо, добрейший Николай Николаевич. Вы пишете всегда такие коротенькие письма, но имеющие свойство шевелить меня [...] не будь теперь Ваших критик, и ведь у нас совсем уже не останется *никого*, в целой литературе, кто бы смотрел на критику как на дело серьезное и строго необходимое”¹⁸. Пишут ли так к человеку, которого не любят и не уважают? Кто решит эту проблему?

В своих журналах братья Достоевские поручили Страхову отдел науки. С первого номера журнала “Время” (1861) философ полемизировал с различными вариантами материализма, атомизма и механицизма в русской мысли (статья “Жители планет”, позже включена в книгу “Мир как целое”). Еще раньше, в рецензии на работу Петра Лаврова “Очерки вопросов практической философии”, он пытался оспорить концепцию материалистического антропологизма и отрицал теорию эгоизма как основного движущего фактора человеческой активности, противопоставив ему гегелевскую идею – подлинный мотор подлинно человеческой деятельности¹⁹. Полемизировал он и с Чернышевским, с его “Антропологическим принципом в философии” (1860) в форме своеобразной рецензии на работу Лаврова²⁰. Вспоминая этот период своей деятельности, Страхов писал: «Мне пришлось поздно вступить в литературу и сперва я готовился к ученому поприщу. Поэтому и я смотрел на журналистику со стороны и принес в нее некоторое высокомерие. Всячески старался я избежать многописания, и заботился о полной отделке своих статей. Эти заботы обыкновенно возбуждали насмешки Федора Михайловича. “Вы все стараетесь для “Полного собрания” своих сочинений!” – говорил он. “Да никогда не будет этого собрания!” – отвечал я. Но скоро втянулся в литературу и стал гораздо живее принимать

¹⁷ XXVIII/2. С. 243.

¹⁸ XXIX/1. С. 124.

¹⁹ Светоч. 1860. № 7. С. 11.

²⁰ Об этике разумного эгоизма см.: *Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa // Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1833–1922). Kraków, 1998. S. 232.*

к сердцу ее интересы. Пренебрежение к журналистике уступило место более серьезному отношению, когда оказалось, что на подкладке этих разглагольствований вырастают такие явления, как нигилизм»²¹.

Нигилизмом Страхов определил направление в русской мысли, оформившееся в левой фракции гегельянства. Нигилизм он считал “школой” и одним из “литературных направлений” (“литературу” понимал широко, как любую писательскую деятельность). Страхов признавал, что борьбу с этим направлением начал Достоевский в статье “Г-н -бов и вопрос об искусстве” (1861), однако заслугу последовательной непримиримости, благодаря чему журналы “Время” и “Эпоха” приобрели однозначно антинигилистический характер, с гордостью приписывал себе²².

Достоевский справедливо предвидел, когда шутливо утверждал, что Страхов мечтает о своем “Собрании сочинений”. Философские работы 60-х годов критик собрал в томе “Мир как целое. Черты из науки о природе”²³, большинство публицистических статей объединил в книге “Из истории литературного нигилизма” (1890)²⁴. Статьи эти различаются прежде всего по форме. Содержание – критика мировоззрения, которое в философии Страхов называет материализмом, а в публицистике – нигилизмом.

Первым своим антинигилистическим выступлением в журнале “Время” Страхов считал статью “Еще о петербургской литературе” (“Время”, 1861, июньский номер)²⁵, где начал резкую полемику со “Схоластикой XIX века” Д. Писарева и работой Н. Чернышевского “О причинах падения Рима”. Страхов отказывал размышлениям обоих авторов в какой-либо ценности, доказывая, что, если Писарев абсолютно отрицает значение философии, то Чернышевский допускает отрицание истории²⁶. Связано это с тенденцией в русской литературе отказа от всех авторитетов и с фактом отрицания традиции, ибо “очень многие из нас обитают в светлой области облаков, а не на твердой почве истории”²⁷.

Последующие полемические выступления Страхова продолжают и развивают приведенную точку зрения. Позитивисты-ра-

²¹ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. СПб., 1883. С. 220.

²² Там же. С. 235–236.

²³ *Страхов Н.* Мир как целое: Черты из науки о природе. СПб., 1872.

²⁴ *Страхов Н.* Из истории литературного нигилизма. 1861–1865. СПб., 1890.

²⁵ Биография, письма... С. 235.

²⁶ *Страхов Н.* Из истории... С. 16–17.

²⁷ Там же. С. 30.

дикалы, сосредоточенные около журналов “Современник” и “Русское слово”, навсегда останутся для него символом нигилизма – разрушительной силы, чуждой русской культуре²⁸.

Достоевский вполне разделял отрицательное отношение Страхова к нигилизму и материализму, и лишь недоумение вызывают советские попытки противопоставить мировоззрение обоих мыслителей и отыскать более терпимое отношение к так называемым революционным демократам в высказываниях автора “Бесов”. “Современник” в то время был одним из наиболее читаемых журналов и пользовался большим авторитетом в обществе. Ничего удивительного поэтому, что Достоевский поначалу старался полемизировать с ним, избегая явных нападок. Журнал “Время” должен был приносить доход, который зависел от числа читателей. То, чего из дипломатических соображений Достоевский не высказал на страницах журнала, мы находим в его “Записных книжках”: «“Современнику” легко издаваться. Он берет за самую легкую сторону: самую крайнюю, тут и идея не своя – ничего своего нет. Все, дескать, скверно. Даже и в России, даже и в ней элементов своих вы не находите (спросят их) – и в ней тоже. Молодежь горячо, с чувством, с сердцем бросается за крайними вождями, она им верит. Наши Прудоны, дескать. Увы! чтоб быть Прудоном, много надо иметь. Конечно, и в исповедании крайней идеи *во что бы то ни стало* (то есть для успехов журнала) – много можно встретить остановок, много подводных камней. Ведь нельзя же все отрицать. Надо ведь и об чем-нибудь сказать положительно, высказать энтузиазм кому-нибудь – показать свои карты. Ба! Да у нас и на это лекарство есть, крайний свист²⁹. Все освистать, все благородное и прекрасное, каждый факт освистать, прикинуться Диогенами, скептиками, дескать, мы смеемся, скалим зубы, а в груди-то, в груди-то у нас сколько заложено! И страданий, и того, и сего... Долго ведь не догадаются!...»³⁰.

В “Записных книжках” Достоевского множество отрицательных высказываний о Чернышевском, о материализме, нигилизме и социализме.

Эстетические концепции радикальных демократов Достоевский раскритиковал в статье “Г-н -бов и вопрос об искусстве”, которую, как упоминалось, Страхов счел первым проявлением борьбы почвенников с нигилизмом³¹. Писатель разобрал в этой

²⁸ Больше на эту тему в книге: *Нечаева В.* Журнал “Время”... С. 273–287.

²⁹ Сатирическое приложение к “Современнику” называлось “Свисток”.

³⁰ XX. С. 168.

³¹ О нигилизме и Страхове см. также: *Olaszek B.* Dymitr Pisariew // *Wokół problemów pozytywizmu w Rosji.* Łódź, 1997. S. 133–148.

статье две работы Н. Добролюбова “Черты для характеристики русского простонародья” (1860) и “Стихотворения Ивана Никитина” (1860), резко осуждая утилитарный подход к искусству. Позже в течение некоторого времени Достоевский избегал открытой полемики с радикальными демократами. Он оставил эту задачу Страхову, а сам полемизировал прежде всего с журналами Михаила Каткова “Русский вестник” и Ивана Аксакова “День”, вернувшись к критике нигилизма только в 1862 г. в статье “Два лагеря теоретиков” и в «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1863 год». Особенно резко, если не сказать ядовито, прозвучало второе выступление. Появилось оно в то время, когда “Современник” и “Русское слово” были запрещены цензурой, когда Чернышевский и Писарев находились в Петропавловской крепости. Достоевский писал от имени редакции: “Мы ненавидели пустых, безмозглых крикунов, позорящих все, до чего они ни дотронутся, марающих иную чистую, честную идею уже одним тем, что они в ней участвуют; свистунов, свистящих из хлеба и только для того, чтобы свистеть; выезжающих верхом на чужой, украденной фразе, как верхом на палочке, и подхлестывающих себя маленьким кнутиком рутинного либерализма”³².

Такое выступление, когда “Свисток” уже не мог никого “освистать”, вызвало возмущение русской прессы. В защиту “свиста” и закрытых журналов на Достоевского ополчились “Отечественные записки”, “Искра”, “Русский мир”. За почвенников высказалась лишь крайне консервативная “Северная пчела”. Когда в начале 1863 г. “Современник” и “Русское слово” вновь начали выходить, между ними и почвенниками началась беспощадная борьба, в которой писатель в отрицании нигилизма и материализма ни в чем не уступал Страхову³³. В это время он пишет в “Записных книжках”: “Учение материалистов – всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии – уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная”³⁴.

Самые же сильные антинигилистические и антиматериалистические высказывания Достоевского в этот период – в “Записках из подполья”, напечатанных в первом (двойном) и четвертом номерах журнала “Эпоха” (1864), а также в “Преступлении и наказании” (1866, журнал М. Каткова “Русский вестник”, № 1–12).

³² XX. С. 211.

³³ Там же. С. 50–128, 292–335.

³⁴ Там же. С. 175.

В данной работе не место анализировать эти произведения или проследивать историю их интерпретации. Нас единственно интересует, какое впечатление они произвели на современников, прежде всего на Страхова, который, по словам Достоевского, якобы вернее других понял его творческий замысел³⁵.

Как уже заметила Вера Нечаева, публицистический характер “Записок из подполья” придавал повести программное значение в новом журнале братьев Достоевских³⁶, тем более что настоящая программная статья “Раскол”, написанная Страховым для первого номера, была запрещена цензурой. “Записки из подполья” открыли целый ряд антинигилистических выступлений Достоевского, и повесть эту следует рассматривать в тесной связи со статьями: “Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах” (1864, № 5), “Необходимое заявление” (1864, № 7), «Чтобы кончить последнее объяснение с “Современником”» (1864, № 9), а также с сатирическим рассказом “Крокодил, необыкновенное событие или пассаж в Пассаже” (1865, № 20). Согласие позиций Достоевского и Страхова здесь полное. Писатель продолжает и развивает страховскую критику теории разумного эгоизма (“Записки из подполья”), которая снова ожила в романе Чернышевского “Что делать?” (1863)³⁷; выступает с памфлетом на других вождей русского левого движения, набрасывая карикатуры Щедрина, Добролюбова, Писарева, Зайцева; сомневается в журналистской честности Максима Антоновича и всей редакции левого журнала “Современник”; и, наконец, дает полный выход своему враждебному отношению к нигилизму в злой пародии (“Крокодил...”)³⁸. А отсюда уже прямая дорога к “Преступлению и наказанию”, книга не без оснований была понята критиками как очередное выступление Достоевского против радикальной молодежи 60-х годов³⁹.

Страхов поддерживал Достоевского небольшими очерками из цикла “Заметки летописца”⁴⁰. Это были типично полемические фельетоны, написанные *a propos* и направленные против всех изданий русской мысли, за исключением явно панславистского журнала Ивана Аксакова “День”. Если ранее “Время” в поисках национального согласия довольно часто вступало в дискуссии со сторонниками так или иначе понимаемого славянофильства,

³⁵ См.: Биография, письма... С. 290.

³⁶ Нечаева В. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских “Эпоха”. М., 1975. С. 146.

³⁷ О полемике Достоевского с Чернышевским см. кроме других: *Przybylski R. Dostojewski i “przekłete” problemy*. Warszawa, 1964. S. 188–206.

³⁸ V. С. 388–394.

³⁹ VII. С. 345–356.

⁴⁰ *Страхов Н. Из истории...* С. 343–596.

то “Эпоха”, прежде всего Страхов, провозгласила мысль, что “славянофилы победили”⁴¹. Такая позиция не способствовала популяризации журнала и стала одной из причин его банкротства.

В 1866–1867 г. Страхов сотрудничал в журнале Андрея Краевского “Отечественные записки”, в 1867 г. он даже исполнял обязанности редактора. Здесь он опубликовал три статьи о творчестве Достоевского⁴². В первой статье Страхов охарактеризовал уже существующие труды писателя, собранные в двухтомнике (1865–1866, издание Федора Стелловского), особенно подчеркивая способность автора “Бедных людей” открывать подлинно человеческие чувства в душах угнетенных и униженных⁴³, а две последние целиком посвятил анализу “Преступления и наказания”.

Новый роман Достоевского Страхов рассмотрел, с одной стороны, как произведение антинигилистическое, а с другой – как психологическое исследование преступления. Критик не согласился ни с Г. Елисеевым (“Современник”), который назвал “Преступление и наказание” выступлением против общих убеждений, ни с Алексеем Сувориным, считавшим Раскольникова человеком психически больным⁴⁴. Для Страхова Раскольников был “видоизменением того типа настоящего нигилиста, который всем более или менее знаком и который всех раньше и всех метче был угадан Тургеневым в его Базарове”⁴⁵. Однако самостоятельным типом не был, ибо представлял единичный пример отрыва теории от жизни. Своей позицией и поступками он лишь доказал, к чему приводит русских фанатичное увлечение западной мыслью.

Аполлон Григорьев уже в 50-е годы решительно различал “теорию” и “жизнь”. “Теория и Жизнь – вот Запад и Восток в настоящую минуту”, – писал он М. Погодину. В любой теории, считал “последний романтик”, есть привлекательная сторона – ее неправда, результаты которой становятся очевидными лишь через некоторое время. Первые сторонники новой теории – обычно люди, обманывающие самих себя. Стремясь к надуманному идеалу, они не замечают крайностей своих рассуждений. Они часто талантливы и умеют убедить других в справедливости своих взглядов. Слабость теории проявляется же тогда, когда ее самые горячие сторонники умолкнут и останутся одни голые ре-

⁴¹ Там же. С. 439.

⁴² *Страхов Н.* Наша изящная словесность // *Отечественные записки.* 1867. № 2–4.

⁴³ Там же. № 2. С. 551.

⁴⁴ См.: *Страхов Н.* Литературная критика. М., 1984. С. 96–99.

⁴⁵ Там же. С. 110.

зультаты того, что “жило и горело в талантливой и сильной натуре, что слепило своим блеском и влекло к себе сочувствующие массы”. И “тогда начинается реакция жизни против теории [...] Так отпоры духа жизни пробиваются сквозь трещины теории, надгробного памятника, имеющего значение только как напоминание о том, что когда-то жило и волновалось”⁴⁶.

Страхов, близкий друг и издатель Григорьева, использовал эту концепцию в оценке “Преступления и наказания”. По его мнению, Раскольников выделяется среди нигилистов “задатками твердого ума и теплого сердца” и тем, что он “настоящий человек”. Отсюда его сила, но и трагедия. Он создает теорию, благодаря недюжинному его уму эта теория глубже, чем другие нигилистические идеи (типа “нецелования дамам руки”), и потому более решительно противоречит жизни. “В угоду своей теории” Раскольников полностью порывает с жизнью, “ломает свою жизнь”.

По мнению Страхова, Достоевский хотел показать, до каких страданий доводит “живого человека” полный “разрыв с жизнью” – поступки по теории, а не по “законам жизни”. Раскольников – “убийца-теоретик”, “честный убийца” – “выходит тысячекратно несчастнее простых убийц”, совершающих “убийство с гнева, из мщениия, из ревности, из корысти, из каких хотите житейских побуждений, но не из теории”. Раскольников “чувствует, что насилие, совершенное им над своей нравственной природой, составляет больший грех, чем самый акт убийства”. Смысл романа, считает Страхов, в словах Сони Мармеладовой: “Что вы, что вы над собой сделали!”⁴⁷ Что же, однако, представляет из себя эта “жизнь”, с которой порвал Раскольников-теоретик?

Несомненно как Достоевский, так и Страхов в понимании жизни (“живой жизни”) – ученики Григорьева, и все трое по-своему предвосхищают “философию жизни” конца века (Вильгельма Дильтея, Фридриха Ницше).

В “Парадоксах органической критики” (1864) – в статье в форме писем к Ф.М. Достоевскому – Григорьев говорил: «Для меня “жизнь” есть действительно нечто таинственное, то есть потому таинственное, что она есть нечто неисчерпаемое, “бездна, поглощающая всякий конечный разум”, по выражению одной старой мистической книги, – необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод какой бы то

⁴⁶ Григорьев А. Материалы для биографии / Под ред. В. Княжнина. Пг., 1917. С. 226; Он же. Литературная критика. М., 1967. С. 139–140; ср.: Lazari A. “Ostatni romanty” Apollon Grigorjew. Katowice, 1996. S. 50.

⁴⁷ Страхов Н. Литературная критика... С. 100–101.

ни было умной головы, – нечто даже ироническое, а вместе с тем полное любви в своей глубокой иронии, изводящее на себя миры за мирами...»⁴⁸.

В это самое время Достоевский заметил в своей записной тетради: “Это состояние, то есть распадение масс на личность, иначе цивилизация, есть состояние болезненное, потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, где это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает. [...]”

Социальные теории уже тем грешат, что они есть продукт высшей истомленной жизни. Человек отрезал себе нос и все члены, и радуется, что без них можно обойтись, тогда как наоборот надо бы, то есть стремиться дать развитие всем отрезанным членам”⁴⁹.

Следует также помнить, что “живая жизнь с непривычки придавила” героя “Записок из подполья”⁵⁰, а Разумихин из “Преступления и наказания” противопоставил живой процесс жизни, “живую душу”, жажду жизни логике и попыткам теоретического установления общественной справедливости.

Даже Страхов, утверждавший в своих научных работах идею рационального познания, не раз говорил о “живой жизни”, которая течет независимо от всяких попыток подчинить ее теории, о “жизни, настоящей живой жизни”, о расколе мысли и жизни и т.д.⁵¹, чтобы, наконец, в трактате “Мир как целое” характеризовать жизнь, которая часто бывает комедией, но в сущности она – великая драма, и создается она не человеком, который лишь участвует в драме. Человек не знает, какое развитие драмы ждет его в будущем. Жизнь – это всякий раз обновление, загадка и потому, не зная будущего, человек не знает, как закончится его жизнь”⁵².

Таким образом, Григорьев, Достоевский и Страхов одинаково понимали “жизнь” как иррациональную силу, которую невозможно определить теоретически, как стихию, опрокидывающую все попытки рационалистически заключить ее в тесные рамки теории. Поэтому нет ничего удивительного, что интерпретация в таком духе “Преступления и наказания” Достоевского вполне устраивала.

⁴⁸ Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 138–139.

⁴⁹ XX. С. 192, 194.

⁵⁰ V. С. 176.

⁵¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1897. Т. 2. С. 170; Он же. Из истории... С. 100, 339, 571 и др.

⁵² Страхов Н. Мир как целое... С. 188–189.

Страхов в теории Раскольникова выделяет следующие самые важные элементы: 1) презрение к людям и возвеличивание собственного Я; 2) “западный” взгляд на историю как на непрерывную борьбу, в которой дозволены все средства; 3) узаконение эгоистических материальных стремлений⁵³. Теория, основанная на этих трех элементах, доводит Раскольникова до преступления, которое в сущности является не столько убийством человека, сколько убийством “принципа”. Раскольников-теоретик, по мнению Страхова, не отдавал себе отчета в том, что, убив принцип, он одновременно покусился на жизнь своей души, и только позднее, страшно мучаясь, понял, какое преступление совершил. “Удивительно типично изображены все те процессы, которые совершаются в душе преступника; вот что составляет главную тему романа. Живо и глубоко схвачено в нем то, как идея преступления зарождается и укрепляется в человеке, [...] как он *механически* совершает преступление, долго созревавшее в нем органически; [...] как начинает он чувствовать омерзение к себе и к своему делу; как прикосновение живой и теплой жизни пробуждает в нем муки бессознательного раскаяния; как, наконец, ожесточенная душа не выдерживает и размягчается до чувства умиления”⁵⁴. Далее Страхов вполне убедительно развивает и доказывает эту мысль.

Больше Страхов не писал о творчестве Достоевского (не считая упомянутой “Биографии”, опубликованной в первом посмертном издании произведений автора “Бесов”). Правда, он обещал писателю, что напишет об “Идиоте”. Роман этот он читал с жадностью и огромным вниманием, однако обещания не сдержал, ибо в целом роман показался ему слишком запутанным и таинственным⁵⁵.

И последующие произведения Достоевского тоже не во всем удовлетворяли Страхова. В письмах он упрекал писателя, что тот в свои романы вводит слишком много второстепенных образов и эпизодов, что читатели не в силах понять его творческие замыслы⁵⁶. Разумеется, он хвалил отдельные сцены, а замечания высказывал между прочим, деликатно. Создается впечатление, что Страхов просто не мог понять величия таланта Достоевского. Он оживленно переписывался с писателем, приглашал публиковаться в редактируемом им журнале “Заря” (1869–1871), сотрудничал с журналом “Гражданин”, когда Достоевский руководил им (1873–1874). Тем не менее из года в год все больше чувств-

⁵³ *Страхов Н.* Литературная критика... С. 107–109.

⁵⁴ *Страхов Н.* Там же. С. 110–111.

⁵⁵ IX. С. 411–412.

⁵⁶ XII. С. 258–259, XVII. С. 345.

вовалась взаимная, хотя редко проявляемая, неприязнь. В одном из писем к жене (12.02.1875) Достоевский писал: “Я Страхову [...] выразил часть моей мысли, что Майков встретил меня холодно, так что я думаю, что он сердится, ну а мне все равно. Страхов тогда же пригласил меня к себе в понедельник, а пригласительное письмо Майкова было вследствие того, что Страхов ему передал обо мне. Майков, Анна Ивановна все были очень милы, но зато Страхов был почему-то со мной со складкой. Да и Майков, когда стал расспрашивать о Некрасове и когда я рассказал комплименты мне Некрасова – сделал грустный вид, а Страхов так совсем холодный. Нет, Аня, это скверный семинарист и больше ничего; он уже раз оставлял меня в жизни, а именно с падением “Эпохи”, и прибежал только после успеха “Преступления и наказания”. Майков несравненно лучше, он подсадует, да и опять сблизится, и все же хороший человек, а не семинарист”⁵⁷.

А Страхов годом ранее (6.01.1874) информировал Николая Данилевского: “Но несчастный Достоевский совсем измучался. Я его очень ценю и многое ему прощаю, но при его теперешней раздражительности просто избегаю с ним видеться”⁵⁸.

Уже после смерти писателя критик жаловался тому же адресату (12.05.1882): “Вы правы, дорогой Николай Яковлевич, мало, очень мало таких, с которыми хорошо говорится; и не только у Вас в Крыму, но и здесь в Петербурге. Я становлюсь все больше и больше молчаливником. С Достоевским все последние годы я был в разладе, все собирался помириться, да так и проводил его в могилу. На Вас я тоже, как Вы знаете, сердился. И отчего все это происходит? Мне кажется, что я прав, что другие виноваты; но наконец я прихожу к мысли, что есть, должно быть, во мне какой-то недостаток, вызывающий других, так сказать, соблазняющий их на несправедливости”⁵⁹.

Эти ссоры и недоумения абсолютно не вытекали из существенных различий в мировоззрении. “Нигилисты и западники требуют окончательной плети”, – писал Достоевский Страхову⁶⁰, который в свою очередь развивал эту мысль. “Ваше сравнение в письме к А.Н. Майкову, что нигилисты – свиньи, в которых вселились бесы, обладавшие Россией – прелесть! И я также верю, что они погибнут и что их явление полезно для нашего развития”⁶¹.

⁵⁷ ХХІХ/2. С. 16–17.

⁵⁸ Русский вестник. 1901. № 1. С. 131–132.

⁵⁹ Там же. № 2. С. 458.

⁶⁰ ХХІХ/1. С. 113.

⁶¹ Шестидесятые годы: Материалы по истории литературы и общественного движения. М.; Л., 1940. С. 269.

Оба мыслителя различались темпераментом, психикой, у обоих сильно было развито чувство своей ценности, они легко обижались, но в их взгляде на Россию и Европу, на личность и историю, на русскую “почву” никогда не было существенной разницы. Страхов не всегда мог объять величие художественного творчества писателя, зато его публицистику признавал без возражений.

* * *

Издательская деятельность братьев Достоевских была непродолжительна. Падение их журналов (“Эпоха” в 1865 г. обанкротилась) лишило Страхова регулярного дохода. Поскольку он свободно владел греческим, латынью, английским, французским, немецким и итальянским, то начал активно переводить и сделался великолепным популяризатором западной мысли. Благодаря его переводам, русские познакомились среди прочего с “Введением в философию мифологии” Шеллинга, с многотомной “Историей философии” Куно Фишера, “Жизнью птиц” Альфреда Брема, с “Историей материализма” Ф. Ланге, с “Введением в экспериментальную медицину” Клода Бернара, с книгой “О интеллигенции” И. Тэна. Его перу принадлежит также ряд работ о западной философии: Эрнесте Ренане, Давиде-Фридрихе Штраусе и многих, многих других. Страхов, несомненно, принадлежал к выдающимся эрудитам в истории русской культуры.

Выше я упоминал, что Страхов был человеком, лишенным слабостей. Одного не учел: он был заядлым библиофилом. Он жил в доме, напоминающем огромный книжный шкаф. Книги были везде: на полках, на полу, на тахте, на столах и стульях. Когда он умирал, его библиотека насчитывала более двенадцати тысяч томов⁶². Наследники передали в дар министерству просвещения 65 ящиков с книгами, которые пополнили библиотеку Петербургского Университета (8.500 томов, в их числе настоящие раритеты XV–XVIII вв.). А вот архив Страхова (письма, рукописи, документы) был перевезен в Киев и ныне находится в Центральной библиотеке Украинской Академии Наук⁶³.

⁶² См.: *Стахеев Д.* Станислав первой степени и енотовая шуба (Из воспоминаний о Н.Н. Страхове) // *Ист. вестн.* 1904. № 2. С. 442–443; *Розанов В.* Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. 344.

⁶³ См.: *Горфинкель А., Николаева Н.* Неотчуждаемая ценность. Рассказы о книжных редкостях университетской библиотеки. Л., 1984. С. 166; *Белов С., Белодубровский Е.* Библиотека Н.Н. Страхова // *Пам. культуры. Новые открытия. Письменность, искусство, археология.* М., 1977. С. 134–140.

Финансовые проблемы неоднократно вынуждали Страхова браться за работу государственного чиновника. В 1873 г. он работал в Публичной библиотеке в Петербурге, а в 1874 г. одновременно исполнял обязанности члена Ученого Совета в Министерстве просвещения (в библиотеке он проработал до 1885 г., членом Ученого Совета до конца жизни). В 1890 г. Страхов стал членом-корреспондентом Академии Наук.

В поисках заработка Страхов не раз делал попытки издания своих трудов. Еще в 1857 г. он напечатал свою диссертацию. Затем, в 1865 г. в форме брошюры выпустил работу “О методе естественных наук и значении их в общем образовании”⁶⁴. Двумя годами позже вышла его статья “Бедность нашей литературы”⁶⁵, а в 1872 г. – книга “Мир как целое”. Все попытки оказались неудачными. Книги Страхова не находили читателя и годами лежали в книжных лавках. Ситуация изменилась в 80-е годы. В 1881 г. философ издал “Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862–1885)”, в 1882 г. – первый том “Борьбы с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки”, в 1883 г. – второй том, а с 1886 г. почти ежегодно издавал и переиздавал свои очередные произведения. Этот успех пришел благодаря книге Николая Данилевского “Россия и Европа”, которая в 80-х годах пользовалась огромной популярностью у читателей и выдержала несколько изданий (с предисловием Страхова). Не без значения для широкой популярности философа у читателей стало и его участие в издании “Биографии, писем и заметок из записной книжки Ф.М. Достоевского” (1883)⁶⁶, а также все более известная дружба с Л.Н. Толстым. С 80-х годов можно говорить об авторитете Страхова – философа, критика, публициста и издателя. С большим уважением о нем говорили В. Розанов, Б. Никольский, Ю. Говоруха-Отрок и др.

Для Розанова Страхов был мыслителем, который в своем “Я” объединял философа-аналитика, биолога, литературного критика и публициста. Он отличался особенной скромностью. Много

⁶⁴ *Страхов Н.Н.* О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб., 1865.

⁶⁵ *Страхов Н.Н.* Бедность нашей литературы. СПб., 1868.

⁶⁶ Страхов выпустил также том литературно-критических статей А. Григорьева (*Страхов Н.* “Сочинения Аполлона Григорьева”. Т. 1. СПб., 1876); сборник: *Он же.* Политические и экономические статьи Н. Данилевского (СПб., 1890), а также – при активном участии князя Константина Константиновича (см.: *Кузьмина Л.* Переписка К.Р. с Н.Н. Страховым // Рус. литература. 1993. № 2. С. 148–187) – посмертный том лирики Фета (*Фет А.* Лирические стихотворения: В 2 ч. СПб., 1894).

размышляя “о Боге, о правде, о душе”, почти никогда не высказывался на эти темы. Как философ Страхов, по мнению Розанова, сосредоточился на двух идеях: “идея рационального естествознания” и “идея органических категорий”. Здесь он чувствовал себя уверенно и был компетентным. Идею рационального естествознания он обосновал в книге “Мир как целое”. Свои соображения об “идея органических категорий” он изложил вначале в небольшой работе “О методе естественных наук и значении их в высшем образовании”; затем полностью развил их в своей лучшей работе “Об основных понятиях психологии и физиологии” (1886). “Нужно прочесть обе эти книги, чтобы понять всю глубину мысли, которая заложена в них, чтобы дать себе ясно отчет во всей гениальности догадок, которые здесь высказаны, но, к сожалению, не развиты”⁶⁷.

Розанов считал самой большой заслугой Страхова – ученого-естественника и философа решительную критику вульгарного материализма. В отличие от “инженерских философов”, которые заняли университетские кафедры и научные журналы, в отличие от Чернышевского «с его девицами по “Что делать?”»⁶⁸, только Страхов, утверждал Розанов, имел мужество выступить в защиту биологии и психологии как самостоятельных областей науки, в защиту независимости категорий биологии и психологии от категорий механики.

Научная независимость Страхова импонировала Розанову, но он ценил и его дружбу. В 1913 г. он писал: «Поистине, Бог награждал меня как учителем Страховым, и дружба с ним, отношения к нему всегда составляли какую-то твердую стену, о которую я чувствовал – что всегда могу на нее опереться или вернее к ней прислониться. И она не уронит и согреет. К молодежи я сказал бы эти слова: старайтесь среди стариков, среди пожилых вовремя запастись вот таким другом, и он сохранит вас как “талисман” Пушкина:

...от клеветы, от непогоды...

и проч. и проч.»⁶⁹.

Страхов умер 26 января 1896 г.

«За ним никто не шел, – пишет Розанов, – да и трудно было за ним идти, ибо он сам никуда не шел. Он стоял около “вечных истин”⁷⁰ (название одной из работ Страхова) [...] Нет, – он “звал”;

⁶⁷ Розанов В.В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 14.

⁶⁸ Там же. С. 15.

⁶⁹ Там же. С. 141.

⁷⁰ Страхов Н. О вечных истинах. СПб., 1887.

нет – он “шел вперед”. Стоял на одном месте, как неподвижные звезды среди блуждающих комет”»⁷¹.

Сам Страхов в письме-исповеди Льву Толстому оценивал свою жизнь более критически: “В эпоху наибольшего развития сил (1857–867) я – не то что жил, а поддался жизни, подчинился искушениям; но я так измучился, что потом навсегда отказался от жизни. Что же я делал собственно и тогда и потом, и что делаю теперь? То, что делают люди отжившие, старики. Я берегся, я старался ничего не искать, а только избегать тех зол, которые со всех сторон окружают человека. И особенно я берегся нравственно... А затем – я служил, работал, писал – все лишь настолько, чтобы не зависеть от других, чтобы не было стыдно перед товарищами и знакомыми. Во время литераторства, я помню, как я сейчас же останавливался, как только видел, что денег заработаю довольно. Составить себе положение, имущество – я никогда об этом не заботился. Так что все время я не жил, а только принимал жизнь, как она приходила... За это, как Вы знаете, я и наказан вполне. У меня нет ни семьи, ни имущества, ни положения, ни кружка – ничего нет, никаких связей которые бы соединяли меня с жизнью”.

В ответ на убеждения и доказательства Толстого, что это невозможно, что так жить нельзя, Страхов резюмировал: “Я и не живу”⁷².

⁷¹ Розанов В. Литературные изгнанники... С. 7.

⁷² Цит. по: Скатов Н. Н.Н. Страхов... // Страхов Н. Литературная критика. М., 1984. С. 28.

Народность и история

1. Категории народа и народности в русской мысли XIX века*

Современное понятие народа принесла Европе Великая французская революция. «Разрушив феодальные иерархические связи и раздробив общество в формально-правовом отношении на свободных и равных граждан, буржуазная идеология заменила прежние связи идеальной общностью. Она ввела в массовое сознание понятие народа как сообщества граждан, которые через своих представителей принимают основной закон (конституцию) и осуществляют суверенную власть, принадлежавшую ранее монарху. Лозунг “Да здравствует народ!” становится символом революции – в отличие от контрреволюционного “Да здравствует король!”»¹

Народ является здесь понятием исключительно политико-правовым, синонимом *общества*, а часто даже и *государства*, и не включает в себе элементов историзма. “Народ, – пишут французские энциклопедисты, – это значительное количество населения, живущее на определенной территории с замкнутыми границами и подчиненное одному правительству”².

Такую концепцию народа переняла русская мысль эпохи Просвещения, для которой понятия *народ* и *нация* были синонимами. Энциклопедический словарь 1804 г. гласил, что *народный* означает то же самое, что *общенародный* или *национальный*³. Для русских мыслителей того времени народ является “полити-

* Этот текст уже публиковался на польском языке, в том числе в моей книге “Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim”. Katowice, 1996. Повторяю его здесь, потому что он составляет основу последующих рассуждений.

¹ Brun-Bronowicz J. Z dziejów współczesnej idei narodowej. Łódź, 1946. Цит. по: Zieliński A. Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831. Wrocław, 1969. S. 18.

² См.: Zieliński A. Naród i narodowość ... S. 19.

³ Новый словотолкователь. СПб., 1804. Ч. 2. С. 933–934.

ческим телом”, а не историческим созданием, поэтому в *Беседе о том, что есть сын отечества* Александра Радищева российский крестьянин “сыном отечества” не называется, поскольку не обладает политическими правами и не является полноправным гражданином⁴.

Развитию современного национального сознания в России во многом способствовала война с Наполеоном. Дойдя до самого Парижа, русские могли сравнить, как никогда прежде, собственную культуру с культурами западноевропейских стран и увидеть, что они иные. С этого времени категория *народа* (еще не *народности*) начинает все более явно доминировать в русских социально-философских концепциях, среди которых уже тогда выделяются два основных направления. Первое из них, преобладавшее сначала, можно назвать гражданским, политико-правовым (решающее влияние на него оказала французская мысль эпохи Просвещения). Высшей точкой его развития было несомненно восстание декабристов. Павел Пестель в “Русской правде” называл народом людей, которые принадлежат к одному государству и составляют гражданское общество⁵. Такое представление о народе не отличалось от концепции энциклопедистов и было совершенно лишено историзма. Другое течение начало складываться из представителей русского предромантизма под влиянием немецкой идеалистической философии. Ими народ понимался уже исторически, хотя все еще отождествлялся с государством.

Как известно, первое современное представление о народе как об исторической, а не только политической общности нашло выражение в “*Идеях к философии истории*” (1784–1791) Иоганна Г. Гердера. Немецкий философ первым подошел к народу как к “организму”, развивающемуся подобно организму биологическому. Отвергнув просвещенческую идею о единообразии законов, управляющих жизнью и прогрессом, он обратил внимание на разнообразие жизненных проявлений и, не отказываясь от категории человечества, узаконил в качестве ее составной части категорию народа и его “духа”⁶. Когда впоследствии Иоганн Г. Фихте в “Речах к немецкой нации” (1808) увидел в национальном сообществе основную движущую силу истории и одновременно выдвинул концепцию “избранного народа”, который на данном историческом этапе лучше других реализует универсальные ценности, путь к новой категории, каковой для романтизма

⁴ См.: Walicki A. *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*. Warszawa, 1959. S. 29.

⁵ Там же. S. 32.

⁶ Szacki J. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, 1981. T. 1. S. 142–146.

стала народность, а затем и для споров, какой народ лучше выражает смысл истории, был открыт.

В истории русской мысли термин *народность* первый раз появляется в письме Петра Вяземского к Александру Тургеневу из Варшавы 22 ноября 1819 г.⁷ В Польше в то время термин *narodowość* был уже широко распространен, хотя интерпретировался неоднозначно⁸. Вяземский отдавал себе отчет и в многозначности соответствующего русского понятия. В 1824 г. он писал, что слово *народный* соответствует французским словам *populaire* и *national*: выражение *народные песни* переводится как *chanson populaire*, а народный дух – как *esprit national*⁹.

Кроме Петра Вяземского, проблемой народности занимались также Орест Сомов, Вильгельм Кюхельбекер, Николай Полевой и многие другие, что, безусловно, было результатом воздействия на русскую мысль западноевропейского романтизма с его идеей неповторимости и своеобразия национальных культур, согласно которой народ понимался как целостность, а не как множество индивидуумов, связанных общественным договором. Для русских мыслителей главной проблемой стало определение “народной самобытности”, что в 1820–1830-е годы выразилось прежде всего в дискуссии о народности литературы, причем само понятие народность оставалось еще неопределенным. Александр Пушкин писал в 1826 г.: “С некоторых пор вошло у нас в обыкновение говорить о народности, требовать народности, жаловаться на отсутствие народности в произведениях литературы, но никто не думал определить, что разумеет он под словом народность”¹⁰.

В начале XIX в. понятия *народ* и *нация* в России были тождественны, что абсолютно не означает отождествления нации с протонародьем. Можно рискнуть предположить, что в русском общественном сознании тех лет понятия народа в значении *протонародья* вообще не было: существовал один русский народ/нация – русское государство. *Протонародье* не было еще историческофской категорией, “простой народ” не мог быть выразителем “народного духа”. *Протонародье* было самое большее категорией этнографической, которая помогала определить отличие русской культуры от культур западноевропейских. Отсю-

⁷ Зельдович М., Лившиц Л. Русская литература XIX века: Хрестоматия критических материалов. М., 1964. С. 111.

⁸ Zieliński A. Naród i narodowość... S. 22 i nast.

⁹ Ср.: Jakóbiec M. U źródeł ludowości romantycznej niektórych literatur słowiańskich // Pamiętnik Słowiański. 1963. T. XIII. S. 14.

¹⁰ Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М., 1964. Т. 7. С. 38.

да официальный интерес к русскому фольклору, проникновение элементов фольклора в литературу. Александр Пушкин, пытаясь определить, что в его понимании значит *народность*, писал: “Климат, образ правления, вера дают каждому народу особенную физиономию, которая более или менее отражается в зеркале поэзии. Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу”¹¹.

Подход к народу и народности как государственно-культурным категориям наиболее отчетливо выражен в “Истории государства российского” (1816–1824) Николая Карамзина. Вершиной же этого подхода можно считать теорию “официальной народности” 1832 г., выразившуюся в триединой формуле – “православие, самодержавие, народность”. Министр просвещения Сергей Уваров понимал под “народностью” однородное национальное государство, которое он хотел отождествить со всеми подданными русского царя. Нельзя не согласиться с Мечиславом Шерером, писавшим: “Правящие круги – видя цену сплоченности, которую дает государству национальное единство, и опасность разобщенности, которая грозит многонациональному государству, раздираемому в разные стороны, – использовали все средства, включая самые жестокие и коварные, чтобы духовно нивелировать своих подданных. Методы этой денационализации нам хорошо известны. Члены государства должны были любой ценой принадлежать к одной национальности: если они изначально к ней не относились, их механически (а значит, безуспешно) в нее втискивали: *cuius regio, illius natio...*”¹²

Прав и современный российский историк, который связывает появление уваровской формулы с польским восстанием 1830–1831 гг. и с донесениями царских чиновников о влиянии католической церкви и польской культуры на национальное сознание жителей “Западного края”¹³. Открывая в 1837 г. в Киеве университет Св. Владимира (созданный взамен ликвидированного польского Виленского университета), Уваров заявил, что задача этого учебного заведения состоит в том, чтобы “распространять русское образование и русскую народность в ополяченном крае Западной России”. Формула Уварова (главы Министерства народного просвещения) должна была способствовать полной русификации всех жителей империи и была своеобразной “граж-

¹¹ Там же. С. 39–40.

¹² Szerer M. Idea narodowa w socjologii i polityce. Kraków, 1922. S. 77–78.

¹³ Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст, 1989. М., 1989. С. 5–41.

данской” модификацией известного военного девиза “За веру, царя и отечество!”

В 1843 г. в отчете о своей десятилетней государственной деятельности Уваров писал: «Слово “народность” возбуждало в недоброжелателях чувство неприязненное за смелое утверждение, что министерство считало Россию возмужалою и достойною идти не позади, а по крайней мере рядом с прочими европейскими национальностями». Далее, говоря об ассимиляции и русификации крестьян в “Западной России”, он призывал к тому, чтобы “развить русскую национальность, на истинных ее началах, и тем поставить ее центром государственного быта”¹⁴.

В противовес “государственной” интерпретации истории России новую историософскую концепцию выдвинул в 1829–1833 гг. Николай Полевой в своей “Истории русского народа”. Заглавие его работы, однако, весьма обманчиво. Действительно, уже в предисловии Полевой говорит о расхождении своего труда с “Историей государства российского” Карамзина. “Я полагаю, – пишет он, – что в словах *Русское государство* заключалась главная ошибка моих предшественников. Государство русское начало существовать только со времени свержения ига монгольского”. До конца XV в. в России существовало несколько государств, и потому можно написать только “Историю русского народа”¹⁵. Полевой объяснил название своей работы отсутствием политического единства в средневековой Руси, но сам сосредоточился лишь на истории возникновения русского государства, а не на истории народа в современном понимании этого слова. Это была история политической деятельности русской знати до Ивана Грозного, далекая от истории народа, в состав которого входил бы и простой народ. Однако Полевой прочно ввел в русскую историософию само понятие народа. Он также впервые пытался историософски обосновать отличие истории России от истории западноевропейских стран, показать ее самобытность и, что интересно, использовал при этом древнерусское выражение *Русская земля*, а не *народ* или *русское государство*: “Будущая судьба Русской земли должна совершаться отдельно от жребия других европейских государств, когда, начавшись одинаково с ними, сия земля разъединилась от них верою, нравами, историей своей в течение четырех веков”¹⁶.

¹⁴ Там же. С. 28. Ср.: *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 43–69.

¹⁵ Цит. по: *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913. С. 302.

¹⁶ Там же. С. 301.

Словарь Академии Наук 1847 г. не содержит заглавного слова *народность*, тем не менее эта категория с 30-х годов XIX в. все чаще встречается в русской публицистике и литературной критике¹⁷. Вот два наиболее типичных для этого времени определения народности:

– “совокупность всех свойств, наружных и внутренних, физических и духовных, умственных и нравственных, из которых складывается физиономия русского человека, отличающая его от всех прочих людей” (*Николай Надеждин*. Европеизм и народность в отношении к русской словесности 1836)¹⁸.

– “то основное начало жизни народа, из которого истекают, в котором сосредоточиваются все условия его деятельности – умственной, нравственной, политической, та заветная черта, то неизменное свойство, которые составляют физиономию народа, по которым нация относится к человечеству, как вид к роду, часть к целому [...] Всякий народ имеет свой определенный путь, в жизни своей проявляет свою особенную идею; эта идея есть душа народа, и так сознание этой души, сознание этой идеи – вот что составляет народность! Следовательно – народность есть идея нации” (*Василий Межевич*. О народности в жизни и поэзии)¹⁹.

Простой народ как носитель русской культуры и народности появляется в сознании русской интеллигенции только на рубеже 30-х и 40-х годов XIX в. в кругу славянофилов – консервативных романтиков. Это связано с их идеей о том, что русское крестьянство лучше всего выражает “русский дух” в отличие от “нерусской”, европеизированной, “оторванной от почвы” интеллигенции, которая, утратив народность, не может выражать ничего русского. Таким образом, слово *народность* в интерпретации славянофилов приобрело новое значение. Для них русская интеллигенция перестала быть народом, таковым остался только простой народ. Только здесь простой народ становится самостоятельной историко-софской категорией. Константин Аксаков даже ставит знак равенства между понятиями *народ* и *простой народ*, говоря, что “простой народ точно, есть просто народ, или народ собственно”²⁰.

К России того времени полностью применимы слова Марцеллия Хандельсмана, который писал: “Понятие нации, идентичное с понятием государства, отождествляется с понятием народа и

¹⁷ *Ефимов А.* История русского литературного языка. М., 1971. С. 188.

¹⁸ Цит. по кн.: *Надеждин Н.И.* Литературная критика: Эстетика. М., 1972. С. 440.

¹⁹ *Межевич В.С.* О народности в жизни и поэзии. М., 1835. С. 37.

²⁰ *Аксаков К.С.* Москва, 7 июня // Молва. 1857. № 9. С. 97–98.

распространяется на все общественные слои, прежде всего на те, которые до того нацией не считались. Простой народ выступает в роли нового выразителя давней культуры – видоизмененной и обновленной, но сохранившей память о прошлом [...] Народность становится основой, исходным пунктом и сутью создающейся культуры. И эта народность может уже не совпадать с государственной идеологией”²¹.

Естественно, что такая постановка проблемы народности славянофилами не вызывала восторга в правительственных кругах. Поддержав славянофилов, эти круги были бы вынуждены признать себя “ненародными”. Потому неудивительны частые вмешательства цензуры в издания славянофилов и даже установление тайного надзора за некоторыми из их духовных вождей.

Признание простого народа носителем русской народности было реакцией части интеллигенции на знаменитое “Философическое письмо” (1836) Петра Чаадаева, в котором утверждалось, что русская культура не имеет никакой ценности в сравнении с культурой европейской. Роль, которую сыграло в истории России выступление Петра Чаадаева, очень верно оценил в 1861 г. Аполлон Григорьев на страницах журнала братьев Достоевских “Время”: “В минуту общего самообольщения, разделяемого даже и высшими представителями сознания, в минуту юношеских верований в то, что мы поймали, наконец, нашу народность, входим с нею, очищенною, умытою и причесанною, в общий круг мировой жизни, – в эту минуту явился человек, который не силой дарования, но силой убеждения, и притом чисто теоретического, рассеял разом это самообольщение, разбил безжалостно и беспрепятственно верования и надежды”²².

После публикации в 1936 г. “Философического письма” русская интеллигенция разделилась на два лагеря – западников и славянофилов, а проблема народности, т.е. существования независимых национальных культур, стала одной из главных проблем общественной мысли в широком понимании. Если славянофилы в интерпретации народности были довольно единодушны, то среди западников такого согласия не было. Часть из них полностью отрицала смысл этой категории, ссылаясь на общечеловеческие ценности. К примеру, Валериан Майков, не соглашаясь назвать поэзию Алексея Кольцова народной, писал, что типичный представитель какого-либо народа не может быть не только великим, но даже и незаурядным²³.

²¹ *Handelsman M. Rozwój narodowości nowoczesnej.* Warszawa, 1923. S. 10.

²² *Григорьев А. Сочинения.* СПб., 1876. Т. 1. С. 509.

²³ *Майков В.Н. Сочинения: В 2 т.* Киев, 1901. Т. 1.

Среди западников наиболее горячим сторонником и пропагандистом идеи народности был Виссарион Белинский. Эта идея занимала в его историко-философских концепциях необычайно важное место. Для западников (в отличие от славянофилов, в представлении которых свобода могла проявляться только в коллективе, в общине) чрезвычайно важна была свобода индивидуума – личности. Белинский в соответствии с романтической традицией таким индивидуумом считал народ: “Что *личность* в отношении к *идее* человека, что *народность* в отношении к *идее* человечества. Другими словами: народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманических космополитов, потому что если первые и ошибаются, то как люди, как живые существа, а вторые и истину-то говорят, как такое-то издание такой-то логики...”²⁴

В польской литературе отношение Виссариона Белинского к народности и национальности исчерпывающе осветил Анджей Валицкий²⁵. Он обратил внимание на то, что Белинский был первым выдающимся теоретиком и историком процесса формирования нации в России, в трудах которого проводилась явная черта между народом-простонародьем и народом-нацией. При этом для Белинского только нация и национальность обладают исторической ценностью. Простонародье остается внеисторической силой, из которой выделилась нация в эпоху формирования современного российского государства при Петре I. Белинский противопоставляет народу-простонародью (согласно славянофилам, выразителю народности) народ-нацию, которую составляют, по его мнению, прежде всего средние и высшие слои, подвергшиеся влиянию цивилизации и формирующие общество и историю.

В 1841 г. в статье “Россия до Петра Первого”, а точнее в ее фрагменте, который цензура не допустила к печати, Белинский писал: “В русском языке находятся в обороте два слова, выражающие одинаковое значение: одно коренное русское – *народность*, другое латинское, взятое нами из французского – *национальность*. Но мы крепко убеждены, что ни в одном языке не может существовать двух слов, до того тождественных в значении, чтобы одно другое могло совершенно заменять и, следовательно, одно другое делать совершенно лишним. Тем менее воз-

²⁴ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 28–29.

²⁵ Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1973. S. 206–214.

можно, чтобы в языке удержалось иностранное слово, когда есть свое, совершенно выражающее то же самое понятие: в их значении непременно должен быть оттенок, если не разница большая”²⁶.

Из приведенного высказывания следует, что даже в начале 40-х годов XIX в. русское общество еще не осознавало разницы между народным и национальным и лишь Белинский решил указать на эту разницу: «...слова *народность* и *национальность* только сходственны по своему значению, но отнюдь не тождественны, и между ними есть не только оттенок, но и большое различие. “Народность” относится к “национальности”, как видовое, низшее понятие – к родовому, высшему, более общему понятию. Под *народом* более разумеется низший слой государства, – *нация* выражает собою понятие о совокупности всех сословий государства. В народе еще нет нации, но в нации есть и народ. Песня Кириши Данилова есть произведение народное; стихотворение Пушкина есть произведение национальное: первая доступна и высшим (образованнейшим) классам общества, но второе доступно *только* высшим (образованнейшим) классам общества и не доступно разумению народа, в тесном и собственном значении этого слова”²⁷.

Эти разъяснения, как уже сказано, не были допущены в печать. Неудивительно, что понятия *народность* и *национальность* в общественном сознании оставались расплывчатыми и часто взаимозаменялись. Только Белинский старался быть последовательным и различать их. В 1845 г. он писал: “...если национальность составляет одно из высочайших достоинств поэтических произведений, – то, без сомнения, истинно национальных произведений должно искать у нас только между такими поэтическими созданиями, которых содержание взято из жизни сословия, создавшегося по реформе Петра Великого и усвоившего себе формы образованного быта. [...] ...первая истинно национально-русская поэма в стихах была и есть – “Евгений Онегин” Пушкина... в ней народности больше, нежели в каком угодно другом народном русском сочинении. [...] Если ее не все признают национальной – это потому, что у нас издавна укоренилось престранное мнение, будто бы русский во фраке или русская в корсете – уже не русские и что русский дух дает себя чувствовать только там, где есть зипун, лапти, сивуха и кислая капуста”²⁸.

²⁶ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 121.

²⁷ Там же. С. 121–122.

²⁸ Там же. М., 1955. Т. 7. С. 435.

О том, что понятие *народность* в сознании русской интеллигенции все еще не имело четкого значения, лучше всего свидетельствует тот факт, что Аполлон Григорьев в 1855 г., заговорив о народности русской литературы, должен был сначала дать определение термину *народ*. Критик разделил понятия “народ в обширном смысле” и “народ в тесном смысле”, а затем понятия *национальное* и *народное*, для ясности помогая себе, как это делал Петр Вяземский, французскими словами *national* и *populaire*. По мнению Григорьева, о *народности литературы* можно говорить только тогда, когда она отражает взгляды на жизнь, типичные для всего народа, для всех его слоев – богатых и бедных, образованных и необразованных, в то время как “народная литература” (*litterature populaire*), которая приравнивается к взгляду, понятиям и вкусам неразвитой массы народа или рассматривает эту массу как что-то неизведанное, изолированное, является для критика аномалией, свидетельством болезни, заключающейся в отрыве части общества от родной почвы²⁹.

На первый взгляд кажется, что Григорьев здесь единоклубен с Белинским, но на самом деле взгляды обоих мыслителей на народность литературы различает отношение к фольклору. Белинский, отвергая “сивуху и кислую капусту” в литературе, отрицал ценность фольклора. Григорьев не признавал только “писание под народ”, фольклор же как наиболее естественное и непосредственное творчество он считал одним из основных отражений “органической народной жизни”³⁰.

В русской мысли первой половины XIX в. проблема народности не была решена. Правда, в словаре Владимира Даля, который вышел в 1863–1866 гг., уже появилось слово *народность* (истолкованное как “совокупность свойств и быта, отличающих один народ от другого”) наряду со словами *национальность* (объясненное как синоним термина *народность*) и *простонародность*³¹. Однако эти толкования абсолютно не передают всей сложности применения данных понятий в русской публицистике и критике того времени.

Против отождествления понятий *народность* и *простонародность* в 60-е годы XIX в. выступали Александр Милюков, Федор Достоевский, Аполлон Григорьев и многие другие мыслители русофильского толка. Милюков, отстаивая народный характер творчества Пушкина, доказывал, что *народность* поэта

²⁹ Григорьев А. Сочинения. С. 119–120.

³⁰ См. ст.: Григорьев А. Русские народные песни с их поэтической и музыкальной стороны // Григорьев А. Собр. соч. М., 1916. Вып. 14.

³¹ Даль В.И. Толковый словарь живого русского языка. М., 1981. Т. 2. С. 514.

не заключается в его популярности у народных масс³². В это же время Федор Достоевский спрашивал: «Почему, с какой стати народность может принадлежать только одной простонародности? Разве с развитием народа исчезает его народность? Разве мы, “образованные”, уж и не русский народ?»³³ В конце столетия последний почвенник XIX в., Николай Страхов, уверял, что “начало народности имеет силу главным образом, как поправка и дополнение идеи государства [...], что наилучший порядок тот, когда пределы государства совпадают с пределами отдельного народа”, считая, разумеется, что Российская империя “совпадает” с пределами расселения русского народа³⁴.

Во второй половине XIX в. ссылки на народность все чаще рассматривались русской мыслью как символ консерватизма и реакционности. И это вполне понятно, ибо к этим категориям апеллировали прежде всего защитники великодержавности. В эпоху романтизма борьба за народность воспринималась как борьба за независимую, самобытную культуру, и националистический элемент редко выдвигался вперед. Совершенно иначе дело обстояло в эпоху, когда западный позитивизм отодвинул национальный вопрос на дальний план. В России, располагавшей независимой государственностью, акцентирование *народности* все чаще стало приобретать черты национализма и шовинизма. Кроме почвенников (во главе с Федором Достоевским), *народность* прославляли главным образом панслависты (во главе с Николаем Данилевским), а также другие мыслители-русофилы (во главе с Иваном Аксаковым), в мировоззрении которых еще сильны были элементы романтизма. Отвергали же *народность* те мыслители, во взглядах которых все более явственно проявлялись черты позитивизма. Для Максима Антоновича и других так называемых революционных демократов *народность* является ничего не значащей абстрактной фразой³⁵. По мнению Николая Чернышевского, “толковать о народности едва ли не значит попусту тратить слова...”³⁶. Для революционных демократов русофильство и апелляции к национальному началу были проявлением романтического консерватизма и реакционности. В их сознании уже существовал *народ* в значении угнетенных классов общества, которым просвещенные слои должны помочь выбраться

³² Милюков А. П. Крестовый поход наших передовых журналов на Пушкина // Светоч. 1860. № 8. С. 11.

³³ Х. С. 14.

³⁴ Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1897. Т. 2. С. 188.

³⁵ См.: Антонович М. А. О почве (Не в агрономическом смысле, а в духе “Времени”) // Шестидесятники. М., 1984. С. 35–53.

³⁶ Русские писатели о литературном труде. Л., 1956. Т. 2. С. 265.

из рабства, темноты и экономической зависимости. Именно отсюда происходила интеллигенция, которая “пошла в народ” в 70-е годы.

В конце века с экуменистических позиций ценность рассматриваемой категории оспаривал также Владимир Соловьев. Признавая значение *народности* в эпоху романтизма, он применительно ко второй половине XIX в. оценивал эту категорию однозначно негативно, ибо, по его мнению, она ведет к распространению национального эгоизма – болезни чрезвычайно опасной для высшей в его понимании ценности – человечества³⁷. Такая позиция Соловьева была следствием категорического неприятия им концепции Николая Данилевского, сформулированной в работе “Россия и Европа”³⁸.

* * *

Из рассмотренного материала следует, что в России XIX в. категории народа и народности существовали по крайней мере в четырех разных значениях.

1. Народ отождествлялся с государством, а народность была категорией, которой обозначались политические, великодержавные интересы России. Такое понимание народности позволяло, в частности, существовать концепции, согласно которой белорусский, украинский и даже польский и другие славянские языки считались всего лишь наречиями русского³⁹.

2. Народ отождествлялся с дворянством или интеллигенцией (в отличие от “простого народа”), а понятие народности имело уже культурный смысл, обозначало индивидуальность народа, которую выражали, однако, только цивилизованные слои.

3. Народ отождествлялся с простым народом, крестьянством (в отличие от “нерусского” дворянства или интеллигенции), а народность понималась как национальная индивидуальность, которую выражало только крестьянство.

4. Терминами *народ* и *нация* начали определять все общественные классы и слои, которые на данной географической территории создали единую культуру, говорят на одном языке и исповедуют одну религию. Народность становилась категорией,

³⁷ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. СПб., 1891. Т. 1. С. 115.

³⁸ О дискуссии Страхова с Соловьевым на эту тему см. ниже.

³⁹ См., напр.: Никулина Н. Первые научные путешествия в славянские земли и их роль в истории русского славяноведения // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 573. 1981. С. 75–94.

определяющей индивидуальные черты данного народа как целого.

Кроме официального “государственного” направления русской мысли, приравнивание народа к государству было характерно для тех русских мыслителей, которые придерживались философии эпохи Просвещения, а впоследствии для русских гегельянцев (в историософии Гегеля государство было важнейшей категорией). Отказ от идеи народа-государства и интерпретация народа как творца культуры были характерны главным образом для русских романтиков, основывавшихся на философии Шеллинга⁴⁰. Позднее идеи народа-культуры и народа-государства объединили в своих концепциях панслависты.

Стоит обратить внимание на тот факт, что консервативное шеллингианство представляло в первой половине XIX в. гораздо большую угрозу для правительства, нежели гегелевская диалектика. Русские романтики, отрицая действительность во имя идеалов прошлого или во имя “народности”, отвергали существующее “нерусское” (“немецкое”) бюрократическое российское государство. Этого не могли допустить власти. Зато русские гегельянцы либо признавали, что “все действительное разумно”, либо, отрицая действительность и считая это отрицание разумным, не отрицали смысла существования многонационального государства, а лишь добивались реформ и гражданских свобод для всего общества. Для самодержавия это представляло определенную угрозу, но не было так опасно, как отрицание всей системы, к которому пришли, например, славянофилы. Эта ситуация стала меняться на диаметрально противоположную в начале 60-х годов XIX столетия, когда в славянофильских концепциях все более явной становилась примесь национализма и панславизма, когда мыслители, называемые славянофилами, превращались в русофилов и все больше смыкались с официальной государственной идеологией. Только тогда власть усмотрела существенную угрозу для государства в гегельянстве, а точнее – в русском левогегельянстве. Тогда же возродилась концепция народа-государства, а ее наиболее крайним и реакционным выражением стала работа Николая Данилевского “Россия и Европа”⁴¹.

⁴⁰ Исключением здесь является гегельянец В. Белинский.

⁴¹ О дальнейшей истории понятия *народность* см.: Lazari A. *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*. Katowice, 1996.

2. Российская почва

Пытаясь сформулировать, в чем состоит суть мировоззрения почвенников, Достоевский писал в «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1863 г.»: “...весь спор состоит в том, как нужно понимать народ и народность [...] Доктринеры хотят учить народ... и не понимают главной аксиомы, что только тогда народ станет читать их книжки, когда они сами станут народом, [...] когда народные интересы станут совершенно нашими, а наши его интересами. [...] Повторяем: все дело в понимании слова “народность”. [...] ... нравственно надо соединиться с народом вполне и как можно крепче... надо совершенно слиться с ним и нравственно стать с ним как одна единица. [...] Мы вносим новую мысль о полнейшей народной нравственной самостоятельности, мы отстаиваем Русь, наш корень, наши начала. [...] В сущности, один только наш журнал признает вполне народную самостоятельность нашу даже и в том виде, в котором она теперь находится. Мы идем прямо от нее, от этой народности, как от самостоятельной точки опоры... [...] Мы не ходили в древнюю Москву за идеалами; мы не говорили, что все надо переломить сперва по-немецки и только тогда считать нашу народность за способный материал для будущего векового здания”⁴².

Для Достоевского часть русских людей “народом” не являлась, а точнее, была “оторвана от народа”. Писатель разделял концепцию славянофилов, согласно которой Петр I разделил Россию на “народ” и “общество”, иными словами оторвал часть русской интеллигенции от “родной почвы” и стал воспитывать ее на идеалах западноевропейской цивилизации. Таким образом, часть русских утратила свою народность, как бы превратившись во французов, немцев или англичан. “Русскими”, или “народными” осталось прежде всего простонародье, и оно в течение двух столетий было чуть ли не единственным носителем русской народности, т.е. было **народом**. Писатель употреблял также понятие *нация*, но в его сознании, как и в сознании большинства тогдашней интеллигенции, это был синоним понятия *народ*, что подтверждает словарь Владимира Даля: “Нация – народ в обширном значении [...] **Национальный**, народный или народу свойственный [...] **Национальность**, народность”⁴³. Таким образом, только понятие *простонародье* имеет значение “народа” в современном понимании этого слова, что также находит под-

⁴² ХХ. С. 208–210.

⁴³ *Даль В.И.* Толковый словарь ... Т. 2. С. 493.

тверждение в словаре Владимира Даля⁴⁴. Однако это понятие в наследии Достоевского встречается исключительно редко. Когда Достоевский говорит об определении “народности простонародностью”, он имеет в виду то, что нельзя путать народное с чем-то более “низким”: “С какой стати народность может принадлежать одной простонародности? Разве с развитием народа исчезает его народность?”⁴⁵

Чтобы понять, чем для Достоевского является категория народности, необходимо правильно расшифровать символы, встречающиеся в его произведениях. К наиболее важным из них несомненно относятся символы “почвы” и “земли”.

Дмитрий Карамазов в “Исповеди горячего сердца”, говоря, что он – человек “униженный”, обращается к строфам из “Элевзинского праздника” Шиллера:

Чтоб из низости душою
Мог подняться человек,
С древней матерью-землею
Он вступи в союз навек.
А затем он добавляет:

“Но только вот в чем дело: как я вступлю в союз с землею навек? Я не целую землю, не взрезаю ей грудь; что ж мне мужиком сделаться аль пастушком? Я иду и не знаю: в вонь ли я попал и позор, или в свет и радость. Вот ведь где беда, ибо все на свете загадка!”⁴⁶.

Землю целуют Раскольников и Алеша Карамазов. Первый делает это, поддавшись уговорам Сони Мармеладовой: «Он вдруг вспомнил слова Сони: “Поди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и пред ней согрешил, и скажи всему миру вслух: “Я убийца!” Он весь задрожал, припомнив это. И до того уже задавила его безвыходная тоска и тревога всего этого времени, но особенно последних часов, что он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю...

Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился в другой раз»⁴⁷.

⁴⁴ Там же. Т. 3. С. 514.

⁴⁵ XIX. С. 14.

⁴⁶ XIV. С. 99.

⁴⁷ VI. С. 405.

Алеша Карамазов целует землю под влиянием наставлений старца Зосимы:

«Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. “Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои...” – прозвеноло в душе его»⁴⁸.

Идея целования земли появляется также в “Бесах”, когда Шатов призывает Ставрогина: “Целуйте землю, облейте слезами, просите прощения!”⁴⁹

Приведенные цитаты ясно свидетельствуют, что символ земли – один из важнейших в мировоззрении Достоевского. Ведь целовать землю призывают персонажи, традиционно считающиеся духовно близкими Достоевскому: Соня Мармеладова, Шатов и старец Зосима.

Борис Энгельгардт в работе “Идеологический роман Достоевского” утверждает, что понятия “земля”, “почва” и “среда” как бы обозначают внешний мир в произведениях писателя, указывают на все, что “не Я” в трех разных сферах бытия – общественной (среда), национальной (почва) и в сфере “любви и полной свободы” (земля)⁵⁰. Действительно ли понятия “почва” и “земля” обозначают разные сферы бытия и не являются для Достоевского синонимами?

Николай Страхов на страницах журнала “Время” так определяет понятие “почва”: “Под именем почвы разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений [...] Когда о народе говорят, по аналогии, как о почве, то почва здесь разумеется не в геологическом смысле и не в агрономическом [...], а в смысле органической географии. В смысле этой географии почва означает часть земной поверхности, отличающуюся известным характером своих растений”⁵¹.

С приравниванием русского народа (отождествляемого с простым народом!) к “почве” мы встречаемся уже в 40-е годы у сла-

⁴⁸ XIV. С. 328.

⁴⁹ X. С. 202.

⁵⁰ Энгельгардт Б. Идеологический роман Достоевского // Ф. Достоевский. Статьи и материалы: Сб. 2. Л.; М., 1924. С. 71–105.

⁵¹ Страхов Н.Н. Из истории литературного нигилизма, 1861–1865. СПб., 1890. С. 113–115.

вянофилов. Константин Аксаков пишет: “Мы похожи на растения, обнажившие от почвы свои корни, мы сохнем и вянем”. У Аксакова “почва” однозначно является синонимом “земли” и “народа”. Он пользуется этими понятиями как равнозначными, говоря об оторванности русской интеллигенции то от народа, то от земли, то от почвы⁵². В другом месте он прямо пишет: “Употребим здесь слова, которые так часто, постоянно и с такой ясной определенностью встречаются в наших исторических свидетельствах, – слова, которые выражают народ и власть, т.е.: Земля и Государство. Земля, как выражает это слово, – неопределенное и мирное состояние народа”⁵³.

Аполлон Григорьев также использовал понятие “почва” еще до того, как вышел первый номер журнала “Время”. Рецензируя в 1859 г. роман Ивана Тургенева “Дворянское гнездо”, критик интерпретировал возвращение главного героя в свою деревню как “возвращение к родной почве”⁵⁴.

Идея почвы отличала историософию мыслителей, объединившихся вокруг изданий братьев Достоевских. По их мнению, 1861 г. – год крестьянской реформы завершил “петровскую” эпоху в истории России, эпоху несамостоятельного развития и влияния западноевропейской цивилизации. Вслед за славянофилами почвенники полагали, что Петр I своими реформами “оторвал от почвы” русскую интеллигенцию, но в отличие от них утверждали, что благодаря этому в России стало возможным цивилизационное развитие. Реформы Петра они считали исторической необходимостью, “плодом натуральным, потребованным нашей почвой”. Но поскольку цивилизация в России “уже совершила весь свой круг”, поскольку русские “уже ее выжили всю”, взяли от нее “все то, что следовало”, задачей следующей эпохи становится возвращение цивилизованной русской интеллигенции “к родной почве”⁵⁵.

“Нужды нет, – пишет Достоевский, – что не велика еще у нас масса людей цивилизованных. Не в величине дело, а в том, что уже исторически закончен у нас переворот европейской цивилизации, что наступает другой, и важнее всего то, что это уже сознали у нас. В сознании-то и все дело. У нас сознали, что цивилизация только привносит новый элемент в народную нашу жизнь, нисколько не повредив ей, нисколько не уклонив ее с нормальной

⁵² Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981. С. 167, 170–171, 194.

⁵³ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М., 1889. Т. 1. С. 19.

⁵⁴ Григорьев А.А. Литературная критика. М., 1967. С. 338.

⁵⁵ XVIII. С. 49. См. также: Bohun M. F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice, 1996.

дороги, а, напротив, расширив наш кругозор, уяснив нам же самим наши цели и давая нам новое оружие для будущих подвигов. [...] Новая Русь уже помаленьку ощупывается, уже помаленьку сознает себя...”⁵⁶.

“Сознавать себя” значит, по Достоевскому, уяснить ценности, заключенные в “народном начале”, ценности неизменные, не подвергшиеся влиянию цивилизации. Высшим достижением цивилизации является наука, а задача новой эпохи состоит в том, чтобы нести ее народу и ждать, “что сделает он сам из этой науки”, поскольку “прививка ее, плоды ее именно зависят от национальных особенностей, то есть от почвы и народного характера”⁵⁷. “Идея почвы, национальностей есть точка опоры [...] Идея национальностей есть новая форма демократии”, – замечает Федор Достоевский⁵⁸.

Таким образом, “почва” в понимании почвенников является синонимом “народных свойств”, или, другими словами, индивидуальности народа – народности. Если “почва” здесь – символ, то народность – самостоятельная историософско-аксиологическая категория.

Вернемся еще ненадолго к символу земли.

В публицистике Федора Достоевского культ земли нашел самое отчетливое выражение в четвертом разделе “Дневника писателя” за 1876 г.: “Земля всё... [...] Я землю от детей не розню [...] ..по-моему, дети, настоящие, то есть дети, то есть дети людей, должны родиться на земле, а не на мостовой. Можно жить потом на мостовой, но родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут. А европейские пролетарии теперь все – сплошь мостовая. [...] ..если я вижу где зерно или идею будущего – так это у нас, в России. Почему так? А потому, что у нас есть и по сих пор уцелел в народе один принцип и именно тот, что земля для него всё, и что он всё выводит из земли и от земли, и это даже в огромном еще большинстве. Но главное в том, что это-то и есть нормальный закон человеческий. В земле, в почве есть нечто сакральное”⁵⁹.

Приведенный фрагмент из “Дневника писателя” свидетельствует о том, что понятия “земля” и “почва”, употребляемые писателем как символы, синонимичны. Борис Энгельгардт прав, говоря, что “земля” в творчестве Достоевского символизирует

⁵⁶ XVIII. С. 49–50.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ XX. С. 179.

⁵⁹ XXIII. С. 95–98.

“мир любви и высшей свободы”. При этом речь у писателя идет не об абстрактной земле, а конкретно о русской почве, русской земле-матушке. Ведь на этой самой почве, а не на земле вообще рождается “народ-богоносец”. Все герои Достоевского, оторванные от почвы, утратили свободу (Человек из подполья, Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Шигалев, Иван Карамазов и другие) и только те, кто к ней “вернулись”, свободу обрели. Только русская “почва” освобождает поработанного западными идеями Раскольникова и (что за парадокс!) освобождает его на каторге. Подобную “свободу” обрел сам автор “Бесов” (также на каторге), потому что “вернулся к почве”. Кто теряет связь со своей землей, теряет своих богов, значит, все свои цели, – скажет Достоевский устами Шатова.

Мысль о том, что понятия “почва” и “народность” равнозначны, высказал уже в 1861 г. на страницах журнала “Современник” Максим Антонович. Критик из лагеря революционных демократов в статье «О почве (Не в агрономическом смысле, а в духе “Времени”»)» с большой долей иронии указывает на непосредственную зависимость идеи “возвращения к почве” от более ранних – славянофильских и официальных концепций народности. По мнению Антоновича, русская мысль не решила проблемы народности и не выяснила, что вообще это понятие означает. “Народность” стала пустой фразой, и дискуссия вокруг нее сводится к проблеме – “квас лучшее ли питье, чем вода?” Подобным образом дело обстоит с понятием “почва”. Это новая, еще более неопределенная фраза, которой пытаются заменить “народность”. Впрочем, часто, подчеркивает критик, слово “почва” объясняют с помощью слова “народ” и вместо “соединения с почвой” говорят о “соединении или сближении с народом”. Это также пустые слова, поскольку неизвестно, о каком “народе” идет речь. Было бы понятно, если бы подразумевался “простой” или “черный” народ, но “рассуждающим о сближении и в голову не приходило провести резкую черту между народом, который должен сблизиться, и народом, с которым должно сблизиться”⁶⁰. Утверждается, что русское общество разделилось на две части, на “две народности”. Одну составляют просвещенные слои, якобы онемеченные – это “немецко-русская народность”, другая состоит из классов, которые не поддались иноземным влияниям, – это якобы “беспримесно-русская народность”. Такое деление, по мнению Антоновича, лишено смысла и свидетельствует о том, что почвенники являются “новыми славянофилами”. В России насчитывается не две, а более десяти народностей, и отличают

⁶⁰ Антонович М.А. О почве... // Шестидесятники. М., 1984. С. 39.

их не образование или его отсутствие, а “натура, склад ума и характера”⁶¹.

Далее Антонович иронизирует над идеализацией славянофилами и почвенниками “простого народа” как выразителя русской народности. По мнению критика, утверждение, что русская “почва” обладает какими-то особенными идеальными чертами, отличающими ее от Западной Европы, – большое заблуждение. Она, как и прежде, представляет собой целину, которую нужно вспахать и засеять, и неплохо, если семена будут те же самые, из которых развилась западная цивилизация. Если бы сами почвенники действительно выросли на русской “почве” и не пользовались бы достижениями западной науки, они остались бы такими же темными как сама эта “почва” и не осознавали бы своей “оторванности”. Вместо пустословия им следует сделать что-нибудь конкретное для этой “почвы”, начав хотя бы с того, что рекомендует западноевропейская цивилизация. По теории *generatio aequivoca* (самопроизвольного зарождения организмов – лат.) в России ничего не вырастет⁶².

Таким образом, для Антоновича, как и для других революционных демократов, проблема заключается не в “народности”, а в поднятии уровня жизни простого русского народа. Под народом здесь подразумевается эксплуатируемый общественный класс. Для Антоновича “русскость” не является существенной чертой. Для него важно то, что простой народ невежествен, что избы освещаются не газом и даже не масляными лампами, а простой лучиной⁶³. В этом Антонович – явный позитивист, для которого почвеннические призывы развить просвещение во имя национального единства являются лишь романтической фантазией, утопией. Просвещение, безусловно, необходимо, но само по себе оно не решит российских проблем. “...нам следовало бы поменьше мечтать о своей будущей великой роли исторической, – пишет Антонович, – а заниматься тем, что поближе к нам, что до зарезу нужно нам в настоящее время, когда и пр.”⁶⁴ Ничего более критик сказать не мог по цензурным соображениям.

Таким образом, в начале 60-х годов дискуссия вокруг того, что следует подразумевать под *народностью*, вновь сводилась к толкованию понятия *народ*. Для всех русофилов, в том числе для почвенников, народ – это культурная и языковая общность, в то время как для революционных демократов и прозападно настроенных либералов это уже угнетенный общественный класс.

⁶¹ Там же. С. 40–41.

⁶² Там же. С. 44.

⁶³ Там же. С. 45.

⁶⁴ Там же. С. 47.

3. Народность и общественные классы

В России рубежа 50–60-х годов XIX в. представления о классовом делении общества находились еще в зачаточном состоянии. На Западе идея классов и борьбы между ними уже прочно входила в общественное сознание. “Манифест Коммунистической Партии” (1848) начинался с утверждения: “История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов”⁶⁵. О столкновении классовых интересов Маркс и Энгельс писали в работах: “Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.” (1850), “Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта” (1852), “Крестьянская война в Германии” (1850), “Революция и контрреволюция в Германии” (1852). Еще раньше Гегель делил государство на три класса: земледельческий, промышленный и “думающий”⁶⁶. Французские историки эпохи Реставрации также писали о классовых противоречиях. Франсуа Гизо прямо заявлял: “Новая Европа родилась из борьбы общественных классов”⁶⁷. Происхождение классов объясняли, между прочим, завоеваниями. “Завоеватели становились привилегированным классом, в то время как завоеванное население превращалось в класс угнетенный, который должен был бороться с угнетателями”⁶⁸. В интерпретации одних мыслителей (например Тьерри) буржуазная революция уничтожила классовые противоречия, в интерпретации других (Леру, Сен-Симона) – создала новые.

В России же все еще сильна была концепция особого, в сравнении с Западной Европой, пути развития. “Россия – земля совершенно самобытная, вовсе не похожая на европейские государства и страны, – писал Константин Аксаков в 1850 г. – Очень ошибутся те, которые вздумают прилагать к ней европейские воззрения и на основании их судить о ней”⁶⁹. Многие российские мыслители принимали концепцию французских историков, когда речь шла об истории Запада, применительно же к России ее использовали прежде всего как довод в пользу самобытности национального развития. Сторонники “норманнской теории” соглашались с Гизо и Тьерри в том, что в истоках истории Запада лежит завоевание и что оно создало в западноевропейском обществе два враждебных класса. Одновременно они утверждали, что русское государство “было основано не завоеванием, а добровольным

⁶⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955. Т. 4. С. 424. Ср.: Szacki J. Historia myśli socjologicznej. T. 1. S. 227.

⁶⁶ См.: Szacki J. Op. cit. S. 209.

⁶⁷ Там же. S. 289.

⁶⁸ Там же. S. 190.

⁶⁹ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М., 1889. Т. 1. С. 16.

призванием власти⁷⁰”, и значит якобы не имело основы для образования антагонистических классов. О том, как глубоко среди части русской интеллигенции укоренилось мнение о бесклассовости российской истории, хорошо свидетельствует тот факт, что Георгий Плеханов в 1911 г. еще спорит со славянофильской точкой зрения, замечая: “...не выдерживает даже и снисходительной критики то славянофильское мнение, что на Руси не было борьбы классов”⁷¹.

Почвенники полностью разделяли историософские концепции об отсутствии классов и классовых антагонизмов в России. Анонимный автор статьи “Дворянство и земство” на страницах журнала “Время” доказывал, что “в древней Руси не было сословий”, что там “народ – люди русские не делились никакими словесными перегородками”, и приходил к следующему выводу: “...если теперь говорят, что одна часть теперешнего народонаселения России должна тесней сблизиться, соединиться с другою, то вовсе тут не имеют каких-то западных идей, а берут только мысль данного факта, существовавшего давным-давно”⁷².

По мнению анонимного автора, крестьянская реформа 1861 г. воспрепятствовала формированию из российского дворянства самостоятельного общественного класса. До реформы право владения крепостными было единственным, что отличало дворянство как потенциальный класс. Реформа лишила дворянство этого единственного отличия и покончила с проблемой возможного разделения русского общества на классы: “...дворяне прежде всего русские люди, совершенно уничтожить в себе национальную закваску они ни в каком случае не могли и не могут. Значит, никогда нельзя допустить, чтоб все дворяне без исключения стали единодушно стоять за свои quasi-сословные интересы, за быт сословно-дворянский. И среди их всегда будут люди, которые станут судить о сословиях по русскому взгляду и, значит, из них не может крепко организоваться сословие, особенно если оно не образовалось уже при самых благоприятных обстоятельствах”⁷³.

Идея возрождения российского дворянства как отдельного класса является для автора этой статьи чистой утопией, заимствованной у Запада. В России эта идея никогда не осуществится. Здесь существует только один класс – земство, или русский

⁷⁰ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М., 1889. Т. 1. С. 17. См.: *Chojnicka K. Teoria normańska // Idee w Rosji: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Łódź, 2000. Т. 3. S. 278–281.*

⁷¹ Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. М., 1915. Т. 2. С. 10.

⁷² Время. 1862. № 3. С. 20.

⁷³ Там же. С. 21.

народ. Дворянство действительно должно играть в России роль ведущей силы, но не как класс, а как “лучшие мужи, старцы народные”⁷⁴.

Автор отвергает также возможность формирования в России среднего класса. Буржуазия является для него “финансовым дворянством”, которое могло возникнуть только на Западе, поскольку там правит капитал, а она становится его выразителем. В России – с момента объединения дворянства с народом – не понадобится никакая “средняя” сила, так как воцарится братское единение⁷⁵.

Это один из наиболее утопических взглядов на российскую действительность. Следует, однако, подчеркнуть, что подобная позиция не была в то время исключительной. Все провозглашавшие идею избежания Россией капитализма (в том числе Александр Герцен и народники), так или иначе отрицали существование в России буржуазии как общественного класса. Страхов даже в 1871 г. полагает лишены смысла разговор о буржуазии и пролетариате. По его мнению, существуют только “классы” богатых и бедных, умных и глупых, добрых и злых. Другого классового деления нет. “Есть работники, которые честнее иных графов, так найдутся, конечно, и графы, которые беднее иных работников”⁷⁶.

Аполлон Григорьев вообще не высказывался по классовой проблеме. Известны только его неодобрительные суждения о всякого рода “барстве”. Критик высмеивал даже “графскую натуру” Льва Толстого⁷⁷. Иначе дело обстоит с Федором Достоевским. Аристократическая среда, в которой он вращался в конце жизни, несомненно, ему очень импонировала. Сам писатель энергично искал свидетельства дворянского происхождения своего рода, а его самый положительный герой – Мышкин – был князем⁷⁸. Однако Достоевский также не рассматривал дворянство как класс.

“Когда в государстве, – говорит Версолов в “Подростке”, – господствует главенствующее сословие, тогда крепка земля. Главенствующее сословие всегда имеет свою честь и свое исповедание чести, которое может быть и неправильным, но всегда почти служит связью и крепит землю; полезно нравственно, но более политически. Но терпят рабы, то есть все не принадлежащие

⁷⁴ Там же. С. 21–28.

⁷⁵ Там же. С. 28.

⁷⁶ *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1897. Т. 1. С. 225.

⁷⁷ См.: *Григорьев А.* Материалы для биографии. Пг., 1917. С. 186.

⁷⁸ Ср.: *Semczuk A.* O ideale społecznym Dostojewskiego i Tołstoja (“Idiota” a “Wojna i pokój”) // *Slavia Orientalis*. 1958. N 2. S. 93–94.

к сословию. Чтоб не терпели – сравниваются в правах. Так у нас и сделано, и это прекрасно. Но по всем опытам, везде доселе (в Европе то есть) при уравнивании прав происходило понижение чувства чести, а стало быть, и долга. Эгоизм заменял собою прежнюю скрепляющую идею, и все распадалось на свободу лиц. Освобожденные, оставаясь без скрепляющей мысли, до того теряли под конец всякую высшую связь, что даже полученную свободу свою переставали отстаивать. Но русский тип дворянства никогда не походил на европейский. Наше дворянство и теперь, потеряв права, могло бы оставаться высшим сословием, в виде хранителя чести, света, науки и высшей идеи и, что главное, не замыкаясь уже в отдельную касту, что было бы смертью идеи. Напротив, ворота в сословие открыты у нас уже слишком издавна; теперь же пришло время их отворить окончательно. Пусть всякий подвиг чести, науки и доблести даст у нас право всякому примкнуть к верхнему разряду людей. Таким образом, сословие само собою обращается лишь в собрание лучших людей, в смысле буквальном и истинном, а не в прежнем смысле привилегированной касты. В этом новом или, лучше, обновленном виде могло бы удержаться сословие”⁷⁹.

В другом месте романа Версиров развивает свою мысль о русском дворянстве таким образом: “...я не могу не уважать моего дворянства. У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек – может, более, может, менее – но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу”⁸⁰.

Таким образом, для Версирова, как и для анонимного автора статьи “Дворянство и земство”, дворянство – это “высший культурный слой народа русского”, это “лучшие мужи, старцы народные”. Заметки Достоевского свидетельствуют о том, что в уста Версирова писатель вложил свои собственные суждения. Отсюда, вероятно, и предположение Уэйна Даулера, что автор “Дворянства и земства” – сам Достоевский⁸¹.

Слова Версирова, а также многие фрагменты “записных тетрадей” 1872–1875 гг. отражают дискуссию Достоевского с гене-

⁷⁹ XIII. С. 177–178.

⁸⁰ Там же. С. 376.

⁸¹ Dowler W. Dostoevsky, Grigor'ev and Native Soil Conservatism. Toronto. 1982. S. 108–109.

ралом Ростиславом Фадеевым (1824–1883), взгляды которого высказаны на страницах газеты “Русский мир” в цикле статей. Эти статьи в 1874 г. были изданы отдельной книгой под общим заглавием “Русское общество в настоящем и будущем”. Фадеев, отвергая мысль о “всесословности” русского общества как “вопиющую, сочиненную и опасную ложь против русской действительности”⁸², защищал дворянство – единственную, по его мнению, силу, способную задать направление нравственному, культурному и экономическому развитию российского государства.

Достоевский с частью воззрений Фадеева соглашался: “...мысли Фадеева верны и достойны полного сочувствия, то есть две главнейшие: объединение духовных сил и роль дворянства [...] Без этого объединения все пшик, у всех честных отваливаются руки, все позор, все лишь торжество говняков”. С другой же стороны, Фадеев был для писателя “круглым генералом с трубкой”⁸³.

Видя, вслед за Фадеевым, в дворянстве “высший тип” русской культуры, Достоевский не соглашался определять принадлежность к нему по имущественному цензу, как это делал “круглый генерал”. Если дворянство будет зависеть от имущественного ценза, место старых родов займут толстопузые купцы, которые бы скупили дворянские имения. “Тогда именно прекратится образование. Всякий купец скажет: 1000-то лет дворянского духа оказались, стало быть, пшиком. Пришли да поклонились капиталу-то. Когда я при собственном капитале, то что хочу, то и делаю, очень надо образование, когда сами признали, что деньги выше всего”. По мнению Достоевского, Фадеев, связывая дворянство с капиталом, против своей воли становится “первым врагом дворянства”⁸⁴.

В одном из вариантов “Подростка”, не вошедших в окончательную версию, Версиков признает крестьянина (старца Макара) дворянином и провозглашает мысль, что наступят времена, когда весь русский народ получит дворянство⁸⁵. Безусловно, ни о каком имущественном цензе не идет и речи, а говорится о “дворянском духе”, об осознании высшей идеи. Достоевский приближается здесь к взглядам другого анонимного автора, который в статье “О русском дворянстве перед военной реформой”, опубликованной в 1873 г. в журнале “Гражданин”, поддерживал мысль об отсутствии в России дворянства как самостоятельного

⁸² Фадеев Р.А. Русское общество в настоящем и будущем. СПб., 1874. С. 91.

⁸³ XXI. С. 266–271.

⁸⁴ Там же. С. 271.

⁸⁵ XVII. С. 151.

класса и политической силы. Дворянство в России, по мнению этого автора, существует только “как дух, как мир известных, из рода в род завещаемых и свято сберегаемых преданий”⁸⁶. Стоит вспомнить, что редактором журнала “Гражданин” в 1873 г. был не кто иной как сам автор “Бесов”.

Достоевский соглашался с Фадеевым в том, что “верховная власть без преданного сословия (дворянства) на одних равнодушных грабителях и ленивых чиновниках, с народом, не имеющим политической идеи и развращаемым в чувстве своем семинаристами, не удержится долго и не уедет далеко. Самодержавие, разрушая дворянство, подняло руку на себя”⁸⁷. Однако он не разделял подхода к дворянству как классу. Правда, Фадеев пытался также не выделять дворянство как класс, а говорил, как и Достоевский, о “культурном слое”. Отрицал он и возможность формирования в России класса пролетариата⁸⁸. Однако, обращаясь к экономическому признаку “высшего сословия”, он неизбежно приближался к идее классового расслоения общества. Почвенники со своей утопической концепцией деления России на народ и оторванное от него “общество”, которое все же в состоянии слиться с народом в единое целое, гораздо более последовательны, чем Фадеев, который, с одной стороны, отбрасывает идею отрыва высшего слоя от родной почвы после реформ Петра I и провозглашает, что этот “слой” не менее русский, чем простой народ⁸⁹, а с другой – право на должности и науку “в полном значении слова” дает только людям, происходящим из “культурного класса”, на техническое образование – “молодым людям, перерастающим чернорабочий слой вследствие зажиточности своих родителей”, а за остальными оставляет только право на начальное образование⁹⁰. Для Фадеева Макар Долгорукий никогда не мог бы стать дворянином. Для Достоевского он “дворянин” (не случайно писатель дал ему старинную княжескую фамилию), и подобным образом дворянство может получить весь русский народ. Дворянство само по себе не означает “оторванности от почвы”, “оторвалась” только та часть общества, которая поддавалась западноевропейскому влиянию. Часть дворянства, таким образом, как бы утратила свою отличную от западноевропейской дворянскую сущность. Среди нигилистов – наиболее “оторванных от почвы” представителей русского общества – были потом-

⁸⁶ Гражданин. 1873. № 51. С. 1360. См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 1–30. Л., 1972–1980. Т. XVII. С. 263.

⁸⁷ XXI. С. 265–266.

⁸⁸ Фадеев Р.А. Русское общество... С. 63–64.

⁸⁹ Там же. С. 70–71.

⁹⁰ Там же. С. 117–119.

ки дворянства, но преобладали среди них люди из других сословий – столь ненавидимые Достоевским “семинаристы”. Зато князь Мышкин – символ старой, потомственной русской аристократии никогда от “почвы” не отрывался и не переставал быть дворянином.

Не рассматривая дворянство как класс, Достоевский тем самым не мог видеть и других классов в русском обществе. Ни крестьянства, ни буржуазии как классов для него в России не существовало. Не замечал он в России и классовой борьбы. В государстве, где должно было воцариться всеобщее православное единение, просто не могло быть ни классового расслоения, ни классовой борьбы⁹¹. “Общество” классом не было, не был им и “высший культурный слой”, простонародье было народом, к которому должно было присоединиться “общество”, а буржуазии и рабочих Достоевский не желал видеть, полагая, что история не даст им возможности развиться на русской почве. Достоевский, несомненно, приближается к Герцену, когда в “Зимних заметках о летних впечатлениях” (в главе “Опыт о буржуа”) утверждает, что “...работники тоже все в душе собственники: весь идеал их в том, чтоб быть собственниками и накопить как можно больше вещей; такая уж натура. Натура даром не дается. Все это веками возвращено и веками воспитано. Национальность не легко переделывается, не легко отстать от вековых привычек, вошедших в плоть и кровь”⁹². Речь здесь идет, однако, о французском работнике-мещанине, которому Достоевский не находил места в России. Подобную мысль годом ранее высказал Герцен. По его словам, мещанство – это “последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности [...] работник всех стран – будущий мещанин”⁹³. Герцен также говорил здесь о западной цивилизации. Оба мыслителя не видели в истории России места для рабочего вопроса.

“Простонародье” также несомненно не было для Достоевского общественным классом. Это была лишь непросвещенная часть народа. Русский народ (не все общество, а только *народ*) Достоевский делил на две части – образованную и необразованную. “Образованная половина, – пишет он, – доказала, что она тоже русская, тот же народ...”⁹⁴ Лучшим примером является Пушкин, который “бывши поэтом этой части, был в то же время

⁹¹ Ср.: Попов В. Проблема народа у Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 41–54.

⁹² V. С. 78.

⁹³ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 16. С. 138.

⁹⁴ XIX. С. 14.

и народный поэт”. Ошибаются те, кто отождествляет народность с “простонародностью”. “С какой стати народность может принадлежать только одной простонародности?”, – пишет Достоевский. Ведь с развитием народа народность не исчезает⁹⁵.

В связи с этим следует отметить, что Александр Милюков в 1860 г. на страницах журнала “Светоч”, в котором печаталось большинство будущих сотрудников братьев Достоевских, отстаивая “народность” Пушкина, также писал, что многие критики путают “народность с простонародностью”⁹⁶. Аполлон Григорьев в 1862 г. также вернулся к этой проблеме.

“Меня спросят, может быть, – писал он, – почему я иностранные термины “национализм”, “национальность” употребляю вместо русского термина “народность”? А очень просто – поневоле, потому что в последнее время запуталось множество вопросов, в том числе запутался и вопрос о народности. Народность явно и исключительно принимается славянофильством то за растительную, то за допетровскую; “Отечественными записками” [...] то за растительную народность, то исключительно за простонародность”⁹⁷.

Для всех почвенников *простонародность* была просто фольклором и как таковая составляла лишь элемент народности. Пушкин, который ввел в свое творчество элементы фольклора, безусловно, не считался почвенниками простонародным поэтом – он был поэтом народным, потому что выражал русское, а не простонародное. “Простой народ” как угнетенный класс почвенников мало интересовал, они (прежде всего Григорьев в своих статьях о фольклоре) уделяли ему внимание только как традиционному носителю русской народности. Другим носителем народности, согласно их концепции, была та часть русской интеллигенции, которая подобно Пушкину, подобно Александру Островскому, подобно им самим якобы “вернулась к почве”.

Почвенники, безусловно, были, как и славянофилы, противниками крепостного права в России и крестьянскую реформу приняли с большим энтузиазмом. Однако крепостное право, по их мнению, не было следствием феодального устройства общества и вытекающего отсюда классового расслоения. Оно было “азиатчиной”, абсолютно чуждым русскому народу по-

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Милюков А.П. Крестовый поход наших передовых журналов на Пушкина // Светоч. 1860. № 8. С. 11.

⁹⁷ Григорьев А.А. Литературная критика. М., 1967. С. 471. Термином *растительный* Григорьев определял естественную связь с “почвой”.

рядком. Реформа в их глазах должна была свидетельствовать о том, что перемены в России совершаются не путем классовой борьбы или революции, а мирным способом. 1861 г. завершал для почвенников “петровскую” эпоху – эпоху размежевания русского общества. С ликвидации крепостной зависимости начинался прямой путь к великому православно-русскому единению⁹⁸.

Совершенно по-другому нужно рассматривать “возвращение к почве” Льва Толстого. Здесь мы имеем дело не с романтическим возвращением к русским национальным истокам, а с влиянием позитивистских концепций. Толстой видит нравственный авторитет – в **простом народе**, который может быть **любой национальности**. Писатель также различает *общество* и *народ*, но общество для него это не те, кто утратил русскую национальность, а те, которые живут за счет труда рабочего люда. Соответственно и народ – это не та часть людей, которая сохранила русские черты, а те, кто работают в поте лица⁹⁹. Толстой “возвращается к почве” буквально – он занимается сельскохозяйственными работами, собственными руками пашет, сеет, собирает урожай и одновременно обучает простой народ – трудится “у основ”. Радикальные демократы, Толстой, а также русские либералы, на мировоззрение которых оказал влияние западноевропейский позитивизм, старались разделить проблему простого народа и национальную проблему. Но происходило это постепенно, и потому понятие “народ” в течение многих десятилетий еще будет иметь двойное значение, зависимое от воззрений конкретного мыслителя.

4. Народность в истории России

Русская земля-почва символизирует высшую историософскую и нравственно-эстетическую ценность, а ее детерминантой в истории и искусстве является народность. Таким образом, народность становится ведущей категорией в мировоззрении почвенников, а их борьба за народность литературы есть одновременно борьба за почвенничество как единственное истинно русское народное мировоззрение, спасительное с историософской точки зрения для русского общества.

Почвенничество в истории русской общественной мысли, как уже говорилось, является продолжением воззрений, сформули-

⁹⁸ Нечаева В.С. Журнал М. и Ф. Достоевских “Время”. М., 1972. С. 71–92.

⁹⁹ Asmus W. Lew Tołstoj. Warszawa, 1964. S. 136–138, 162–163.

рованных в 50-е годы так называемой молодой редакцией журнала “Москвитянин”. Оба направления объединяет прежде всего личность Аполлона Григорьева, который идею возвращения русской интеллигенции к “почве” высказывал в пятидесятые годы, когда говорил о национальном характере русской литературы и пытался своеобразно объединить славянофильскую историософию с западничеством. В этом аспекте несомненно можно говорить о влиянии Григорьева на формирование мировоззрения Достоевского, прежде всего на его эстетические взгляды.

В статье “О комедиях Островского и их значении в литературе и на сцене” (1855), а также в цикле работ под названием “Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина” (1861) Григорьев проследил историю представлений о народности в русской мысли и констатировал, что без знакомства с этой историей нельзя понять ни “Философического письма” Петра Чаадаева, ни спора славянофилов с западниками, ни современных ему идей.

По мнению Григорьева, до 1836 г. (года опубликования в России “Философического письма” Чаадаева) никто из писателей и поэтов не сомневался в существовании особой, самостоятельной русской народности. В XVIII в. западноевропейские мыслители чуждались национального вопроса, веря в прогресс и “отвлеченное человечество”. Русские же “как племя совершенно новое и только что вошедшее в общемировую жизнь” более или менее осознавали себя особенными. Идя путем преобразований Петра I, русские, как Кантемир, боролись с темнотой, невежеством и ханжеством, как Ломоносов, стремились к просвещению, но и одновременно, как Щербатов, “оглядывались назад” и искали спасения от “повреждения нравов” в “положительной привязанности к старине”. Подобно Фонвизину они оставались русскими даже за границей и подобно Новикову высмеивали и критиковали незнание жизни и творчества своих предков. В России до 1836 г. никто не отрицал понятия народности и никто не боролся за нее, в то время как в Западной Европе подобная борьба велась уже с конца XVIII в., будучи реакцией на мысль французского Просвещения. Григорьев подчеркивает, что все эти факты не свидетельствуют о том, что Россия опередила Запад в “духовном развитии”, они говорят лишь, что русские – это молодое племя, которое не вышло еще из состояния “непосредственности”¹⁰⁰. Свиде-

¹⁰⁰ Термин В. Белинского (заимствованный у Гегеля). См.: *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 308. (“Для всякого народа есть две великие эпохи жизни: эпоха естественной непосредственности, или младенчества, и эпоха сознательного существования”).

тельствуют они и о том, что реформы Петра I свершились не *ex abrupto*, что, с одной стороны, они не были для русских столь чужды и диковинны, чтобы сразу разделить в их сознании допетровскую и петровскую эпохи, как считали славянофилы, а с другой стороны – не были настолько дисгармоничными и моментальными, чтобы одним взмахом уничтожить связь со старыми обычаями¹⁰¹.

Раздвоение русского сознания произошло, по мнению критика, постепенно. Оно выразилось в поисках идеала и проявилось в двух формах – в приверженности прошлому и в отрицании существующего положения вещей. Первым проявлением этого раздвоения были взгляды Михаила Щербатова и Александра Радищева:

“Честный, хотя почти бездарный историк (Щербатов. – *А.Л.*), равно как благородный и пламенный, но тоже почти бездарный публицист (Радищев. – *А.Л.*) – оба в сущности искатели идеалов; только у одного идеал лежит в прошедшем, у другого – положительно разрознен со всякою действительностью”¹⁰².

Следующим мыслителем, “которому суждено было начать в литературе и самой жизни разделение между старым и новым воззрением”, был Карамзин, который, по мнению Григорьева, в своей деятельности до 1812 г. первым в совершенстве выразил общеевропейские идеи (сентиментализм) и внедрил их в русскую “общественную и нравственную жизнь”. Он также, уже как историк, впервые взглянул на историю России с европейской точки зрения, применив к ней идеалы человека Запада. По мнению Григорьева, это была ошибка, но ошибка, обоснованная развитием русского самопознания. Однако она не позволила Карамзину понять суть русской народности, поэтому народность он истолковал неверно¹⁰³.

“Философическое письмо” Чаадаева было как раз реакцией на это неверное представление о русской народности, т.е. о русской “истории и жизни”. “Силлогизм” Чаадаева выглядел, по мнению критика, следующим образом: “Единственно-человеческие формы жизни суть формы, выработанные жизнью остального, западного человечества.

В эти формы наша жизнь не ложится, или ложится фальшиво, как у Карамзина.

Следовательно...

¹⁰¹ Григорьев А. Сочинения. СПб., 1876. Т. 1. С. 490–491.

¹⁰² Там же. С. 493.

¹⁰³ Там же. С. 493–504.

Вот именно эти *следовательно* и разделились на два вывода: *Следовательно*, сказали одни, мы не люди, и для того, чтобы быть людьми, должны отречься от своей самости. Из этого *следовательно* вытекала теория западничества, со всеми ее логическими последствиями.

Следовательно, сказали другие, более смелые и решительные, наша жизнь – совсем иная жизнь, хоть не менее человеческая, шла и идет по иным законам, чем западная”¹⁰⁴.

Чаадаев, как “теоретик”, не понял, по мнению Григорьева, самой главной вещи, а именно того, что “сама народность несколько не виновата в ее фальшивых представлениях”. Не поняла этого и “вся его школа”, т.е. западники¹⁰⁵.

Видя в западничестве явление историческое, иначе говоря, неизбежное в развитии русского самосознания, Григорьев утверждал, что ошибка этого направления состояла прежде всего в том, что за “народность” оно приняло ее официозные, угоднические по отношению к государству формы, препятствовавшие развитию цивилизации и отделявшие Россию от Запада. В результате западники (например упоминавшийся Валерий Майков) парадоксальным образом признали реакционными любые ссылки на национальную идею и впоследствии в анонимных статьях на страницах журнала “Отечественные записки” доказывали, что Австрия и Турция, покорившие славянские земли, сыграли исторически прогрессивную, цивилизаторскую роль¹⁰⁶. Сила западничества заключалась, по мнению критика, в “отрицании ложных форм народности”, но с появлением ее “настоящих форм” это направление “неминуемо должно было пасть”¹⁰⁷.

На вопрос, что Григорьев подразумевал под “настоящими формами”, трудно ответить однозначно. Славянофильская интерпретация народности его также не удовлетворяла. Еще до начала сотрудничества с Достоевским он писал Михаилу Погодину: “Как скоро славянофилы видят народное начало только в одном крестьянстве (потому что оно у них связывается с старым боярством), совсем не признавая бытия чисто великорусской промышленной стороны России, – как скоро славянофильство подвергает народное обрезанию и холощению во имя узкого, сословного, почти пуританского идеала – так славянофильство, во имя сознаваемой и исповедуемой мною правды, становится мне отчасти

¹⁰⁴ Там же. С. 507–510.

¹⁰⁵ Там же. С. 519–520.

¹⁰⁶ Григорьев А.А. Собр. соч. Вып. 12. С. 26–27.

¹⁰⁷ Сочинения Аполлона Григорьева. С. 542.

смешно, отчасти ненавистно как барство с одной стороны и пури-танство с другой.

Правда, мною (да, кажется, и вами) сознаваемая и исповедуемая, ненавидит вместе с западниками и сильнее их деспотизм государственственный и общественный, – но ненавидит западников за их затаенную мысль узаконить, возвести в идеал распутство, утонченный разврат, эмансипировать блуд и т.д. Кроме того, она не помирится в западничестве с отдаленнейшею его мыслию, с мыслию об уничтожении народностей, цветов и звуков жизни, с мыслию об отвлеченном, однообразном, форменном, мундирном человечестве. Разве социальная блуза лучше мундиров блаженной памяти и [мператора] Н[иколая] П[авловича] незабвенного, и фаланстера лучше его казарм? В сущности, это одно и то же.

Как с славянофильством, так и с западничеством расходится исповедуемая мною правда в том еще, что и славянофильство, и западничество суть продукты головные, рефлексивные, а она, *tant bien que mal*, порождение жизни. Положим, что мы и точно порождение трактиров, погребков и б..., как звали вы нас некогда в порыве кабинетного негодования – но из этих мест мы вышли с верою в жизнь, с чувством или лучше чутьем жизни, с неистощимою жаждою жизни. Мы не ученый кружок, как славянофильство и западничество: мы – народ”¹⁰⁸.

“Мы” в процитированном высказывании означает “молодая редакция” журнала “Москвитянин”. Когда Григорьев уже позднее говорит о появлении “настоящих форм” народности, вероятнее всего, что он имеет в виду программу, которую пыталась выработать “молодая редакция”, и “новое слово”, якобы прозвучавшее в пьесах Островского. “Новое слово Островского есть самое старое слово – народность”, – скажет Григорьев в 1855 г.¹⁰⁹, а на упрек критики, что этим он ничего не разъясняет, добавит: “Жизнь требует порешений своих жгучих вопросов, кричит разными своими голосами, голосами почв, местностей, народностей, настроений нравственных в созданиях искусств, а они себе тянут вечную песенку про белого бычка, про искусство для искусства, и принимает невинность чад мысли и фантазии в смысле какого-то бесплодия”¹¹⁰.

В основе концепции народности сотрудников журналов “Время” и “Эпоха” было убеждение, что каждый национальный организм, формируясь на протяжении веков и видоизменяя перво-

¹⁰⁸ Цит. по: Егоров Б.Ф. А. Григорьев – критик // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1960. Вып. 98. С. 198.

¹⁰⁹ Сочинения Аполлона Григорьева... С. 119.

¹¹⁰ Там же. С. 458.

бытную традицию в своих обычаях и верованиях, “принесет свою часть развития в общенародное целое”¹¹¹. Человечество не имеет индивидуальности, зато ее имеют народы, расы, семьи, типы, личности. Народность – это индивидуальность нации, коллективное сознание, характерное и типичное только для данного народа как целого.

“Была и есть народность и местность в искусстве, науке и жизни, – писал Аполлон Григорьев. – Шекспир был англичанин всюду, даже там, где переносил действия на древнюю или итальянскую почву [...] даже Гегель был немец, да еще прусский немец в своей философии истории”¹¹².

“Хорошо только то общество, – вторил Григорьеву Николай Страхов, – в котором сильна и свежа эта общая историческая жизнь, в котором каждый член чувствует под собою эту почву, этот родной авторитет. Напротив, жалко и ничтожно то общество, в котором этого авторитета нет, в котором каждый член целую жизнь носится и нянчится с одними собственными мыслями”¹¹³.

Достоевский же в объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861 г. заявлял: “Мы не Европа, и у нас не будет и не должно быть победителей и побежденных. [...] Мы знаем теперь, что мы и не можем быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых и выработанных Европою из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных, – точно так, как мы не могли бы носить чужое платье, сшитое не по нашей мерке. Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал”¹¹⁴.

На первый взгляд может показаться, что Достоевский хочет подчеркнуть здесь своеобразие русской народности как самобытной культуры, что он далек от политики. Однако это не так. Если в 50-е годы “молодая редакция” во главе с Григорьевым пыталась сделать из народности культурную категорию, независимую от политики и государства, если Григорьев продолжал так интерпретировать народность и в 60-е годы (о чем речь пойдет ниже), то “народность” Федора Достоевского и Николая Страхова уже имела много общего с национализмом и панславизмом.

¹¹¹ XX. С. 191.

¹¹² Сочинения Аполлона Григорьева... С. 343.

¹¹³ *Страхов Н.Н.* Из истории литературного нигилизма... С. 30.

¹¹⁴ XVIII. С. 36.

5. От народности к панславизму. “Польский вопрос” в 1863 г.

Польский вопрос я почувствовал сердцем –
ведь во мне боль говорила.

Человечество все больше и больше оказыва-
ется отвлеченным понятием, а реальность
народностей выступает все яснее.

Николай Страхов (из писем к Василию Розанову)

В наследии Федора Достоевского первые проявления национализма и панславизма мы находим в стихотворении “На европейские события в 1854 году”, написанном в ссылке в Семипалатинске и опубликованном после смерти писателя¹¹⁵. В нем Достоевский противопоставляет православную Россию, носительницу чистейших христианских идеалов, неверному Западу, готовому принести Христа в жертву своим политическим целям и поддерживать мусульман – противников христианского славянства. Запад не в состоянии понять великого предназначения России, которая с помощью православной идеи возродит весь Восток:

И властвуя над Азией глубокой,
Она всему младую жизнь дает,
И возрожденье древнего Востока
(Так Бог велел!) Россией настает.

Первый раз в этом стихотворении появляется развитая впоследствии писателем мысль о необходимости завоевания Россией Константинополя:

Нас миллионы ждут царева слова,
И наконец твой час, Господь, настал!
Звучит труба, шумит орел двуглавый
И на Царьград несется величаво!

Панславистские лозунги мы находим также в письмах Достоевского из Семипалатинска друзьям. “... вполне разделяю с Вами, – пишет Достоевский Аполлону Майкову, – патриотическое чувство нравственного освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери. [...] разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее окончит Россия. Для меня это давно было ясно”¹¹⁶.

¹¹⁵ См. *Mucha B. Wiersze Dostojewskiego a przełom ideowy pisarza // Fiodor Dostojewski – myśl i dzieło. Łódź, 1981. S. 25–33.* Художественные достоинства этого стихотворения оставляю без комментариев.

¹¹⁶ XXVIII/1. С. 208.

Только зная это, можно понять фрагмент из объявления о подписке на журнал “Время” на 1861 г., в котором писатель утверждает: “Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности”¹¹⁷.

Понятными становятся и следующие заметки писателя за 1860–1862 гг.: “Мы не считаем национальность последним словом и последнею целью человечества.

Только общечеловечность может жить полною жизнью.

Но общечеловечность не иначе достигнется как упором в свои национальности каждого народа”¹¹⁸.

С этих замечаний начинаются размышления Достоевского о русском-всечеловеке – результатом этой концепции через двадцать лет станет знаменитая речь о Пушкине.

Националистические и панславистские идеи *expressis verbis* в журнале “Время” не провозглашались. Встречались, правда, высказывания о русском народе как “необыкновенном явлении в истории всего человечества”, о том, что “в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность... в нем по преимуществу выступает способность высоко-синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности”¹¹⁹, но они сводились к подчеркиванию своеобразия национальной культуры и не касались политики. Все диаметрально изменилось с началом восстания в Польше.

Восстание 1863 г. вызвало новую волну шовинистических антипольских выступлений, в которых ведущую роль играл редактируемый Михаилом Катковым “Русский вестник”. Антипольское настроение стало официальным патриотическим долгом каждого русского, и мало кто отваживался хотя бы между строк оправдывать сражавшихся поляков, не говоря уже о том, чтобы открыто, как Александр Герцен, поддержать повстанцев.

Федор Достоевский не признавал ценностей, которые несла с собой западноевропейская цивилизация. Не симпатизировал он и полякам. “Польская война, – писал он о польском восстании

¹¹⁷ Там же. Т. XVIII. С. 37.

¹¹⁸ Там же. Т. XX. С. 179.

¹¹⁹ Там же. Т. XVIII. С. 54–55.

1863–1864 гг. в записной книжке, – есть война двух христианств – это начало будущей войны православия с католичеством, другими словами – славянского гения с европейской цивилизацией”¹²⁰. Но несмотря на такую позицию главного редактора, в первых трех номерах ежемесячного издания “Время” за 1863 г. появлялась лишь сухая информация о событиях в Польше без комментария редакции. Зато после апрельского номера журнал братьев Достоевских был закрыт по приказу самого Александра II за “измену русскому делу”. Измену усмотрели в статье Николая Стрехова “Роковой вопрос”¹²¹.

Страхов всегда славился либерализмом и объективным взглядом на окружающую действительность. “Роковой вопрос” раздражил правительственные круги именно этим “объективизмом”. Философ поставил в статье два щекотливых вопроса: “Из-за чего поднялись поляки?” и “Что порождает вражду, возбуждающую поляков против русских?” По его словам, на первый вопрос обычно отвечали так:

“1. Они поднялись из-за идей космополитических, т.е. для всяческого улучшения своего быта и расширения своих прав”¹²².

2. Или – они поднялись из-за идеи национальности, т.е. просто для освобождения себя из-под власти чужого народа”¹²³.

Эти ответы Стрехова не удовлетворяют, поскольку не исчерпывают проблемы. По его мнению, чтобы ответить на первый вопрос, нужно сначала ответить на второй. Желая справиться с поставленной задачей, философ решил “вникнуть в настроение поляков” и взглянуть на проблему “с их точки зрения”. “Поляки, – пишет он, – возбуждены против нас так же, как народ образованный против народа менее образованного, или даже вовсе необразованного. Каковы бы ни были поводы к борьбе, но одушевление борьбы, очевидно, воспламеняется тем, что, с одной стороны, борется народ цивилизованный, а с другой – варвары.

Таков, по крайней мере, должно быть, взгляд поляков. Чтобы убедиться в глубокой действительности этой причины, как составного элемента вражды, стоит только вспомнить, что польский народ имеет полное право считать себя в цивилизации наравне со всеми другими европейскими народами, и что, напротив, на нас они едва ли могут смотреть иначе как на варваров.

¹²⁰ Там же. Т. XX. С. 170.

¹²¹ См.: Стрехов Н.Н. Борьба с Западом... Т. 2. С. 111–128.

¹²² Космополитизм здесь следует понимать как самоидентификацию с западно-европейской цивилизацией и выступление против “национальной” славянской русской культуры.

¹²³ Там же. С. 111.

Польша от начала шла наравне с остальной Европой. Вместе с другими западными народами она приняла католичество; одинаково с другими развивалась в своей духовной жизни. В науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации, она постоянно бралась и соперничала с другими членами европейской семьи и никогда не была в ней членом отсталым или чужим. [...] Таким образом, поляки могут смотреть на себя как на народ вполне европейский, могут причислять себя к стране “святых чудес”, к этому великому Западу, составляющему вершину человечества и содержащему в себе центральный ток человеческой истории.

А мы? Что такое мы, русские? Не будем обманывать себя; постараемся понять, каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже вообще европейцы. Они до сих пор не причисляют нас к своей заповедной семье, несмотря на наши усилия примкнуть к ней. Наша история совершалась отдельно; мы не разделяли с Европой ни ее судеб, ни ее развития. Наша нынешняя цивилизация, наша наука, литература и пр. все это едва имеет историю, все это недавно и бледно, как запоздалое и сильное подражание. Мы не можем похвалиться нашим развитием и не смеем ставить себя наряду с другими, более счастливыми племенами”¹²⁴.

Далее Страхов утверждает, что единственным неоспоримым достижением русского народа является создание сильного государства и следующая из этого “возможность самостоятельной жизни”. Никто, кроме русских, однако, не придает этому значения, поскольку самые дикие и первобытные народы легко создавали государства, и этот факт можно истолковать лишь как “хороший знак” и “первое заявление народной жизни”. “И потому, – пишет критик, – на нашу похвалу нашим государствам нам могут ответить так: никто не спорит, что вы варвары, подающие большие надежды, но, тем не менее, вы все-таки варвары”¹²⁵.

Русские, по мнению Страхова, более или менее хорошо понимают, что они недостаточно развиты, и борьба с поляками, как ничто другое, должна обратить их внимание на самих себя и напомнить об их низком положении в ряду цивилизованных народов. Здесь наиболее явно обнаруживается диспропорция между силой русского государства и нравственным авторитетом русской культуры.

“Вопрос, – утверждает мыслитель, – имеет огромные размеры. В самом деле, очевидно, поляки, с этой точки зрения, не могли бы согласиться даже стать с нами наравне. Так как из всех сла-

¹²⁴ Там же. С. 112–114.

¹²⁵ Там же. С. 115.

вянских племен только они достигли высшей культуры, то, по праву, по идее, им должна принадлежать главная роль в славянском мире; они должны бы стоять во главе и руководить другими племенами. Такое притязание совершенно естественно вытекает из положения поляков и невозможно их осудить, если бы они стремились привести его в исполнение”¹²⁶.

Страхов не был первым среди русских мыслителей, кто подверг сомнению ценность собственной культуры. Первым это сделал Петр Чаадаев в знаменитом “Философическом письме”, после опубликования которого его признали психически больным и поместили под принудительный полицейский и врачебный надзор. Он утверждал, что Россия – это страна без истории, полностью оторванная от западной цивилизации, лишенная опеки божественного Провидения и потому не имеющая никакой надежды на позитивное развитие в будущем. В отличие от Чаадаева Страхов представил не свою, а якобы польскую точку зрения. Сам же он проповедовал идею нравственного превосходства русской культуры над западноевропейской. Однако двусмысленность “Рокового вопроса” ввела в заблуждение цензуру и часть общества. Статью истолковали как измену “русскому делу” наподобие “Философического письма”.

“Поляки, – продолжает Страхов, – горды своей цивилизацией; они высоко ценят все ее блага и крепко держатся за ее преимущества. Кто осудит их за это? Кто может найти здесь что-нибудь дурное? Таким образом, вопрос усложняется до высочайшей степени. В него входит всей своей тяжестью понятие цивилизации; перед этим понятием отступает на задний план идея самобытных народностей. Поляки со всею искренностью могут считать себя представителями цивилизации, и в своей вековой борьбе с нами видеть прямо борьбу европейского духа с азиатским варварством”¹²⁷.

Далее Страхов приходит к следующим выводам:

“Высокомерие и притязания поляков происходит от их европейской культуры. Так как высокомерие и эти притязания не удовлетворены, то они составляют глубокое несчастье поляков. Так как они могут быть удовлетворены только насчет нас, то они составляют для нас обиду.

Может быть, эта обида по своей глубине равняется этому несчастью, но вот беда, которую мы терпим и которую должны вполне сознать: их несчастье очень ясно, и никому не ясна наша обида.

¹²⁶ Там же. С. 117.

¹²⁷ Там же. С. 120.

В самом деле, все вытекает из того положения, что мы варвары, а поляки народ высоко цивилизованный. Следовательно, чтобы опровергнуть следствия, которые отсюда выходят, мы должны были бы доказать:

1) Или то, что мы не варвары, а народ полный сил цивилизации.

2) Или то, что цивилизация поляков есть цивилизация, носящая смерть в самом своем корне”¹²⁸.

По мнению Страхова, данные, говорящие в пользу первого тезиса, чрезвычайно скупы. Они сводятся к одному факту – попытки колонизации западнорусских земель встретили большое сопротивление их жителей: “Русский элемент оказал в этом случае необыкновенную упругость, и при том не вещественную, не упругость мускулов, а неподатливость и стойкость нравственную”¹²⁹.

Постоянные войны с Польшей и факт, что европеизация России произошла не под влиянием поляков, а под воздействием голландцев и французов, могут свидетельствовать, по мнению критика, о том, что русские сохранили свою национальную индивидуальность и обладают потенциальной возможностью самостоятельного, независимого развития.

Второй тезис Страхов обосновывает, обращаясь к полякам: “Сама история осуждает вашу цивилизацию. Эта цивилизация не дала крепости вашему народу, не принесла ему здоровья и силы. Значит, она не была нормальной цивилизацией, а может быть даже была прямым злом, тем разъедающим началом, которое своим влиянием испортило жизнь вашего народа. Развитие Польши было болезненное, и ее образованность не только не имела силы излечить эту болезненность, а была сама причиною ее язв”¹³⁰.

Бросаясь из крайности в крайность, Страхов приходит к заключению, что главной болезнью польской культуры является отсутствие в ней народных, славянских, самобытных начал, из-за чего она “не могла слиться в крепкое целое с народным духом”. В Польше не было гармонии между культурой и основами народной жизни: культура не выражала этих основ, и в результате Польше не хватило сил для развития динамичной цивилизации. Эти мысли приводят Страхова к выводу, что русские уступают полякам только в заимствованной извне цивилизации, зато “в цивилизации народной, коренной, здоровой” они их превосходят, или, по крайней мере, не уступают ни им, ни другим народам.

¹²⁸ Там же. С. 121.

¹²⁹ Там же. С. 122.

¹³⁰ Там же. С. 123.

Поляки должны это понять, и если когда-нибудь в будущем получат политическую независимость, “должны подавить в себе то надмение, которое им внушает их образование: иначе они никогда не будут в силах заглушить в себе то мучительное чувство, которое возбуждает в них большее могущество России или выход областей из-под польского влияния”¹³¹.

В конце статьи Страхов пишет: “Пожелаем от всей души, чтобы при решении этого рокового вопроса как можно меньше лилось крови двух родственных племен; будем призывать всеми нашими желаниями самый мирный, наименее губительный внешний исход для этого дела. Но чем глубже мы поймем его внутренние источники, тем лучше; чем яснее мы сознаем взаимные отношения, тем легче может совершиться их правильное разграничение. И потому, не станем скрывать от себя всех трудностей внутренней задачи, лежащей в вопросе. Польский вопрос, вероятно, еще долго будет глубоким русским вопросом”¹³².

Выступление Страхова, как уже говорилось, вызвало бурю. Некий Петерсон в 109 номере газеты “Московские ведомости” возмущался, что “Роковой вопрос” вышел без подписи автора (Страхов подписал статью псевдонимом “Русский”), заявив, что “только бандиты наносят удары с маской на лице”. Это и другие замечания Петерсона носили характер доноса, тем более что появились они в газете, редактируемой Михаилом Катковым, который возглавлял тогда шовинистическую антипольскую кампанию. Донос достиг своей цели, и журнал братьев Достоевских закрыли.

Интерпретация “Рокового вопроса” как пропольского выступления была недоразумением. Это доказал Федор Достоевский в не допущенном цензурой к печати «Ответе редакции “Времени” на нападение “Московских ведомостей»¹³³. Писатель утверждал, что редакция журнала полностью разделяет взгляды Страхова по польской проблеме, а двусмысленность “Рокового вопроса” сгладил однозначным отрицанием ценностей европейской культуры и польского католицизма. Он признал бесспорным то, что поляки “носили смерть в самом своем корне”, что они не “воскреснут”, даже если получают политическую независимость, так как их погубил “антинародный, антигражданственный и антихристианский дух”, пришедший из Западной Европы. Русских же может спасти “возвращение к почве”, культивирование и развитие идеалов православного народа, в то время как европей-

¹³¹ Там же. С. 127.

¹³² Там же. С. 128.

¹³³ XX. С. 97–101.

ская цивилизация “не сходится с широким русским духом, не идет русскому народу”. В письме к Ивану Тургеневу 17 июня 1863 г. писатель так истолковал суть выступления Страхова: “...поляки до того презирают нас как варваров, до того горды перед нами своей европейской цивилизацией, что нравственного (т.е. самого прочного) примирения их с нами на долгое время почти не предвидится”¹³⁴.

Правильность такой интерпретации “Рокового вопроса” Страхов подтвердил в не допущенных к печати письмах в редакцию газет “Московские ведомости” и “День” (1863), а также в статье под названием “Перелом” (1864), предназначенной для первого номера нового журнала братьев Достоевских “Эпоха”¹³⁵. Впоследствии он несколько раз возвращался к этой проблеме, в том числе в статьях «Славянофилы победили, Народное чувство “Московских ведомостей”, “День” о преобразованиях в Польше (1864)»¹³⁶. В письмах и статьях Страхов старался прояснить “недомолвки” “Рокового вопроса” и уверял в своем патриотизме. Больше всего внимания он уделил категории “народность”. По его мнению, многовековая борьба русских с поляками – это борьба двух противоположных цивилизаций. История доказывает, что победят русские, поскольку они представляют самобытную народную культуру, а поляки – заимствованную, “антинародную”, “аристократическую, шляхетскую” цивилизацию. “Шляхетская цивилизация” не в состоянии “слиться с народным духом”. Об этом свидетельствует то, что крестьянские массы в Польше не поддержали повстанцев. Шляхта всегда больше сочувствовала евреям, чем простому польскому народу – своим соплеменникам и единоверцам. Поляки восстали не столько против русских, сколько “против русского и крестьянского дела”, против реформ, освобождающих крестьян. Поэтому “польский вопрос” есть “внутреннее дело” России. Русские оказались тут “лицом к лицу со своим народом и своей историей”. Борьба с поляками произвела своеобразный перелом в их самосознании, выкристализовала убеждение, что “русская земля имеет свою судьбу и свое предназначение” и что “русские призваны историей для исцеления польского народа от его вековых болезней”¹³⁷. Благодаря польскому восстанию в России “победили славянофилы”. Русские перестали увлекаться чужими, западными идеями. В них

¹³⁴ Цит. по: *Нечаева В.С.* Журнал М. и Ф. Достоевских “Время”. М., 1972. С. 309.

¹³⁵ См.: *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. Киев, 1897. Т. 2. С. 106–144.

¹³⁶ См.: *Страхов Н.Н.* Из истории литературного нигилизма: 1861–1865. СПб., 1890. С. 439–450, 471–472, 484–500.

¹³⁷ См.: *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом... С. 115–142.

пробудилось и во всеуслышание заявило о себе “чувство своей народности”¹³⁸.

Иначе на польский вопрос и проблему народности смотрел в то время Аполлон Григорьев¹³⁹. В начале 1863 г. Федор Стелловский решил издавать новый еженедельник “Якорь” и предложил Григорьеву стать его главным редактором. Свою программу “последний романтик” сформулировал во “Вступительном слове о фальшивых нотах в печати и жизни”. “Мы знаем только одно, – писал он, – что у нас есть положительная пристань: народность с ее типически-историческими чертами, – глубокая вера в ее силу – и точка опоры в наследственной связи ее преданий. У этой пристани мы и бросаем наш якорь”¹⁴⁰.

Интересным продолжением этих рассуждений является статья “Вопрос о национальностях”, которая, несомненно представляет собой отклик Григорьева на восстание 1863 г. в Польше. Григорьев никогда не принадлежал к людям, поддающимся массовому психозу или влиянию каких-либо официальных авторитетов. Сам он признавался: “Я, например, [...] ненужный человек, – представляю для самого себя любопытный психический феномен... В то время, как всякий стоит под каким-нибудь знаменем, я решительно ни под одно стать не могу. Я сочувствую всем вообще, но ни одному исключительно, а решительно всем, без исключения всем”¹⁴¹. Неудивительно, что и по польскому вопросу он занял независимую, самостоятельную позицию.

Выступление Григорьева было помещено в качестве программной статьи в первой колонке еженедельника (номер 5, дозволение цензуры от 11 апреля) без подписи. Однако его авторство неоспоримо¹⁴². Это своего рода ответ на два обращения Александра II к народу и Сенату по поводу восстания (опубликованные в четвертом номере), а также своеобразный комментарий к первым “Известиям из Польши”, которые следуют после него. Учитывая соседство этих материалов, содержание статьи, а также тогдашнюю атмосферу в России, можно с полным правом интерпретировать высказывание критика как выступление по поводу борьбы поляков за независимость. “Бывают в истории минуты, – пишет Григорьев, – в которые вопросы поставляются для

¹³⁸ *Страхов Н.Н.* Из истории литературного нигилизма... С. 439–443.

¹³⁹ См.: *Lazari A.* “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu). Katowice, 1996.

¹⁴⁰ *Якорь.* 1863. № 1. С. 1.

¹⁴¹ *Григорьев А.А.* Воспоминания. М.; Л., 1930. С. 344.

¹⁴² См.: *Спиридонов В.* Тарас Шевченко и национальный вопрос в понимании А. Григорьева // *Вятская речь.* 1914. С. 2; *Егоров Б.Ф.* А. Григорьев – критик... С. 63.

всех и каждого, кто только может видеть и слышать, с полной ясностью и неотразимой последовательностью. Эти вопросы тем отличаются обыкновенно от других, часто с ними современных, но еще только теоретических, что они – сама жизнь, и что в них слышны убедительнейшие голоса жизни.

Таков теперь вопрос о национальностях, т.е. вопрос о праве каждой национальности на самобытное существование, на то, чтоб быть особою, быть известной краской в общей картине мироздания. По нашему крайнему разумению, право это и сомнению даже подвержено быть не может”¹⁴³.

Нужно было обладать большим гражданским мужеством, чтобы в той политической ситуации, когда утверждалось, что “уступить польскому патриотизму в его притязаниях значит подписать смертный приговор русскому народу”¹⁴⁴, и преследовалась цель полной русификации Польши, произнести эти слова. Далее Григорьев пишет: “Два рода мыслителей готовы всегда жертвовать национальностями разным соображениям, как готовы вообще, всегда жертвовать всеми особенностями, цветами, красками жизни узкому идеальчику, который засел в их голове, под влиянием той или другой, часто в поте лица высиженной в кабинете теории. Это – доктринеры, с одной стороны, и нивелеры, с другой. У одних первое слово на устах – политические соображения, у других – благо отвлеченного и не существующего на деле человечества. Жизнь им недорога, как жизнь, им дорога только мысль, выработанная их головным логическим процессом. *Pereat mundus, fiat iustitia*. В их глазах – какой-нибудь политический идеальчик или какая-либо животная социальная утопия несравненно дороже и выше.

Но, спросят нас и спросят по своему праву: как же мы-то определенно относимся к этому делу? Ну, а что дескать, если национальности, вследствие различных исторических условий, вследствие всей своей истории, не могут без того жить, чтобы не жить одна на счет другой? Прежде всего, мы думаем, что национальности могут амальгамироваться, в известной степени даже сливаться, но не иначе как вследствие прямой их воли. Во-вторых, мы признаем национальности только в пределах законного права, т.е. в пределах ее языка, верований и племени. Пошло дальше, вышла национальность из ее естественных пределов, сама жизнь и история хотя бы путем борьбы и страданий, укажут ей законный путь и естественные границы”¹⁴⁵.

¹⁴³ Якорь. 1863. № 5.

¹⁴⁴ См.: Русский вестник. 1863. № 1. С. 482.

¹⁴⁵ Якорь. 1863. № 5.

Двусмысленность выступления Григорьева состояла в том, что посвящено оно было прежде всего праву украинского народа на культурную независимость (это право тогда отрицалось большинством русских). Вопросы из предпоследнего, процитированного выше абзаца свидетельствуют, однако, о том, что критик писал статью, имея в виду польскую проблему.

Суждения Григорьева о праве каждого народа на собственный язык, литературу, искусство, на собственную самобытную культуру отличались от суждений других сотрудников журналов братьев Достоевских. Через год после публикации “Вопроса о национальностях” и “Рокового вопроса” в журнале “Эпоха” появилась статья Александра Милюкова под названием “Вопрос о малорусской литературе”¹⁴⁶, в которой автор отрицал смысл обособления не только украинской литературы, но даже и языка. Украинский язык Милюков считал диалектом русского, характерным для “края, который называется обыкновенно Малороссией и населен большей частью южнорусским племенем”¹⁴⁷. Он утверждал, что до XIX в. не существовало ни литературы, ни науки на этом “диалекте” и единственным его выражением был фольклор. Если кто-либо из образованных людей, живших на этих землях, брался за перо, то он использовал существующие литературные языки (польский, русский или церковнославянский). Поэтому, по мнению Милюкова, появившаяся в XIX в. тенденция создавать из местных диалектов особые языки, а затем и литературы, является недоразумением. Укратиофильство небезопасно для великорусской культуры как единого целого.

Далее Милюков отрицает талант Тараса Шевченко и противопоставляет ему другого украинца – Николая Гоголя, писавшего по-русски. История европейских литератур якобы доказывает, что невозможно самостоятельное существование “особой литературы в какой-нибудь провинции”¹⁴⁸. Каждый народ имеет или имел диалекты, которые отражены в фольклоре, но это не ведет к обособлению самостоятельных литератур. В монолитном русском государстве должны существовать только один литературный язык – русский, одна наука – русская и одна литература – тоже русская. «Отрицать это, – пишет Милюков в духе “официальной народности”, – может только самолюбивая бездарность или узкий провинциальный патриотизм»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Эпоха. 1864. № 4. С. 75–102.

¹⁴⁷ Милюков А.П. Отголоски на литературные и общественные явления: Критические очерки. СПб., 1875. С. 126.

¹⁴⁸ Там же. С. 153, 161.

¹⁴⁹ Там же. С. 163.

В том же самом номере журнала “Эпоха” были опубликованы драматические “Разлад. Сцены из последнего польского восстания”, автором которых был Яков Полонский. Они как будто иллюстрировали основные идеи статьи Милюкова. Дело происходит в мае 1863 г. в имении польской шляхтянки Катажины Славицкой “в одной из западных русских провинций, граничащих с Польшей”¹⁵⁰. Русский капитан Михаил Танин, расквартировавшийся со своей частью в имении Славицких, влюбился в панну Катажину и, желая показать свое расположение, закрывает глаза на деятельность ее брата Юзефа, сотрудничающего с “шайкой”, т.е. с польскими повстанцами.

Славицкие на каждом шагу надувают бедного, простодушного Танина. Панна притворяется влюбленной, Юзеф крадет шинель у одного из офицеров и переодетый бежит в леса. Во время стычки великодушный Танин пытается спасти Юзефу жизнь, но тот стреляет и ранит капитана.

Польскую шляхту Полонский изображает с наихудшей стороны. Шляхтич-управляющий измывается над крестьянами. Старая пани Славицкая полна желчи и ненависти. Юзеф развивает историсофские концепции, по которым русские – это не славяне, а монгольское племя. Ксендз оказывается самым нетерпимым и не хочет отпустить грехи панне Славицкой на смертном ложе, когда та признается, что и вправду полюбила Танина и т.д. и т.п.

Польской шляхте Полонский противопоставляет крестьян, для которых русская армия – это рука провидения. К русским они относятся, как к освободителям от шляхетского ига. Танин видит в крестьянах людей, в то время как Юзеф обходится с ними, как со скотом. Поэтому крестьяне легко находят общий язык с русскими солдатами, братаются с ними, и даже Танин вынужден защищать Славицких от “народной мести”. Крестьяне, конечно же, исповедуют православную веру.

Пьеса, весьма посредственная в художественном отношении, должна была играть дидактическую роль и показать национальное единство русского государства, в котором только шляхта, католический ксендз и еврей, поставляющий водку повстанцам, оказываются предателями.

Редакторы журнала “Эпоха”, явно желая исправить недоразумение, вызванное публикацией “Рокового вопроса”, уделяют польской проблеме много внимания. Опровержения Страхова не были допущены к печати, зато в первом (сдвоенном) номере по-

¹⁵⁰ Полонский Я. Разлад. Сцены из последнего польского восстания //Эпоха. 1864. № 4. С. 121.

явились статья, – вероятнее всего, Алексея Разина “Что такое польские восстания?”, а также рецензия-пересказ (автором которого был, по-видимому, Иван Долгомостьев) работы Фридриха Шмидта, посвященной истории восстания 1830–1831 гг.¹⁵¹ В двух следующих номерах рецензия была продолжена. Всего “польскому вопросу” “Эпоха” в трех своих книгах посвящает 242 страницы.

Таким образом, среди почвенников только Григорьев стойко защищал права каждой народности на независимое, самостоятельное существование. Незадолго до смерти в тюрьме, где он оказался за долги, Григорьев писал Страхову, что теперь, когда славянофилы находятся в столь выгодном положении, нужно тем более решительно защищать от них самостоятельность национальных окраин, видя в них задатки будущей жизни, которые развились вопреки гнету Москвы¹⁵².

6. Федор Достоевский и панславизм Николая Данилевского

В 1869 г. в Петербурге начал выходить новый ежемесячный журнал “Заря”, одним из редакторов которого некоторое время был Николай Страхов. Федор Достоевский находился в это время за границей, но об издательских планах нового журнала имел точную информацию от Страхова и Аполлона Майкова. Еще перед выходом первого номера писатель в письмах к обоим друзьям выражал радость и надежду, что новое издание будет продолжать и развивать направление, начатое “Временем” и “Эпохой”: «...наше направление и наша общая работа – не умерла. “Время” и “Эпоха” все-таки принесли плоды – и новое дело нашлось вынужденным начать с того, на чем мы остановились. Это слишком отратно»¹⁵³.

По мнению Достоевского, которое, впрочем, разделяли Страхов и Майков, о почвенническом направлении журнала “Заря” должен был свидетельствовать прежде всего историко-философский трактат Данилевского “Россия и Европа”. “Порадовало меня, – писал Достоевский Майкову, – между прочим из-

¹⁵¹ История польского восстания и войны 1830 и 1831 годов Ф. Смита... // Эпоха. 1864. № 1/2. С. 469–495; № 3. С. 348–374; № 4. С. 257–268.

¹⁵² Переписка Ап. Григорьева с Н.Н. Страховым. Вступительная статья, публикация и примечания Б.Ф. Егорова // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1965. Вып. 167. С. 163–173.

¹⁵³ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. СПб., 1883. С. 261.

вестию о статье Данилевского “Европа и Россия”, о которой Ник(олай) Ник(олаевич) (Страхов. – А.Л.) пишет как о капитальной статье. Признаюсь вам, что о Данилевском я, с самого 49-го года, ничего не слыхал, но иногда думал о нем. Я припоминал, какой это был отчаянный фурьерист. И вот из фурьериста обратиться к России, стать опять русским и возлюбить свою почву и сущность! Вот по чему узнается широкий человек!”¹⁵⁴.

Николай Данилевский (1822–1885) по образованию был биологом. В молодости он, как и Федор Достоевский, участвовал в кружке петрашевцев, но из-за отсутствия отягчающих обстоятельств (!) после ста дней ареста был выслан в провинцию, где занялся изучением русского рыболовства. В последующие годы ему принесли известность две работы – упомянутый трактат “Россия и Европа”, представляющий собой теоретическое обобщение русских концепций панславизма, и двухтомная критика дарвинизма¹⁵⁵.

Прочитав первый номер журнала “Заря”, Достоевский был полностью удовлетворен. Особенно понравились ему статья Страхова о “Войне и мире” Льва Толстого, а также первые разделы работы Данилевского. «...Вы подобного по критике еще сродясь не читали, – писал он С.А. Ивановой. – Данилевского статья “Европа и Россия” будет огромная статья, во многих номерах. Это редкая вещь [...] Вообще журнал имеет будущность...»¹⁵⁶.

Следующий номер еще больше восхитил Достоевского. В письме Страхову он пишет: “Второй номер на меня произвел чрезвычайно приятное впечатление. Про Вашу статью (вторая статья Страхова о “Войне и мире”. – А.Л.) и не говорю [...] это настоящая критика [...]. Статья же Данилевского, в моих глазах, становится все более и более важною и капитальною. Да ведь это – будущая настольная книга всех русских надолго; и как много способствует тому язык и ясность его, популярность его, несмотря на строго научный прием [...]. Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь, на иных страницах, сходству выводов; многие из моих мыслей я давно давно, уже два года, записываю, именно готовя тоже статью, и чуть не под тем же самым заглавием, с точно такою мыслию и выводами. Каково же радостное изумление мое, когда встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить

¹⁵⁴ Там же. С. 200–201.

¹⁵⁵ Данилевский Н.Я. Дарвинизм: Критическое исследование. СПб., 1885–1889. Т. 1–2.

¹⁵⁶ ХХІХ/1. С. 25.

в будущем, – уже осуществленным – стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики и с той степенью научного приема, которую я, конечно, несмотря на все усилия мои, не мог бы осуществить никогда”¹⁵⁷.

Что в работе Николая Данилевского вызвало такой восторг автора “Преступления и наказания”? Действительно ли “Россия и Европа” продолжает направление русской мысли, начатое почвенниками в журналах братьев Достоевских?

Как уже говорилось, “Россия и Европа” – это историсофский трактат, обобщающий русские панславистские концепции. В нем русский великодержавный шовинизм XIX в. проявился в наиболее грубой форме.

По мнению Данилевского, Россия и Европа являют собой два противоположных и враждебных культурных типа, две различные цивилизации. Европа представляет германо-романский тип, а России принадлежит ведущая роль внутри нового культурно-исторического типа, новой цивилизации, которую создали славяне¹⁵⁸. Отсюда Данилевский делает вывод, что враждебность и непонимание, с которыми Европа относится к России, вполне естественны – Россия не является, не была и никогда не будет Европой. Географическое деление мира искусственно – лишь этнографическое, культурно-историческое деление соответствует природе вещей. Враждебность Европы по отношению к России и всему славянскому миру, о которой свидетельствует, по мнению Данилевского, хотя бы поддержка Западом Турции в войне с Россией, угрожает существованию не только самой России, но и всему славянству как новой цивилизации. Поэтому славяне должны как можно скорее объединиться – конечно же, во главе с самодержавной Россией:

“...для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, болгар (желал бы прибавить, и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея Славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо не одно из них для него не достижимо без ее осуществления, – без духовно-, народно- и политически-самобытного, независимого Славянства”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Там же. С. 30.

¹⁵⁸ Данилевский выделял десять культурно-исторических типов в истории человечества: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский (или “древнесемитический”), индийский, иранский, еврейский, древнегреческий, римский, “новосемитический” (или арабийский) и романо-германский (или европейский).

¹⁵⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 133.

По Данилевскому, создание Всеславянской федерации является единственным разумным и возможным решением так называемого восточного вопроса. Для этого славянам необходимо завладеть Константинополем (Царьградом), на который Россия якобы имеет наибольшие культурные и политические права, так как является выразительницей идеи Третьего Рима. Однако Царьград должен стать столицей не России, а всего Всеславянского Союза¹⁶⁰.

Этот Всеславянский Союз складывался бы, согласно концепции Данилевского, из следующих стран: Российской империи (вместе со “всей Галицией и угорской Русью”), Королевства Чехо-мораво-словацкого, Королевства Сербо-хорвато-словенского, Королевства Болгарского, Королевства Румынского, Королевства Эллинского, Королевства Мадыарского и Царьградского Округа¹⁶¹. Данилевский не говорит, почему среди “всеславянства” оказались неславянские народы – румыны, греки, венгры, зато подробно объясняет, почему в славянском союзе не нашлось места для независимого польского государства. Польша якобы уже на заре истории изменила славянству, приняв христианство от Рима, и скрепила эту измену всей дальнейшей историей – постоянными войнами с Россией и покорением западнорусских племен. Польша – это Иуда славянства, это “большой ядовитый паук”, который хочет сожрать Россию, несмотря на то, что западные соседи уже отъели его собственный зад. Впрочем, если бы Польша каким-то образом и получила независимость, это было бы, по мнению Данилевского, смертельно для польского народа, поскольку его поглотила бы “немецкая народность”¹⁶².

Чтобы возник Всеславянский Союз, необходима, как утверждает Данилевский, война России с Европой. “Борьба с Западом – единственно спасительное средство как для излечения наших русских культурных недугов, так и для развития общеславянских симпатий”¹⁶³. После победной войны останется только сделать обязательным для всех славян русский язык, “чтобы между всеми членами славянской семьи мог происходить плодотворный обмен мыслей и взаимного культурного влияния”¹⁶⁴.

В работе Данилевского поражает полное отсутствие политической морали, необычайно удобное для русского великодержавного шовинизма¹⁶⁵. Для русских, по мнению пропагандиста все-

¹⁶⁰ Там же. С. 416–420.

¹⁶¹ Там же. С. 423–424.

¹⁶² Там же. С. 33, 425–426.

¹⁶³ Там же. С. 472.

¹⁶⁴ Там же. С. 464.

¹⁶⁵ См.: *Walicki A. Rosyjska filozofia...* S. 428.

славянского единения, единственной истиной должна быть “русская точка зрения”, а единственным политическим законом – принцип “око за око, зуб за зуб”. Россия может быть в безопасности только тогда, когда европейские государства борются друг с другом: препятствовать этой борьбе и способствовать равновесию в Европе – не в интересах России. Россию не должны сдерживать никакие политические договоры или союзы, кроме тех, которые выгодны ей в данный момент, независимо от политических принципов союзника. На тот момент единственным выгодным для России союзником Данилевский считал Пруссию¹⁶⁶.

Рассмотренный в предыдущих разделах материал свидетельствует, что противопоставление западной Европы и России как совершенно самостоятельной и независимой культуры, самостоятельной и независимой цивилизации было характерно и для Достоевского, и для других почвенников задолго до появления работы Данилевского. Несомненно сам Данилевский, близкий приятель Страхова¹⁶⁷, создавая собственную историософскую концепцию, воспользовался многими мыслями почвенников. Но если Данилевский сосредоточился на славянстве как целом (разумеется под руководством России), то почвенники в 60-е годы в своих историософских построениях касались прежде всего самой России. Проблему главенства России над славянским миром выдвинет на первый план лишь русско-турецкая война.

В отличие от Данилевского почвенники гораздо большее значение придавали православию как основе русской, а следовательно, общеславянской и даже мировой культуры. Автор “Бесов”, расхваливая первые разделы “России и Европы”, писал Страхову: “...сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе; я все еще не уверен, что Данилевский укажет в полной силе окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия”¹⁶⁸.

Если в 60-е годы противопоставление православия Западу в концепциях почвенников не носило еще выраженного полити-

¹⁶⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 453–568.

¹⁶⁷ См.: Письма Н.Н. Страхова к Н.Я. Данилевскому // Русский вестник. 1901. № 1/3.

¹⁶⁸ ХХІХ/І. С. 30.

ческого характера, то в 70-е в публицистике Достоевского православие уже связывается с политикой. В конце 1870 г. в письме Аполлону Майкову Достоевский как бы подтверждает свои опасения по поводу “окончательного вывода” из трактата Данилевского: «Все назначение России заключается в православии, в свете с Востока, который потечет к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа. Все несчастье Европы, все, все безо всяких исключений произошло оттого, что с Римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся. Ну, представьте же Вы себе теперь, дорогой мой, что даже в таких высоких русских людях, как, например, автор “России и Европы”, – я не встретил этой мысли о России, то есть об исключительно-православном назначении ее для человечества»¹⁶⁹.

В последующие годы, когда станет назревать конфликт с Турцией и в консервативной российской политической мысли начнет преобладать панславистское направление, Достоевский в основание своих историософских построений поставит православие. Для автора “Бесов” в восточном вопросе “не славянство, не славизм сущность, а православие”¹⁷⁰. Писатель, провозглашая Россию будущей объединительницей всех славян, одновременно утверждает, что дело заключается не столько в политическом объединении – политические проблемы якобы разрешатся сами, – сколько в объединении религиозном: “Империя, после турков, должна быть не всеславянская, не греческая, не русская – каждое из этих решений не компетентно. Она должна быть православная, – тогда все понятно”¹⁷¹.

Эта мысль будет обстоятельно развита на страницах “Дневника писателя”. Достоевский постарается вписать свои взгляды в историю общественной мысли эпохи и скажет, что его убеждения во многих отношениях “чисто славянофильские”. При этом он обратит внимание на то, что славянофильство можно понимать трояко: (1) в традиционном смысле, относя его к 40-м годам; (2) отождествляя с панславизмом; (3) как направление, которое “кроме объединения славян под началом России, означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще не слыханное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединении всего че-

¹⁶⁹ Там же. С. 146–147.

¹⁷⁰ XXIV. С. 313.

¹⁷¹ Там же. С. 208, 61.

ловечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, столь много веков обреченного на молчание, но всегда заключавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации”. Писатель относит себя к “этому-то отделу убежденных и верующих”¹⁷².

В своей историософии Достоевский пойдет дальше панславизма Данилевского. Чисто политические, рассчитанные как бы на ближайшее будущее концепции славянского единства его не удовлетворяют. Писатель с помощью православной “русской идеи” хочет спасти сразу весь мир, а не только одних славян. Все-славянская федерация должна быть только первым этапом этого спасения.

Достоевский не соглашается с Данилевским в том, что Константинополь должен стать столицей объединенных славян – “Константинополь православен, а что православное, то русское”¹⁷³. Россия, владея Константинополем, благодаря своей силе и авторитету, не допустит распрей между славянскими народами и Грецией за власть над этим городом, спасет все народности “друг от друга и именно будет стоять на страже их свободы. Она будет стоять на страже всего Востока и грядущего порядка его”¹⁷⁴. Для писателя “тот не русский, который не признает нужды завладеть Константинополем”. Русский Константинополь должен быть столицей православия¹⁷⁵.

Таким образом, вся историософская концепция Достоевского в 1870-е годы строится вокруг православия. До самой смерти он будет повторять, что восточный вопрос, судьбы России, Европы и всего мира тесно сплетены с православной идеей – панацеей от всех человеческих бед. “Римское католичество, продавшее давно уже Христа за земное владение, заставившее отвернуться от себя человечество и бывшее таким образом главной причиной матерьялизма и атеизма Европы, это католичество естественно породило в Европе и социализм. Ибо социализм имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упавшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой церкви католичес-

¹⁷² XXV. С. 195–196.

¹⁷³ XXIV. С. 173.

¹⁷⁴ XXVI. С. 85.

¹⁷⁵ XXIV. С. 288.

кой. Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество. Вот назначение Востока, вот в чем для России заключается Восточный вопрос”¹⁷⁶.

Придание панславизму православного обличья в сущности не противоречило основным положениям работы Данилевского. Достоевский поменял только названия: “славянскую идею” заменила “православная идея”, тождественная для него “русской идее”. Великодержавность и монархизм, свойственные Данилевскому, который писал, что самодержавие органично и потому необходимо для России¹⁷⁷, характеризуют также мировоззрение Достоевского. Писатель только будет во всех своих рассуждениях последовательно обращаться к православию: “Весь православный Восток должен принадлежать православному царю, и мы не должны делить его (в дальнейшем на славян и греков).

Нам именно надо заявить себя связанными государственно с православием. Это все, что мы имеем”¹⁷⁸.

Различает двух мыслителей только одно: если Данилевский – просто трезвый, а временами циничный политик, который взвешивает, что России наиболее политически выгодно, а что – нет, то у Достоевского панславистскую позицию дополняет утопическая этико-эсхатологическая концепция, в которой находится место для славянофильских фантазий о добром, справедливом, любящем народ и любимом им русском царе, о русском народе-богоносце и т.п. Но даже в этике Достоевского встречаются мысли о войне, необходимой России “для собственного спасения”, являющиеся своеобразным продолжением концепции Данилевского: “...война освежит воздух, которым мы дышим и в котором мы задохались, сидя в немощи растления и в духовной тесноте”. По мнению Достоевского, именно война в состоянии объединить и во всех отношениях уравнивать интеллигенцию с народом (“Умирать вместе – это соединяет”), что не под силу даже социальной революции¹⁷⁹.

¹⁷⁶ XXVI. С. 85.

¹⁷⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 458–459.

¹⁷⁸ XXIV. С. 183, 313.

¹⁷⁹ Там же. С. 90; XXV. С. 95.

7. Категория народности в полемике Николая Стрхова с Владимиром Соловьевым

Может показаться, что в предыдущем разделе мы отвлеклись от проблемы народности. Однако это не так. Русские панслависты в своих концепциях опирались прежде всего на категорию народности, разработанную романтической мыслью, вводя в употребление, кроме понятия “русская народность”, понятие “славянская народность”, и то в большей, то в меньшей степени впадая в национализм. Расцвет панславизма в 1870–1880 гг. свидетельствует о том, что *народность* вновь стала по преимуществу политической категорией, используемой для поддержки российского самодержавия. Если русские романтики противопоставляли народность официальной государственной (якобы “немецкой”) идеологии, то во второй половине XIX в. с отходом от романтизма эта категория все чаще служила основой солидаризации с официальной точкой зрения¹⁸⁰. Это в полной мере подтверждает полемика Николая Стрхова с Владимиром Соловьевым.

Когда Владимир Соловьев в 1874 г. опубликовал свою диссертацию “Кризис западной философии. Против позитивистов”, русофильско-панславистские круги могли увидеть, что этот мыслитель им близок. Так вскоре и произошло. Вернувшись из-за границы в 1876 г., философ тесно сблизился и с Иваном Аксаковым, и с Достоевским, и со Стрховым. “В Петербурге, – писал он Стрхову, – Вы для меня самый интимный человек, и я на Вас смотрю как на родного дядюшку”¹⁸¹.

“Славянофильский” период в идейной эволюции Соловьева продолжался, однако, недолго¹⁸². В 1883 г. философ прекратил сотрудничество с газетой “Русь” Ивана Аксакова и стал писать для западного журнала “Вестник Европы”, в котором напечатал большинство статей из цикла “Национальный вопрос в России”¹⁸³, представляющих собой полемику с Николаем Данилевским и с единственным из оставшихся почвенников – Николаем Стрховым.

“Национальный вопрос, – писал Соловьев, – для многих народов есть вопрос об их существовании. В России такого вопроса быть не может. Тысячелетнюю историческую работу создалась

¹⁸⁰ Речь идет о возврате к уваровской формуле “православие, самодержавие и народность”.

¹⁸¹ Соловьев В.С. Письма. СПб., 1908. Т. 1. С. 1.

¹⁸² См.: Walicki A. W kręgu... S. 460; Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992.

¹⁸³ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. СПб., 1891 Т. 1–2. (Первое издание – 1888 г.)

Россия, как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос: для чего и во имя чего она существует? Дело не идет о материальном факте, а об идеальной цели. Национальный вопрос в России есть вопрос не о существовании, а о **достойном существовании**”¹⁸⁴.

Далее, развивая утопическую идею объединения христианских церквей и установления на земле теократического Царства Божьего, философ выдвигает следующие требования.

1. Подчинение государственной политики христианской этике (глава “Нравственность и политика. Исторические обязанности России”).

2. Отказ русских от “национального эгоизма” во имя идеи солидарности со всем человечеством (глава “О народности и народных делах России”).

3. Признание, что национальный эгоизм противоречит русскому народному характеру и идеалу “святой Руси” (глава “Любовь к народу и русский народный идеал”).

4. Признание, что культура Западной Европы – столь же ценная христианская культура, как и культура православных народов, которое дало бы нравственное основание для будущего единения с неправославными славянскими народами (глава “Славянский вопрос”).

5. “Духовное освобождение” России, которое бы основывалось на полной свободе веры и мысли и вело бы к воплощению идеала христианской любви, якобы заключенного в русском народном характере (глава “Что требуется от русской партии?”)

6. Признание того, что русский антиевропеизм бессмыслен и не способствует благоприятному развитию России и что России необходимо перенять от Западной Европы “общечеловеческие формы жизни и знания” (глава “Россия и Европа”).

По мнению Соловьева, народность до сих пор была силой дифференцирующей и разделяющей, что выразилось, например, в разделении церкви. “Такое разделяющее и обособляющее действие народности противоречит всеединящим нравственным началам христианства, а также истинному назначению самих христианских народов, которые призваны к всестороннему осуществлению богочеловеческого единства, а не к разделению человечества”. “Если христианский народ, – пишет Соловьев, – может поддаться духу национального эгоизма и в процессе обособления перейти божественные пределы, то тот же народ может сам начать обратный процесс интеграции или исцеления разделенного

¹⁸⁴ Там же. Т. 1. С. 5.

человечества”. Такую “позитивную реформу” как раз и должны начать русские¹⁸⁵.

Работа Николая Данилевского “Россия и Европа” теоретически узаконивала разделение мира на национальные типы, обосновывала русский панславизм и национализм, предоставляла теоретическую базу шовинистам всех мастей. Переиздания этой книги подтверждали, что в России у нее множество благосклонных читателей. Соловьев, выдвигая идею всеобщего христианского единения, не мог равнодушно пройти мимо работы Данилевского, а поскольку издателем и автором предисловия к ней был Николай Страхов, антизападнический настрой которого с такой силой выразился к тому времени в двух первых томах “Борьбы с Западом в нашей литературе” (1882–1883), философ выступил одновременно против Данилевского и Страхова.

Для Соловьева национальная идея была завоеванием начала XIX в. По его словам, теоретические основы этой идеи содержались в “Речах к немецкой нации” Иоганна Фихте, а наполеоновские войны способствовали ее распространению в Европе¹⁸⁶. Тогда национальная идея заслуживала, по мнению философа, всяческого уважения и симпатии, так как во имя ее защищались и освобождались народности слабые и угнетенные и она полностью совпадала с “истинной справедливостью”. “Всякая народность имеет право жить и свободно развивать свои силы, не нарушая таких же прав других народностей”, – подчеркивает Соловьев. По его мнению, этот принцип вносит в политику высшую нравственную идею, которой должно подчиняться “национальное себялюбие”. В этом случае все народы солидаризируются и “человечество уже не есть пустое слово”¹⁸⁷.

Иначе дело обстоит, когда сильная нация, обладающая государственной независимостью, возводит национальную идею в историософский принцип. Это ведет к развитию национального эгоизма, или национализма, и выражается в формуле: “Наш народ есть самый лучший из всех народов, и потому он предназначен так или иначе покорить себе все другие народы, или во всяком случае занять первое, высшее место между ними”¹⁸⁸.

Такой формулой оправдываются насилие, бесконечные войны, все злое в истории мира. В России, по мнению Соловьева, национальную идею возвели в ведущий историософский принцип славянофилы 1840-х годов под влиянием философии Гегеля. По-

¹⁸⁵ Там же. С. 8–9.

¹⁸⁶ Там же. С. 115.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же.

сколькx они отстаивали прежде всего самостоятельность русской культуры, не отвергая мировой истории и идеи христианской солидарности, их концепции не были внутренне противоречивы и не заключали в себе зла, тем более что народность была для них “предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения”. Иначе дело обстоит с концепциями Данилевского. В них уже нет поэзии, нет даже “площадного патриотизма”, зато есть систематическое изложение эмпирика-естествоиспытателя и политического публициста-практика, который разрабатывает и обосновывает “обдуманную и наукообразную систему национализма”¹⁸⁹.

Осуждая национализм Данилевского, Соловьев одновременно закладывает теоретические основы для своей утопической модели объединения человечества под духовной властью римского папы и светской – российского императора¹⁹⁰. Разделению человечества на культурные типы и отделению русской культуры от западной, характерным как для Данилевского, так и для Страхова, не было места в этой модели. Для Соловьева европейская культура была христианским целым, а Россия составляла только часть этой культуры¹⁹¹.

Статьи Соловьева заделали Страхова за живое, что отразилось в его письмах Льву Толстому: «Какой зыбкий ум! – делился с Толстым Страхов. – Еще раз я убеждаюсь, что он неспособен понимать действительность и даже понимать книгу, которую разбирает. Он всегда носится на сто верст выше того предмета, о котором говорит, и ничего в нем не видит. Он написал несколько статей о Достоевском¹⁹², в которых нет ни одного слова, относящегося к действительному Достоевскому и его действительным писаниям. Но теперь, кроме того, он (Соловьев) написал такую бестолковщину, которая даже понизила мое уважение к его уму. “Россия – европейская нация” – в одном месте, а в другом: “Русские – один из полудиких народов востока”. Да вообще, разве можно доказывать темы [чисто] общеприятельные? – Буду писать ему, хотя чувствую, что столкнуться нет почти возможности»¹⁹³.

Статья Соловьева о книге Данилевского появилась в февральском и апрельском номерах журнала “Вестник Европы” за 1888 г. Страхов опубликовал свой ответ в июньском номере

¹⁸⁹ Там же. С. 116–118.

¹⁹⁰ См.: *Walicki A. W kregu...* Т. 1. S. 464.

¹⁹¹ *Соловьев В.С. Национальный вопрос...* Т. 1. С. 140–141.

¹⁹² См.: *Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского.* М., 1884.

¹⁹³ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1913. С. 365–366.

“Русского вестника” за этот же год. Статья Страхова называлась “Наша культура и всемирное единство”. Эпиграфом к ней послужили слова из Катехизиса: “Чти отца твоего и мать твою, и благо ти будет, и долголетен будеши на земли”.

Напоминание о четвертой заповеди говорит о том, что Страхов решил не столько спорить с Соловьевым, сколько выругать его за отсутствие должного почтения к России-матушке. Страхов полностью пренебрег большинством аргументов Соловьева против национализма Данилевского как “языческого принципа” и поставил под сомнение порядочность Соловьева – не только философа, но и человека и гражданина. Зачастую, не находя рациональных аргументов, он использовал доводы типа: «Ну как можно подумать, что человек с таким светлым умом и такой истинный христианин, как Н.Я. Данилевский, стал проповедовать “языческий принцип?”»¹⁹⁴

Соловьев выступил против Данилевского с экуменистических позиций, и тут Страхов оказался беспомощен. Он пытался защищать “Россию и Европу”, отстаивая “начало народности”. Это начало, по его мнению, имеет силу как дополнение идеи государства. Государство есть понятие юридическое и теоретически может существовать без национального самосознания, однако история XIX в. свидетельствует, что идеальное государство то, пределы которого совпадают с пределами отдельного народа. Современность требует, чтобы государство не было лишь сухой, мертвой формой – оно должно иметь живую душу. Подданных должен объединять не только закон, но также мысли и желания, физические и нравственные узы. В пользу этого свидетельствуют освобождение Греции, Сербии, Болгарии, объединение Германии и Италии: “... и, даст Бог, эти освобождения и соединения пойдут и дальше [...] Европа ищет для себя самого естественного порядка и все тверже и спокойнее укладывается в свои естественные разделы; не будь великого интернационального зла, социализма, начало народности, исповедуемое Европой, обещало бы ей успокоение”¹⁹⁵.

Может показаться, что Страхов выступает здесь по меньшей мере как либерал, которого не устраивает только социализм из-за идеи интернационализма, якобы препятствующей освобождению народов. Не стоит, однако, забывать, что он защищает самодержавную позицию Данилевского, для которого не существует, например, свободы Польши, единственной истиной является “русская точка зрения”, а единственным политическим зако-

¹⁹⁴ *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом ... Т. 2. С. 184.

¹⁹⁵ Там же. С. 188–189.

ном – принцип “око за око, зуб за зуб”. Эту аморальность взглядов Данилевского Соловьев уловил и резко раскритиковал, Страхов же пытался любой ценой ее сгладить. Это отразилось, в частности, в суждениях Страхова о войне. Соловьев, так же как и Толстой, отрицал всякий смысл войны вообще. Любая война для него противоречила идеалу христианской любви. Зато Страхов (подобно, впрочем, Достоевскому), отстаивая точку зрения Данилевского, оправдывал “справедливые” войны. Применительно к российской действительности это было оправдание во имя национально-государственного единства великодержавности и шовинизма, русификации Польши и еврейских погромов. Поэтому с большой долей скептицизма следует воспринимать высказывания Страхова, подобные следующему: “Национализм нашего века вовсе не похож на национализм древнего мира. У язычников, можно сказать, всякий народ хотел завладеть всеми другими народами; у христиан явилось правило, что никакой народ не должен владеть другим народом. Современное учение о народности, очевидно, примыкает к учению любви и свободы”¹⁹⁶.

Следует полностью согласиться с Уэйном Даулером, который утверждает, что почвенничество Страхова в конце концов перешло в “тупой национализм”¹⁹⁷. Влияние Данилевского на Страхова здесь не подлежит сомнению. Нужно быть совершенно ослепленным, чтобы утверждать: “Книга Данилевского дышит истинно славянским благодушием, отсутствием всякой народной ненависти и, говоря о будущем, дает России только одни справедливые и великодушные задачи. Этот дух книги есть и дух теории, которая в ней излагается”¹⁹⁸.

Ответом Соловьева на предъявленные Страховым обвинения в отсутствии любви к России-матушке была статья “О грехах и болезнях”, напечатанная в январском номере журнала “Вестник Европы” за 1889 г. С большим чувством юмора и остротой смелого полемиста философ направил против Страхова его собственное оружие. “Не послушествоуй на друга твоего свидетельства ложна”, – пишет он, напоминая восьмую заповедь¹⁹⁹. В качестве эпиграфа он выбирает два высказывания самого Страхова: “Много болезней точат безмерное тело России” и “Мне стыдно – за наше общество”²⁰⁰.

¹⁹⁶ Там же. С. 189.

¹⁹⁷ Dowler W. Dostoevsky... S. 168.

¹⁹⁸ Страхов Н.Н. Борьба с Западом... Т. 2. С. 191–192.

¹⁹⁹ Соловьев В.С. Национальный вопрос... Т. 2. С. 159.

²⁰⁰ Там же. С. 152.

По мнению Соловьева, Страхов не хочет понять, что “различие между **национальностью и национализмом**” “то же самое, что различие между **личностью и эгоизмом**”²⁰¹. В категории национальности, понимаемой как индивидуальность нации, нет ничего безнравственного – безнравственен национальный эгоизм, который появляется тогда, когда национальность отождествляют с национализмом, как это делает Данилевский в своей работе. Национализм – это полное искажение национальной идеи, это болезнь, которая точит часть русского общества. Почему эта болезнь поразила автора “Рокового вопроса” – работы, в которой национальный эгоизм, казалось бы, был развенчан, остается для Соловьева загадкой²⁰².

Эта ссылка на “Роковой вопрос” в статье Соловьева имеет свои основания и говорит о том, что философ по-разному оценивал Страхова 60-х и 70-х годов. В “Роковом вопросе” Страхов еще отстаивал самобытность и автономность русской культуры, выступление же на стороне Данилевского однозначно ставило его в один ряд с русскими националистами.

Крайне интересно, что в статье “О грехах и болезнях” Страхов противопоставлен славянофилам и прямо назван западником. Борьба Страхова с Западом для Соловьева – явление “загадочно-нелепое”, поскольку как философа Страхова сформировала западная, а не русская общественная мысль, и его концепции – не что иное как одностороннее и плохое подражание²⁰³. Эту мысль Соловьев развивает в рецензии на второй том работы Страхова “Борьба с Западом в нашей литературе”, назвав свою статью “Мнимая борьба с Западом” (“Русская мысль”. 1890. № 8)²⁰⁴.

“Борьба между Западом и Востоком, между Европой и Азией, давно уже перешла у нас из области чистой литературы на совершенно иную почву, где дело решается не аргументами мыслителей, а инстинктами толпы, и где Запад потерпел очевидное поражение, а начала восточные, именно китайские, достигли полного торжества. Тем не менее, почтенный Н.Н. Страхов опять возобновляет свою *Борьбу с Западом в нашей литературе*²⁰⁵.

Все, что пишет Страхов, уже давно, по мнению Соловьева, сказано и разработано в Западной Европе, и русский мыслитель является никем иным, как консерватором западного типа. О какой же борьбе с Западом может идти речь?

201 Там же. С. 157.

202 Там же. С. 159–161.

203 Там же. С. 174.

204 Там же. С. 181–215.

205 Там же. С. 181.

То же самое можно сказать и о Николае Данилевском. Он также лишь подражает консервативному течению западноевропейской мысли как в критике дарвинизма, так и в противопоставлении так называемых культурных типов. Страхов ошибается, говоря, что Данилевский открыл что-то самостоятельно. Даже его теория культурных типов, утверждает Соловьев, заимствована из работы немецкого консерватора Генриха Рюккерта “Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung” (1857)²⁰⁶.

На этом дискуссия Соловьева со Страховым не закончилась. На статьи “О грехах и болезнях” и “Мнимая борьба с Западом” Страхов отреагировал “Последним ответом г. Соловьеву” (“Русский вестник”. 1890. № 2), а затем статьей “Новая выходка против книги Н.Я. Данилевского” (“Новое время”. 1890. № 5231), на что Соловьев в свою очередь ответил статьями “Счастливые мысли Н.Н. Страхова” (“Вестник Европы”. 1890. № 11) и “Немецкий подлинник и русский список” (там же. № 12).

Лев Толстой несколько раз советовал Страхову прекратить эту полемику²⁰⁷. Писатель быстро понял, что мыслители не придут к согласию, а лишь подогреют взаимную неприязнь. Сам он не занял определенной позиции в этом споре, хотя и видел превосходство Соловьева. В декабре 1890 г. Толстой писал Страхову: “Что с Соловьевым ваша полемика кончилась, очень радуюсь за вас и еще больше за то, что он поймал вас и вы осрамлены”²⁰⁸.

Страхов, однако, решил, что последнее слово должно остаться за ним, и в 1894 г. опубликовал обстоятельную работу “Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н.Я. Данилевского”²⁰⁹. Но ничего нового он в ней не сказал.

Дискуссия Страхова с Соловьевым на последнем этапе свелась к одной теме: представляет ли собой работа Данилевского что-то оригинальное или же это просто “список” и повторение мыслей Рюккерта. Сначала Страхов пытался утверждать, что Данилевский вовсе не знал работы немецкого ученого, а Рюккерт не пользовался терминами “тип” и “культурно-исторический тип” и что, вообще похоже, сам Соловьев не читал внимательно работы Рюккерта²¹⁰.

Ответ Соловьева был разгромным (отсюда слова Толстого, что Страхов “осрамлен”). Философ не только доказал, широко

²⁰⁶ Там же. С. 182–185.

²⁰⁷ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. С. 393, 413, 419.

²⁰⁸ Там же. С. 419.

²⁰⁹ Русский вестник. 1894. № 10. См. также: *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом... Т. 3. С. 153–188.

²¹⁰ *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом... Т. 3. С. 130–131.

цитируя работу немецкого ученого, что тот использует понятия “тип” и “культурно-исторический тип”, но и указал на то, что Данилевский заимствовал у него как противопоставление православно-славянского мира западной культуре, так и многие другие идеи. В глазах Соловьева это было еще одно доказательство не-самостоятельности русской мысли, ее тесной связи с мыслью западной. По его мнению, всякая “борьба с Западом” есть зло, ибо это борьба с собственной христианской культурой. Консерватизм Данилевского и Страхова – это всего лишь разновидность европейского консерватизма, а не что-то чисто русское²¹¹.

Интересно, что последний почвенник XIX в. в конце 1890 г. вернулся к терминологии 60-х годов и в пылу полемики обвинил Соловьева в “оторванности от почвы”, а затем и в непонимании великой миссии России, которая, укрепив свою мощь, “водворит спокойствие на Западе и благоустройство на Востоке”. “Пусть чистые нравственные начала, составляющие самую душу нашего народа, проникнут, наконец, в наше сознание и найдут себе полное и ясное для всего мира выражение и воплощение; тогда новая лучшая жизнь может проснуться в старых народах и сбудется предсказание Хомякова о *могучем и светлом источнике, сокрытом в груди России*”²¹².

“Россия велика, – отвечал Соловьев, – и разных почв в ней много: от иной почвы быть оторванным дай Бог всякому”²¹³. Было время, когда “сросшиеся с почвой” требовали сохранить крепостное право, а “оторвавшиеся” от нее осуществили реформу 1861 г. Сейчас, вместо того, чтобы с помощью ложных аргументов поддерживать необоснованные претензии России на величие, следует очистить этот “источник живой воды” от грязи и тины, которых в нем полно. Этой грязью в глазах Соловьева является национализм Данилевского и Страхова²¹⁴.

В мае 1890 г. Лев Толстой писал Страхову: “Мне всегда душевно больно, когда я вижу в Вас эти черты умышленного принижения своего духовного Я, во имя чего-то такого мелкого, ничтожного, как привычка, семья, народ...”²¹⁵.

По мнению Толстого, если кто-либо утверждает, что думает и верит, как народ, “как мужик”, он тем самым доказывает, что думает и верит совершенно иначе. “И если брать уроки у народа,

²¹¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос... Т. 2. С. 216–228.

²¹² Страхов Н.Н. Борьба с Западом... Т. 3. С. 151–152. (Страхов цитирует здесь стихотворение А. Хомякова “Ключ”.)

²¹³ Соловьев В.С. Национальный вопрос... Т. 2. С. 226.

²¹⁴ Там же. С. 226–227.

²¹⁵ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. С. 402–403.

то не в том, чтобы верить в то, во что он верит, а в том, чтобы уметь избирать предмет своей веры...”

Именно поэтому Толстой полностью отвергает “славянофильские” труды Страхова. Для него они представляют собой шаг назад²¹⁶.

Нельзя не признать, что Толстой прав. Почвенничество 1880–1890-х гг., если вообще можно о таком говорить, было уже только теорией, абсолютно “оторванной от почвы”.

²¹⁶ Там же.

Народность и религия

Русский народ весь в православии
и идее его

Ф.М. Достоевский¹

1. Официальное и неофициальное православие

“При начале всякого народа, всякой национальности, – писал Достоевский в конце жизни, – идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее*. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность”².

Несомненно, правы те исследователи, которые рассматривают эти слова как выражение принципиальных взглядов писателя на общество и историю³. Утверждение, что вероисповедание является главным фактором, определяющим исторические судьбы народов, лежало в основе славянофильской доктрины⁴. В 1858 г., приступая к изданию газеты “Парус”, И. Аксаков в программной редакторской статье писал: «Наше знамя – русская народность, как залог новых начал, полнейшего жизненного выражения общечеловеческой истины», на что “старший” славянофил Александр Кошелев отвечал: “Программа ваша хороша, очень хороша, но жаль, что вы выставили знаменем не вещь, а форму... Одна народность не доведет еще нас до общечеловеческого значения... Вера, одна вера может ... создать нечто органическое...”

¹ XXVII. С. 64.

² XXVI. С. 165.

³ Ср.: Карсавин Л. Достоевский и католичество // Достоевский Ф. Статьи и материалы. СПб., 1922. С. 35; см.: Bohun M. F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice, 1996.

⁴ Ср.: Walicki A. W kręgu... S. 167.

*Без православия наша народность – дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение»*⁵.

С такой постановкой проблемы почвенники соглашались безоговорочно и настойчиво подчеркивали взаимообусловленность национального и религиозного начал. “Дело православия, – писал А. Григорьев в 1856 г., – слилось для восточнославянского племени с делом его народности... Все связи наши с историей, с стариною – поддерживаются церковью...”⁶.

Двадцать четыре года спустя Ф.М. Достоевский продолжал эту мысль: «Отрицающий народность отрицает и веру. Именно у нас это так, ибо у нас вся народность основана на христианстве. Слова “крестьянин”, “Русь православная” – суть коренные, наши основы. У нас русский, отрицающий народность (а таких много), есть непременно атеист или равнодушный. Обратное, всякий неверующий или равнодушный решительно не может и никогда не поймет ни русского народа, ни русской народности»⁷.

Для Достоевского, как и для многих других религиозных мыслителей славянофильского направления, слово “крестьянин” было синонимом понятия “христианин”. Такое значение указывает в своем “Словаре живого великорусского языка” и В.И. Даль: среди толкований термина “крестьянин” упоминается и “крещеный человек”⁸.

Действительно, почвенники (в особенности А.А. Григорьев и Ф.М. Достоевский) с большим почтением относились к “неофициальному” – “растительному” православию. Официальное православие создавалось интеллигенцией, зачастую “оторванной от почвы”; определенным образом исказили его и церковные реформы Петра I, подчинившего русскую церковь государству, за что часть народа (староверы) почитала царя за антихриста⁹. В понимании почвенников “простонародное православие” в большей степени выражало национальный характер русской веры, нежели православие официальное, поэтому в данном контексте корректнее говорить о православии неофициальном, или даже “на-

⁵ Цит. по: Миллюков П.Н. Из истории русской интеллигенции. СПб., 1902. С. 293.

⁶ Григорьев А. Нечто о православии // Письма А. Григорьева. Письмо В.П. Боткину (№ 149). С. 109–110.

⁷ XV. С. 484.

⁸ Даль В.И. Словарь живаго великорускаго языка. М., 1981. (Репринт. изд. с 1881). Т. 2. С. 192.

⁹ См.: Isupow K., Przybył E. Antychryst; Kowalska H. Stary obrzęd // Idee w Rosji... Т. 1.

родном”, поскольку именно оно было тесно связано с русской идеей “Москвы – Третьего Рима”¹⁰.

К официальной церкви почвенники относились весьма критически. А.А. Григорьев в 1857 г. признавался Е.Н. Эдельсону, что в нем “основательно развилась... вражда к официальному православию...”¹¹. Она звучит и в строках его поэзии:

Нет, не рожден я биться лбом,
Ни терпеливо ждать в передней,
Ни есть за княжеским столом,
Ни с умилением слушать бредни.
Нет, не рожден я быть рабом.
Мне даже в церкви за обедней
Бывает скверно, каюсь в том,
Прослушать августейший дом.
И то, что чувствовал Марат,
Порой способен понимать я.
И будь сам Бог аристократ,
Ему б я гордо пел проклятья...
Но на кресте распятый бог
Был сын толпы и демагог (1845 или 1846)¹².

А Н. Страхов писал в письме к Л.Н. Толстому: “Архиереи не помогли – вот Вы увидели их жалкое умственное состояние. Они люди верующие, но эта вера подавляет их ум и обращает их рассуждения в презреннейшую софистику и риторику. Они не признают за собой права решать вопросы, а умеют только все путать, все сглаживать, ничему не давать ясной и отчетливой формы, много говорить и ничего определенного не сказать. Я ненавижу все эти приемы, хотя знаю, что при них может существовать дух действительного смирения и действительной любви. История нашей церкви в этом отношении очень жалка. Великих богословов, великих учителей – нет, нет никакой истории, ни борьбы, ни развития, ни расцвета, ни падения”¹³.

С гораздо большим и искренним интересом почвенники относились к неофициальному русскому православию и всегда с симпатией высказывались о старообрядцах. Раскол в русской церкви свидетельствовал, по мнению А. Григорьева, о том, что “православие еще *ist im Werden*”¹⁴ (“находится в становлении”).

¹⁰ См.: *Lazari A. Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim.* Katowice, 1996; *Kowalska H. Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana.* Kraków, 1998.

¹¹ *Григорьев А.* Материалы для биографии... С. 184.

¹² *Григорьев А.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 64–65.

¹³ Переписка Н. Страхова и Л. Толстого. М., 1914. С. 234–235.

¹⁴ *Григорьев А.* Нечто о православии... С. 110.

Двухсотлетие церковного раскола в русской православной церкви пришлось на 60-е годы XIX в. Несмотря на жестокие преследования, староверы в начале царствования Александра II составляли около трети всего великорусского населения¹⁵. Не удивительно, что в период всеобщей либерализации и ослабления цензуры российская интеллигенция стала обращать все больше внимания на этих своеобразных “диссидентов”. В 1855 г. был опубликован (еще во вполне официальном духе) фундаментальный труд митрополита Макария (Булгакова) “История русского раскола”¹⁶. Три года спустя Афанасий Шапов защитил известную диссертацию по теме “Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века”¹⁷.

Аполлон Григорьев приветствовал выход шаповского труда краткой рецензией в журнале “Русское слово” (1859. № 8), особо выделив следующие заключения исследователя: “1. Раскол есть явление столько же, если не более политическое, как и церковное. 2. В нем сохранился окаменелый отсадок другой России, выразилась русская народность XVII века, все отрешенности от иноземных элементов реформы Петра, своеобразная историческая жизнь массы народа. 3. Церковно-гражданский демократизм раскола есть протест против реформы и ее административных последствий... 4. Темные нравственные стороны раскольниковых учений, плод и выражение крайней недостаточности нравственного влияния духовенства на народ и отсутствие народного просвещения и воспитания”¹⁸. А. Григорьев писал, что читатель книги Шапова имеет возможность познакомиться с миром, неизвестным ему дотоле, и разглядеть неизвестные ранее детали, о существовании которых он и понятия не имел...¹⁹

Как уже отмечала Элиза Малэк²⁰, переломным моментом в историографии раскола можно считать публикацию в 1861 г. полного текста “Жития протопопа Аввакума, им самим напи-

¹⁵ См.: *Zenkovsky S. Russia's Old Believers. München, 1970. S. 15.*

¹⁶ *Макарий, митр. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855.*

¹⁷ *Шапов А. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения раскола. Казань, 1859.*

¹⁸ *Русское слово. 1859. № 8. Отд. второй. С. 58.*

¹⁹ Там же.

²⁰ *Małek E. Literatura dawnej Rusi w twórczości pisarzy rosyjskich drugiej połowy XIX wieku. Bydgoszcz, 1982. S. 52.*

санного”. С этого времени тема старообрядчества стала необыкновенно популярна и в научных исследованиях, и в литературе²¹, и даже в политике. В 1862 г. при помощи А.И. Герцена в Лондоне начал издаваться эмигрантский журнал явно выраженной антиправительственной ориентации для старообрядцев под названием “Общее вече”. Раскольниками интересовались и народники²².

На страницах журналов братьев Достоевских материалы о старообрядчестве появлялась многократно. В десятом номере ежемесячного издания “Время” за 1861 г. была помещена большая анонимная рецензия на книгу Александра Бровковича (архиепископа Никанора) “Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.” (СПб., 1861)²³. Автор рецензии (Н. Страхов или М. Владиславлев²⁴), критикуя тенденциозное, “официальное” отношение Бровковича к расколу и старообрядческой литературе, считает “раскольничество” одной из самых существенных исторических проблем современной российской жизни. Бровкович, по мнению рецензента, принадлежит к ученым, не соблюдающим старого латинского принципа *audiatur et altera pars*²⁵, в то время как старообрядческая литература содержит весьма ценный материал, помогающий понять русский народ и выяснить основные причины раскола русского общества, которое до того будто бы составляло единое целое.

Автор статьи требует от историков раскола ответов на следующие вопросы:

“Какое положение в обществе занимал наш крестьянин до XVII века? Какая была система, заправлявшая тогда отношениями сословными?

В какой мере она была усвоена администрацией церкви, невыгодно поставившей себя в среде, в которой с особенною силою распространялся раскол?

Какое обстоятельство способствовало попыткам простого народа отделиться от общества... жить самостоятельную жизнью, независимо от религиозной жизни остального общества”²⁶.

Сам рецензент, то ли по цензурным соображениям, то ли слабо разбираясь в вопросе, ответов на поставленные вопросы не дает. Однако он подчеркивает, что именно в старообрядческой

²¹ Ibid. S. 51–52.

²² См.: *Zenkovsky S.* Op. cit. S. 17–18.

²³ *Время*. 1861. № 10. Отд. второе. С. 79–100.

²⁴ См.: *Нечаева В.* Журнал братьев Достоевских... “Время”. М., 1972. С. 193.

²⁵ “дабы и несогласная сторона была услышана” (лат.).

²⁶ *Время*. 1861. № 10. Отд. второе. С. 90.

литературе нашло свое отражение “миросозерцание русского народа”, а эти произведения помогают полному и всестороннему изучению “народного типа XVII века”. Другие нарративные памятники не могут быть использованы в качестве источников для подобных исследований, потому что в гораздо большей степени подвергались давлению власти, “которая контролировала всякое свободное выражение внутренней жизни” и “проявление начал индивидуальности... и жизни общества”. “Их язык не мог быть откровенен, потому что откровенность приводила большей частью к батогам”²⁷. Раскольники же, напротив, ничего не боялись и говорили то, что думали.

В рецензии критиковалось и “схоластическое” отношение Бровковича к старообрядцам, выражающееся между прочим и в разборе грамматических ошибок в их сочинениях. Анонимный автор призывает к добросовестному, нетенденциозному изучению литературных памятников и всего “раскольничьего движения” в России в целом.

В первом номере журнала “Время” за 1862 г. помещена была вторая статья, посвященная старообрядцам, написанная историком Николаем Аристовым (1834–1882, в 1869–1873 гг. – профессор Варшавского университета) – “По поводу новых изданий о расколе”²⁸. В ней рассматривались книги: “Рассказы из истории старообрядства, переданные С. Максимовым по раскольничьим рукописям” (СПб., 1861), “Житие протопопы Аввакума” и “Повесть о новгородском белом клобуке и Сказание о хранительном былии, мерзком зелии, иже есть табаце. Два произведения раскольничьей литературы” (СПб., 1861).

Аристов стремится как бы дать ответы на вопросы, поставленные в рецензии на труд Бровковича. Идеализируя русское общество XV–XVI вв., он противопоставляет его системе централизации, подчинившей высшей государственной власти в XVII в. все проявления самобытности. Он пишет, что “с Михаила Федоровича и особенно с Алексея Михайловича централизация усилилась, и в это время, по собственному выражению народа... излились на Русь православную все апокалипсические фиалы горести”²⁹.

Введение гражданства, подчинение церкви государству, а также ряд других реформ Петра I Аристов оценивал в славнофильском духе – как противоречащее характеру русского народа. Расширение “московской централизации” вело к еще более значительным расхождениям между народными массами и государственной бюрократией.

²⁷ Там же. С. 92.

²⁸ Время. 1862. № 1. С. 76–98.

²⁹ Там же. С. 76.

тией. Автор характеризовал старообрядцев, с одной стороны, как часть общества, оставшуюся более других верной прежним национальным традициям, а с другой, – считал раскол одним из возможных видов протеста против централизации, бюрократизации и антинародного пути развития России. Аристов явно идеализирует старообрядцев. Восхищаясь их рачительностью, культурой повседневного быта, чистотой изб, дворов и т.п., он противопоставляет этому образцу устройства жизни бесчувственность бюрократии, рубящей бороды, регламентирующей покрой одежды, делящей подданных на касты и презирающей “русскую народную жизнь”³⁰.

На страницах журнала “Время” (1862. № 10–11) о старообрядцах опубликовал свой очерк и А. Шапов (“Земство и раскол. Бегуны”³¹).

На работы А. Шапова и их связь с программой почвенников обратил особое внимание еще А. Григорьев. В конце 1861 г. в письме к Н. Страхову из Оренбурга он выразился в резкой форме: «А я пишу затем, чтобы ругаться, ругаться б..., сквернословно. Недавно я прочел Октябрьский № “Записок” и в них великолепное начало статей Шапова: “Великорусские области во времена междуцарствия”, – начало фактического оправдания всего того, что думает о Руси и ее истории Островский, что думал и гадательно высказывал я по своей чуткости. Что же вы (т.е. “Время”) ловите слюню бешеных вроде г. Маслова³² и не залучите такого человека, как Шапов, который носит в себе целое, совсем *новое* и вполне народное направление? Как это журналу, толкующему непрерывно, хоть и крайне неопределенно, о народности, не сойтись с ними и Павловым³³? Или глаза у вас в ...? – и вы увидите только то, что будет уже позади вас? Стыдно! А время еще есть. Я уверен, что Шапов так, случайно, печатается у Андрея³⁴... Ругательство в сторону. Ведь какую же нибудь цель, кроме коммерческой, хочет иметь “Время”? Какую же?... Иной, кроме знамени *народности* в широком смысле, ему и иметь нельзя. Все другие цели: социализм, английское устройство, узкая народность и проч., и проч. разобраны...»³⁵.

А. Шапов привлекал внимание А. Григорьева прежде всего своей историософской концепцией в славянофильском духе; историк выделял две формы русской общественной жизни – “земскую” и “государственную”. Государство являлось носителем якобы чуж-

³⁰ Там же.

³¹ Официальное название – “беглопоповцы”.

³² Некий Дмитрий Маслов в 11 номере журнала “Время” за 1861 г. поместил статью о Г.Р. Державине.

³³ Платон Павлов (1823–1895), историк.

³⁴ Андрей Краевский, редактор журнала “Отечественные записки”.

³⁵ Материалы для биографии... С. 289–290.

дой русскому народу идеи централизации (упомянутый выше Аристов был учеником Шапова, а также автором его биографии³⁶), в то время как истинно русский тип социального взаимодействия воплощало в себе земство. Эту идею Шапов отстаивал и в статьях, помещенных в журнале “Отечественные записки”. Там же появилась первая часть его работы “Земство и раскол” (1861. № 12), в которой старообрядчество рассматривалось в качестве “русской оппозиции” к ставшему нерусским государству, и их вера трактовалась как исконная, народная, неиспорченная влиянием централизации форма православия. Продолжая эти рассуждения в журнале братьев Достоевских, А. Шапов резко критиковал Петра I и навязанные им силой “немецко-шведские формы” государственности (“тогдашней империи”), которые привели к народному протесту, проявившемуся в двоякой форме: в старообрядчестве и в пугачевщине. Именно жестокая централизация, к которой принуждали народ, привела к тому, что все чаще стали в России появляться, с одной стороны Пугачевы и Разины, а с другой – Христы и пророки³⁷.

Интерпретация раскола как народного протеста против “немецко-шведского” государства в значительной степени совпадала с концепциями почвенников. Для А. Григорьева идея централизации стала одним из отличительных признаков западничества и заключалась в поглощении личности общностью романо-германского типа (“папство, ветхозаветная республика пуритан, террор конвента, фаланстеры Фурье”). Хотя критик и не отрицал “народности” Петра I, однако неоднократно выступал против крайнего западничества, которое в 1850-х годах дошло до абсурдной (по его мнению) мысли о том, что «“Турция, как организованное государство”, предпочитается “племенному сброду” славянства, и Австрия в лице ее жандармов играет в отношении к этому племенному сброду “цивилизаторскую роль”»³⁸. А. Григорьев, соглашаясь с А. Шаповым в том, что идея централизации приводит к легализации государственного деспотизма, к принуждению всего народа (народов), добавлял, что принуждению подвергалась и личность, а “мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе есть именно *слабая* сторона славнофильства”³⁹.

О расколе в духе А. Шапова и Н. Аристова высказывался также Михаил Родевич⁴⁰ в рецензии на новое издание “Жития прото-

³⁶ Аристов Н. Афанасий Шапов: Жизнь и сочинения. СПб., 1883.

³⁷ Шапов А. Земство и раскол. Бегуны // Время. 1862. № 10. С. 319 и далее.

³⁸ Григорьев А. Граф Л. Толстой и его сочинения // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. М., 1915–1916. Вып. 12. С. 26–27.

³⁹ См.: Григорьев А. Материалы для биографии. С. 215.

⁴⁰ Михаил Родевич в течение некоторого времени был наставником и учителем Павла Исаева, пасынка Ф.М. Достоевского.

попа Аввакума” и на анонимное сочинение “Из истории Преображенского кладбища”⁴¹.

“Раскол, – пишет Родевич, – есть знаменательнейшее и крупнейшее явление русской жизни. Раскол не был навязан нашему народу извне, как большая часть крупных явлений его исторической жизни, а органически возник из самого народа только *среди* чуждых ему явлений; раскол сам по себе есть самое живое, энергическое отрицание этих чуждых ему явлений... Раскол – это сознание народное...”⁴²

Противоположную позицию в отношении раскола занял некий Василий Калатузов. В “Очерках быта и верований скопцов”⁴³ он резко высказался против старообрядцев как еретиков, растлевающих русского крестьянина. Подзаголовок работы – “из рассказов странницы” – поясняет жанр повествования, выдержанный в стиле народного сказа. Автор старается избегать собственных комментариев в тексте, но в примечаниях обнаруживается его отрицательное отношение к любым течениям неофициального православия, которое заметно и в его предыдущей статье о секте монтанистов⁴⁴.

Взгляды Калатузова были скорее исключением в кругу Достоевского. Почвенники, как правило, позитивно оценивали и старообрядчество, и раскол, что нашло подтверждение и в творчестве самого Ф.М. Достоевского. Формулируя свое мнение о расколе в статье “Два лагеря теоретиков” (Время. 1861. № 2) писатель утверждал: “Замечательно, что ни славянофилы, ни западники не могут как должно оценить такого крупного явления в нашей исторической жизни. Это, конечно, происходит оттого, что они теоретики. По их теории действительно не выходит, чтоб в расколе было что-нибудь хорошее. Славянофилы, лелея в душе один только московский идеал Руси православной, не могут с сочувствием отнестись к народу, изменившему православию... Западники, судя об исторических явлениях русской жизни по немецким и французским книжкам, видят в расколе только одно русское самодурство, факт невежества русского, гнавшегося за сугубым аллилуйя, двуперстным знаменем и т.д. Они не поняли в этом странном отрицании страстного стремления к истине, глубокого недовольства действительно. Оно и неудивительно, потому что, судя о вещах по теории, легко закрыть глаза на многое, легко напустить на себя своего рода ослепление. И этот факт русской дури и невежества, по нашему

⁴¹ Из истории Преображенского кладбища. М., 1862.

⁴² Время. 1862. № 12. С. 79.

⁴³ Калатузов В. Очерки быта и верований скопцов. Из рассказов странницы // Эпоха. 1865. № 1. С. 1–38.

⁴⁴ Калатузов В. Монтаны // Эпоха. 1864. № 8. С. 1–48.

мнению, самое крупное явление в русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее в русской жизни”⁴⁵.

В своих романах Ф.М. Достоевский также неоднократно обращался к теме раскола. В “Записках из Мертвого дома” есть интересный персонаж – старичок-старообрядец, сосланный на каторгу за поджог церкви. “Часто говорил я с ним, – пишет Ф.М. Достоевский, – и редко встречал такое доброе, благодушное существо в своей жизни”⁴⁶.

В романе “Преступление и наказание” “из раскольников”, из секты беглопоповцев (так называли “бегунов”⁴⁷, описанных на страницах журнала “Время” А. Шаповым) происходил Миколка, жаждущий “страдание принять”. Важную роль играет и фамилия главного героя. “Раскольниковы, хорошей фамилии, Раскольниковы двести лет известны”, – говорит мать Родиона в одном из первоначальных вариантов романа⁴⁸. Родион не раскольник в прямом смысле слова, но его бунт против господствующих общественных норм и в итоге “принятие страдания”, делают из него своеобразного символического старовера. Не случайно Порфирий Петрович характеризует его следующими словами: “Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей, – если только веру или бога найдет”⁴⁹. Исключительное значение приобретает также “и то, что вину Раскольникова берет на себя настоящий раскольник”⁵⁰.

В романе “Идиот” один из главных персонажей также ведет свое происхождение из семьи старообрядцев. Это Парфен Рогожин, фамилия которого этимологически отсылает читателя к названию московского старообрядческого Рогожского кладбища, которое с XVIII в. и до сего дня является главным духовным центром русского старообрядчества⁵¹. Отец Рогожина “ходил в церковь... говорил, что по старой вере правильнее. Скопцов тоже уважал очень”⁵². Сам Парфен унаследовал многие черты своего отца, на что в романе обращают внимание и Мышкин, и Настасья Филипповна⁵³.

Не вызывает ни малейших сомнений и мнение М. Альтмана, что Настасья Филипповна так же, как и Катерина из “Хозяйки”, Ната-

⁴⁵ XX. С. 20–21.

⁴⁶ IV. С. 33.

⁴⁷ См.: *Paprocki H.* Bieguni // *Idee w Rosji...* T. 2. S. 18.

⁴⁸ Цит. по: *Альтман М.* Достоевский по вехам имен. Саратов, 1975. С. 44.

⁴⁹ VI. С. 351.

⁵⁰ *Альтман М.* Указ. соч. С. 44.

⁵¹ Имеется в виду “Рогожское согласие” – московский раскольниковый центр. См.:

Там же. С. 68–72; *Matek E.* Op. cit. S. 69–70.

⁵² VIII. С. 173.

⁵³ Там же. С. 178.

ля Васильевна Трусюцкая из “Вечного мужа” и Полина Александровна из “Игрока”, относится к типу “хлыстовской богородицы”⁵⁴.

Одним из прототипов Шатова в первоначальной версии “Бесов” был старообрядец Константин Голубов, который в 60-е годы XIX в. издавал в эмиграции книги и журнал “Истина” для приверженцев “старой веры”. По замыслу Ф.М. Достоевского, Шатов-Голубов должен был быть человеком “почвы”, тесно связанным с русскими традициями. Религиозные убеждения Голубова отразились также в образе Князя (и в первых редакциях романа “Бесы”), который “в мужики и в раскольники хочет идти”⁵⁵. Несколько ранее в письме к А. Майкову Ф.М. Достоевский называл издателя “Истины” “новым человеком”, одним “из грядущих русских людей”⁵⁶.

Говоря о прототипах Шатова, обычно упоминают также и Василия Кельсиева⁵⁷, который с помощью А. Герцена и Н. Огарева издавал в Лондоне упомянутый выше журнал для старообрядцев “Общее вече”⁵⁸.

И Кельсиев, и Голубов привлекли к себе внимание Ф.М. Достоевского не только как последователи старообрядцев (каждый в своем духе⁵⁹), но и как эмигранты, добровольно вернувшиеся в Россию. Они покорились царю, приняли православие и получили отпущение грехов (Кельсиев – в 1867 г., Голубов – в 1868 г.). В глазах Ф.М. Достоевского такие поступки символизировали своеобразный “возврат к почве”, типичный для “новых людей”, к которым писатель причислял Голубова.

Аполлон Майков описал Достоевскому “возвращение” Кельсиева следующим образом: “Вы знаете или нет – что Кельсиев есть автор писем из Галичины (Иванова Желудкова⁶⁰)? Он явился на границу в Скуляны, объявил себя государственным преступником, над коим заочно состоялся приговор (каторжной работы) и предал себя безусловно в руки правосудия. Это было в конце мая. Привезен в Петербург. Была комиссия. Не знаю, что там делалось, только дня четыре тому назад Кельсиев выпущен с полным прощением, даже без надзора полиции. Государю были представлены письма из Галиции, и его исповедь – исповедь убеждений, – и резолюция о Кельсиеве есть одна из тех непосредственных черт

⁵⁴ См.: Альтман М. Указ. соч. С. 69; о хлыстах см.: *Paprocki H., Listwan P. Chłyści // Idee w Rosji...* Т. 2. S. 372–380.

⁵⁵ См.: XII. С. 179–181.

⁵⁶ XXVIII/2. С. 328.

⁵⁷ См.: Исповедь В.И. Кельсиева // Архив русской революции. Т. 11.

⁵⁸ XII. С. 232–233.

⁵⁹ В.И. Кельсиев не был старовером. Он стремился склонить раскольников к антиправительственным выступлениям, в частности во время польского восстания в январе 1863 г.

⁶⁰ Псевдоним Кельсиева в журналах “Голос” и “Отечественные записки”.

Его характера. Знаете, меня все это трогает до слез. Как же это по-русски! (...) Тогда он попросил, чтобы дали ему написать полное изложение хода своих мыслей, и написал с 15 печатных листов автобиографию, показав, что только в славянском вопросе и в роли России в славянстве разрешились все его идеальные беспочвенные стремления к свободе и деятельности...”⁶¹

“Об Кельсиеве, – отвечал Достоевский Майкову, – с умилением прочел. Вот дорога, вот истина, вот дело!”⁶²

“Возвращение” Кельсиева и Голубова писатель воспринял (так же, как и собственное “возвращение” – ведь и он был государственным преступником) как своеобразное возвращение блудных сыновей, которые и душой, и телом соединились с Россией – родимой матерью.

Симпатия, с которой почвенники относились к старообрядцам, не приводила к их разрыву с официальным православием. Провозглашая идею всеобщего народного согласия, они защищали раскольников и от церковных догматиков, и от репрессий со стороны государственной бюрократии, но в то же время отстаивали православие как таковое, как религию, которая во всей полноте выражает суть христианского вероучения. Насколько последователен был Ф.М. Достоевский в своей критике официального православия, ярко свидетельствует его переписка и сердечная дружба с обер-прокурором Святейшего Синода Константином Петровичем Победоносцевым⁶³.

2. Третий Рим

Почвенники идеализировали православие до такой степени, что трудно однозначно определить, что именно они под этим термином понимали. В их представлении это была и религия, и образ жизни, и путь к спасению каждой отдельной личности, всей России и всего мира. А. Григорьев под православием понимал “равно православие отца Парфения и Иннокентия, исключая из него только Бецкого и Андриюшку Муравьева”⁶⁴, следовательно, принимал вероучение официального православия наравне со ста-

⁶¹ *Достоевский Ф.М.* Статьи и материалы: Сб. 2 / Под ред. А.С. Долинина. Л.-М., 1924. С. 341.

⁶² XXVIII/2. С. 227.

⁶³ См.: XXVIII–XXX.

⁶⁴ *Григорьев А.* Материалы для биографии. С. 226; *Он же.* Письмо М. Погодину // Григорьев А. Письма. М., 1999. Письма № 208, 220, 224. С. 211–212. Парфений – (Петр Андреев, 1807–1878) – священник, автор популярных записок путешествий в Святую Землю; Иннокентий (Иван Борисов, ум. в 1857) – священник, историк православия.

рообрядчеством. В то же время, как уже упоминалось, к официальной церкви он относился неодобрительно, но и раскольником не стал. То же можно сказать и о Ф.М. Достоевском. “Православие, – писал он, – то есть форма исповедания Христа, есть начало нравственности и совести нашей, а стало быть, общественной силы, науки, всего”⁶⁵, но в то же самое время утверждал: “Когда с попов сословность слезет, тогда уничтожатся и секты, и атеизм, ибо контингент атеистов все-таки дает духовенство”⁶⁶.

Православие почвенников, бесспорно, не принимало византийского духа ортодоксальной русской церкви. Константин Леонтьев, противник религиозного национализма, после выхода в свет “Братьев Карамазовых” писал, что «у нас истинно православных художественных произведений вовсе нет. Считать “Братьев Карамазовых” православным романом могут только те, которые мало знакомы с истинным православием»⁶⁷. Для К. Леонтьева православие Ф.М. Достоевского было “розовым христианством”, противоречащим учению Христа, отцов церкви и византийской традиции⁶⁸.

Более точно вопрос о месте православия в религиозных взглядах Ф.М. Достоевского обозначил русский теолог Сергей Булгаков: “Шатов, – писал он, – поистине оказывается идеологическим предшественником того болезненного течения в русской жизни, в котором национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением”⁶⁹.

По мнению другого современного теолога, «русский “мессианизм” иногда попросту уравнивал Православие с Россией, забывая об его византийских истоках»⁷⁰. С подобным отождествлением мы имеем дело и у Ф.М. Достоевского. В его мировоззрении находит отклик по-новому понимаемая концепция “Москвы – Третьего Рима”, а православие становится историософской категорией. “Нам именно надо заявить себя связанными государственно с православием. Это все, что мы имеем”⁷¹, – утверждал писатель.

⁶⁵ XXI. С. 266.

⁶⁶ XXIV. С. 208.

⁶⁷ Леонтьев К. Мое обращение и жизнь на Святой Афонской горе // Леонтьев К. Собр. соч. М., 1912. Т. 9. С. 13.

⁶⁸ Леонтьев К. О всемирной любви // Там же. М., 1912. Т. 8. С. 183, 199–200 и др.

⁶⁹ Булгаков С. Русская трагедия // Булгаков С. Тихие думы. М., 1996. С. 21.

⁷⁰ Шмеман А. Исторический путь православия. Париж, 1954. С. 340.

⁷¹ XXIV. С. 183.

Творцом идеологемы “Москвы – Третьего Рима” был игумен Филофей в начале XVI в. Это одна из основополагающих (если не самая важная) историософская концепция, определившая идеологию и характер Московского государства; она и по сей день будоражит русские умы, будучи своеобразным архетипом русского национализма⁷².

С падением Константинополя в 1453 г. зародилась мысль о том, что сам Бог избрал Русь наследницей Византии. За несколько лет до этого Константинополь (“Второй Рим”) заключил унию с Римом, признав его авторитет в сфере вероучения и догматов, но патриархат Московской Руси воспринял ее как измену православию. Когда в 1472 г. Иван III взял в жены Софью Палеолог, племянницу последнего византийского императора, он получил в приданое и двуглавого орла – символ императорской власти. Это дало основание утверждать, что Бог вознаградил Святую Русь и доверил ей защиту единственной истинной христианской религии – православия, и Москва таким образом стала “Третьим Римом”. С этого времени задача Московского государства виделась в том, чтобы вести человечество к Царству Божию на Земле. Появления Четвертого Рима эта концепция не предусматривала.

Не будем подробно останавливаться на истории этой концепции⁷³. До раскола в русской церкви она развивалась беспрепятственно, а после него обрела отклик главным образом в старообрядчестве, которое, отвергая существующее “царство Антихриста”, жило прошлым и будущим, историей и эсхатологией; в то время как официальная церковь, осуществляя реформы во имя возвращения к греческим традициям, от нее отошла. Со времен Петра идеологема “Москва – Третий Рим” не имела поддержки и при императорском дворе – подчинение церкви государству и прозападные реформы не способствовали религиозному национализму.

Новое выражение эта идея получила в мессианистских концепциях романтизма в XIX в. К ней (в своеобразной интерпретации) обратились те мыслители, для которых эсхатология тесно была

⁷² О русском национализме см.: *Kucharzewski J.* Od białego caratu do czerwonego. T. 1–7. Warszawa, 1926–1935; *Carter S.* Russian Nationalism: Yesterday, Today, Tomorrow. N.Y., 1990; *Andrusiewicz A.* Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit. T. 1–2. Rzeszów, 1994; *Bratkiewicz J.* Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji. Warszawa, 1991; *Lazari A.* Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim. Katowice, 1996; *Neumann I.* Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and international relations. L.; N.Y., 1996; *Lewandowski E.* Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród narodów świata. Łódź, 1999; *Styczyński M.* O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989. Łódź, 1999.

⁷³ Подробнее об этом см.: *Zenkovsky S.* Op. cit. P. 25–40; *Lazari A., Przybył E.* Moskwa – Trzeci Rzym // *Idee w Rosji.* T. 1. S. 258–267. Там же см. библиографию.

связана с историософией. Они редко упоминали сам термин “Москва – Третий Рим”. Романтизм выработал новые категории, которые, хотя и будучи менее определенными, полностью соответствовали этой мессианистской и эсхатологической доктрине. “Москву–государство” все чаще заменяет “Москва– народ”. Русский “православный народ” начинает играть в эсхатологических концепциях ту роль, которая раньше принадлежала российскому царству (государству) и русскому самодержцу. К немногочисленным русским мыслителям XIX в., которые, создавая собственную историософско-эсхатологическую концепцию, напрямую обращались к идее “Москвы – Третьего Рима”, принадлежал и Ф.М. Достоевский.

«Великорусс, – писал он, – теперь только что начинает жить, только что подымается, чтобы сказать свое слово, и, может быть, уже всему миру; а потому и Москве, этому центру великоруса, – еще долго, по-моему, жить, да и дай бы бог. Москва еще Третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что “четвертого Рима не будет”, а без Рима мир не обойдется. А Петербург теперь больше, чем когда-нибудь вместе с Москвой заодно. Да, признаюсь, я и под Москвой-то подразумеваю, говоря теперь, не столько город, сколько некую аллегория, так что никакой Казани и Астрахани обижаться почти совсем не на что»⁷⁴.

Вслед за славянофилами почвенники отстаивали мысль, что Русь приобщилась к христианскому учению совершенно иным путем, нежели Западная Европа. “Православие народное, – пишет А. Григорьев, – *выросло* как растение, а не *выстроено* по русской земле: оно не тронуло даже языческого быта, когда он радикально ему не противодействовал: оно только новые имена придало старым на почве выросшим поклонениям... все уцелело под сенью этого растения, в противоположность давившему и уничтожавшему все католицизму...”⁷⁵.

Восточная Церковь якобы воздействовала на жизнь иначе, “не разрушая мечом и огнем, не поливая кровью”. Благодаря этому она несла учение Христа в чистом отражении и образовала “для царства духа такую твердую и прочную подкладку, которую тщетно ... искать на Западе”⁷⁶. Католицизм в прошлом дал “миру множество чудес искусства исторической жизни”, а теперь “представляет ... великолепные поросшие мхом развалины”. Протес-

⁷⁴ ХХIII. С. 7.

⁷⁵ Григорьев А. Нечто о православии... С. 110.

⁷⁶ Григорьев А. Взгляд на историю России соч. С. Соловьева // Русское слово. 1859. № 1. Отд. второй. С. 43–44.

тантизм “на путях свободной диалектики и произвольно-личного толкования распался” столь сильно, что многие протестантские общины должны “рыться в архивах и ученым образом доискиваться, какие они: лютеранские или кальвинистские”. А православию, напротив, “несмотря на свои бесчисленные расколы, показывающие между прочим полную жизненность соков, – есть явление крепко живое, и как все живое, крепко связанное в своей сущности”⁷⁷.

А. Григорьев, противопоставляя православие католицизму и протестантизму, еще не создает мессианистских концепций. Православие было для него только основополагающим элементом русской культуры, которую он желал видеть ценностью совершенно самодостаточной, и, с другой стороны, как “одну из красок” в палитре общечеловеческой культуры. Однако он не всегда был последователен в своей проповеди равноправия всех культур и однажды высказался об “особенном превосходстве начала великорусского” над другими славянскими народами, а также с определенной долей подозрительности относился к “началам ляхитскому и хохлацкому”⁷⁸. Но его реакция на январское восстание поляков в 1863 г. показала, насколько он был далек от националистического мессианизма.

В этом отношении позиция А. Григорьева делала его своеобразным посредником между славянофилами 1840-х годов и Ф.М. Достоевским⁷⁹. Критик провозглашал мысль о “новом слове”, которое должен сказать русский народ в лице своих лучших представителей (поэтов-пророков), но это “новое слово” (“народность”) не приводит его к надежде (противоречащей, впрочем, доктринам Церкви) на полное религиозное возрождение человечества посредством русского народа. Его пророчество зиждется не столько на эсхатологическом, сколько на эстетическом обосновании.

В отличие от А.А. Григорьева Ф.М. Достоевский в своих антипатиях пошел дальше. Превознося русское православие, он в то же время отрицал всякую ценность католицизма и протестантизма, равно как и других религий и культур (в частности иудаизма и ислама).

О недоброжелательном отношении писателя к католицизму уже упоминалось в главе о панславизме. Ф.М. Достоевский

⁷⁷ Наша пристань // Якорь. 1863. № 3. С. 41.

⁷⁸ Григорьев А. Материалы для биографии. С. 151.

⁷⁹ О недоразумениях, связанных с проблемой различного понимания термина “мессианизм”, см.: *Walicki A. Filozofia a mesjanizm. Studia s dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego.* Warszawa, 1979. S. 288–293.

отождествлял католицизм с иезуитизмом и видел в нем истоки идей атеизма и социализма. В определенной степени разделял эту точку зрения и А. Григорьев, который в 1857 г. писал: “В сущности, идея социализма и идея езуетизма сходятся: та и другая водворение мертвого покоя; только способы разные: у одной – *отсечение* всего типового, подчинение его слепую верою, у *другой* – разрешение его от всяких уз и умерщвление бесконечным, догматическим пользованием, обращенным в простое отправление. И езуетизм, и социализм равно обращают человека в свинью, т.е. рылом вниз – авось дескать так ему будет покойнее...”⁸⁰.

Эта идея стала почти навязчивой в творчестве Ф.М. Достоевского. Мы обнаруживаем ее в романе “Идиот” – в монологах князя Мышкина, в “Дневнике писателя” и, конечно же, в “Легенде о Великом Инквизиторе” в “Братьях Карамазовых”.

Протестантизм, по мнению Ф.М. Достоевского, может существовать только до момента полного и окончательного “исчезновения с земли католичества” – а потом и сам перестанет существовать, “потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и тем кончится”⁸¹.

Идеалы католицизма воплощали, согласно взглядам писателя, прежде всего французы, а протестантизма – немцы, и об этих народах он высказывался крайне негативно. О его антипольских настроениях уже упоминалось. В сущности, не было ни одного народа, за исключением русских, о котором Ф.М. Достоевский отзывался с симпатией. Даже болгар и греков, несмотря на их православное вероисповедание, он подозревал в отступничестве и в измене “истинному” православию⁸². Известен и антисемитизм Достоевского⁸³. Недоброжелательность в отношении татар отчасти объяснима, хотя одобрение “от всей души” выселения из Крыма татар и принудительной “колонизации на их место русских” (“если не займут места русские, то на Крым непременно набросятся жида и умертвят почву края...”⁸⁴), ставит под сомнение утверждение, что Ф.М. Достоевский был величайшим гуманистом в истории человечества, как это стараются доказать некоторые исследователи⁸⁵. Можно понять ненависть писателя к туркам

⁸⁰ Григорьев А. Материалы для биографии. С. 187.

⁸¹ XXV. С. 8.

⁸² Там же. С. 72–73.

⁸³ См.: Goldstein D. Kwestia żydowska // Literatura na Świecie. 1983. N 3. S. 89–102.

⁸⁴ XXIII. С. 54–55.

⁸⁵ См., напр.: Bursow B. Komentarz do listu Strachowa // Miesięcznik Literacki. 1974. N 10. S. 74.

во время войны с ними. Но как трактовать его колонизаторские порывы в отношении Азии с призывами такого рода: “имя белого царя должно стоять превыше ханов и эмиров, превыше индейской императрицы, превыше даже самого калифова имени. Пусть калиф, но белый царь есть царь и калифу. Вот какое убеждение надо чтоб утвердилось!”⁸⁶

Объяснение только одно. Религиозный национализм связывал Ф.М. Достоевского в такой степени, что писатель был не в состоянии иначе интерпретировать действительность, как только через призму мессианизма, – провозглашая русское (народное) православие спасителем человечества при помощи “идеи” и штыков. Мессианизм Ф.М. Достоевского ужасает: “Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной”⁸⁷.

Очевидно, именно эта цель, по мнению писателя, должна указывать путь русским, которые особо предрасположены к созданию “общечеловеческой общности”, поскольку Россия является “предводительницей православия, его покровительницей и охранительницей”. Такое предназначение определено ей “еще с Ивана III, поставившего в знак ее царьградского двуглавого орла выше древнего герба России...”⁸⁸. Россия станет Третьим Римом, скажет миру “новое слово”: “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”⁸⁹. Русский народ – “богоносец” – спасет мир, возглавит новый крестовый поход и после своей победы установит Царство Божие на земле, православную “всечеловеческую общность”.

⁸⁶ XXVII. С. 33.

⁸⁷ XXIII. С. 17.

⁸⁸ Там же. С. 49; как считает индийская ученая Калпана Сахни, сомнительно, чтобы Ф.М. Достоевский отдавал себе отчет в том, что символика двуглавого орла была заимствована европейцами у арабов во времена крестовых походов. Это древний шумерский символ. См.: *Sahni K. Oriental Phantoms* (рукопись) // 6th International Dostojewsky Symposium. Nottingham, 1986.

⁸⁹ XXIII. С. 50.

3. Религиозность Н. Страхова

... не знаю, как Вы напишете о религиозности у меня, но, конечно, Вы правы, ибо все серьезное в конце концов сводится к религии.

Из письма Н. Страхова В. Розанову⁹⁰

В творчестве Н. Страхова, и особенно в его письмах к Л.Н. Толстому, можно найти много высказываний, ставящих под сомнение его религиозность. Резко критикуя русский перевод Исаака Сирина, философ заявлял: “Для верующих всякая бессмыслица хороша, лишь бы пахло благочестием. Они в бессмыслице плавают, как рыба в воде, и скорее им противно все ясное и определенное”⁹¹.

В другом месте он утверждал: “В религии сильнейшим образом действуют – консерватизм и синкретизм. Верование, имеющие определенный смысл, сохраняется несмотря на то, что смысл утрачен, или совершенно изменился. ... Христианство все в себе совместило – и буддизм, и иудейство, и язычество; оно отозвалось на все вопросы сердцем, – за то понимать его уже вовсе невозможно. Как мне горько иногда, что воспитанный на Евангелии, я теперь не могу читать его с ясной мыслью. Буддизм или магометанство понятнее – Вы сами это знаете”⁹².

Приведенный фрагмент письма Н. Страхова к Л.Н. Толстому относится к началу 1878 г., т.е. к периоду, когда автор “Войны и мира” приступил к своей “Исповеди”. Поэтому необходимо учесть явное взаимное влияние обоих мыслителей. Оба были своеобразными рационалистами и не принимали догматы христианских церквей. Отбрасывали их как абсурдные и ложные, сковывающие волю как отдельных личностей, так и человеческих сообществ. Бесспорно, Л.Н. Толстой оказался более последовательным и мужественным, но его беспощадная критика привела к тому, что русская церковь предала его анафеме⁹³. Н.М. Страхов был более осторожен. Ни в одной из своих работ он не выступал открыто против официального православия, только в письмах к друзьям позволял себе иногда высказывания такого рода: “Церковный фанатизм есть проказа, искажающая все в душе человека!”⁹⁴.

⁹⁰ Письмо Страхова В. Розанову № XXXIII от 26 августа 1890 г. // Розанов В.В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 152.

⁹¹ Письмо Страхова Толстому № 163 // Переписка Н. Страхова и Л. Толстого. М., 1914. С. 143.

⁹² Письмо Страхова Толстому № 65 // Там же. С. 148.

⁹³ См.: Булгаков С. Толстой и церковь // Булгаков С. Тихие думы. М., 1996.

⁹⁴ Письмо Страхова Толстому // Переписка Н. Страхова и Л. Толстого. М., 1914. С. 360.

Отвержение церковных догматов ни в коей мере не вело, однако, ни Л.Н. Толстого, ни Н.М. Стрхова к отказу от веры как таковой. Оба мыслителя искали свой путь к Богу, и толстовский анархизм, и почвеннический рационализм Н. Стрхова были мировоззрениями если и не религиозными, то так или иначе связанными с религией. В одном из немногочисленных поэтических произведений Стрхов признавался:

Мне мир непонятный тревожит
Всю душу мою изумленьем,
И сердце затихнуть не может,
Конца не найду размышленьям.

И рвется душа – поделиться
Таинственным чувством и словом,
Что Бог-весть откуда родится,
Что кажется вечным и новым.

И знаю, куда ни пойду я,
И сколько жить небо не судит,
Мир дивный все тот же найду я,
Все сердцу покоя не будет.

Ужели – незримой тропею,
Безмолвно тая изумленье,
Задумавшись мыслью живою,
Пройду я до гроба и тленья?

Или – эту мысль без границы
И всю изумленья тревогу
На белые бросить страницы,
Как жертву незримому Богу.

(“Мир”, 1855)⁹⁵.

А в следующем письме Л.Н. Толстому он писал: “Конец и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник. Все это у меня еще не совсем ясно, хотя крайние точки уже стали для меня совершенно незыблемыми. Все из Бога исходит и все к Богу ведет и в Боге завершается. Мы в нем живем и движемся и существуем”⁹⁶.

Утверждение, что Н. Стрхов был неверующим человеком, безосновательно в той же мере, в какой беспочвенны попытки определить мировоззрение Л. Толстого как нехристианское, предпринимаемые некоторыми православными теологами⁹⁷.

⁹⁵ Стрхов Н. Мир // Стрхов Н. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892. С. 304.

⁹⁶ Письмо Стрхова Толстому № 199 // Переписка Н. Стрхова и Л. Толстого. М., 1914. С. 341.

⁹⁷ См.: Булгаков С. Толстой и церковь.

Л. Толстой отрицал только Церковь как институт принуждения, но этические ценности христианского учения он разделял безоговорочно. В отличие от него Н. Страхов отвергал все религиозные догматы во имя рационализма, но во имя того же рационализма он отстаивал идею о “начале” и “конце” всего в Боге.

Взгляды Л. Толстого и Н. Страхова существенно отличаются, когда речь заходит об их практическом воплощении. Насколько христианство Л. Толстого вело прежде всего к идее непротивления злу насилием, т.е. имело этические последствия, настолько Богу Н. Страхова необходимо было понимание “мира как целого”, и на этом основании философ строил свою историософию и методологию. Насколько мировоззрение Л. Толстого было лишено националистических элементов, настолько же почвенничество так и не позволило Н. Страхову отвергнуть националистическое понимание истории России и мира. Это отразилось в его споре с В. Соловьевым и в его взглядах на роль религии в обществе. «Мы должны искренно желать..., – писал критик в фельетоне “Русские немцы”, – чтобы все, кто говорит по-русски, исповедовали и русскую, православную веру»⁹⁸.

В своей вере в Бога Н. Страхов отличался от православного верующего обывателя, но официально всегда поддерживал “русскую точку зрения”⁹⁹ по этому вопросу.

Несколько иначе интерпретировал позицию Н. Страхова Василий Розанов. По его мнению, Н. Страхов принадлежал к тем немногим и редким философам (В. Розанов в их числе называет Платона, а из русских – религиозного мыслителя масона Александра Лабзина (1766–1825)), для которых “религиозное составляет ни разу не названный центр постоянного тяготения ... мысли”¹⁰⁰. Они являются неустанными искателями истины и если вообще отваживаются написать труд религиозного содержания, то осуществляют это лишь “под конец жизни”¹⁰¹.

Н. Страхов был ученым, и его веру, его религиозность переполняли “интеллектуальные” конфликты. «Вы верно поняли, – писал он В. Розанову, – что при истинном христианстве никакая политическая жизнь невозможна, – и не видите, что и монархия равно не основывается на Евангелии, как и республика... Роль христианства у вас только разрушение, и ничего иного, как разрушение. И тогда монархия есть диктатура, есть учреждение

⁹⁸ *Страхов Н.* Из истории литературного нигилизма... С. 413.

⁹⁹ Там же. С. 417.

¹⁰⁰ *Розанов В.В.* Литературная личность Н.Н. Страхова // *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 312.

¹⁰¹ Там же. С. 312–313.

высшей и всемогущей безусловной полиции над людьми, над хаосом личностей, – есть наименьшее и неизбежное зло. ... Нет, не созреть нам в смысле истинных граждан. Идеал наш чересчур высок, и мы будем только плакать о его недостижимости и улаживать себя терпением и всякими нежными мечтами и чувствами. Мы слепы, решительно слепы, не можем видеть действительности; мы века останемся угорелыми, мечущимися куда попало. “Бородатые дети”, говорят о нас англичане»¹⁰².

¹⁰² Письмо Н. Страхова В. Розанову № LX от 23.02.1891 // Розанов В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 226–228.

Народность и искусство

Принцип народностей неотделим
от принципа художественного

А. Григорьев¹

1. Этнос искусства

Как для Ф.М. Достоевского, так и для А.А. Григорьева исходным пунктом во взглядах на искусство являлось романтическое, интуитивное познание мира и законов его развития². Отсюда возведение искусства и Художника в ранг наиболее авторитетных субъектов этого процесса познания. Для А. Григорьева “силу в жизни имеют только целостные, всеохватывающие веяния жизни” и к таковым он относит философию и искусство³. Вслед за Шеллингом критик трактует эстетическое мирозерцание как овеществленное интеллектуальное мировоззрение, рассматривает искусство, говоря словами немецкого философа, как “единственно истинный, вечный *органон*, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным”⁴.

Семнадцатилетний Ф.М. Достоевский понимал этот вопрос так: “Познать природу, душу, Бога, любовь ... это познается сердцем, а не умом. ... поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии... Следовательно, философия есть та же поэзия, только высший градус ее!”⁵.

Понимание Шеллингом искусства тесно связано с мистифицированной концепцией Бога-Абсолюта, который для Шеллинга является непосредственной первопричиной всякого искусства,

¹ Григорьев А. Несколько слов о Ристори... // Время. 1861. № 2. С. 152.

² О взглядах А. Григорьева см.: Lazari A. “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (Zarys monografii światopoglądu). Katowice, 1996.

³ Григорьев А. Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта // Время. 1861. № 4. С. 173.

⁴ Шеллинг Ф.В. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 484.

⁵ XXVIII/1. С. 53–54.

потому что “он через свое абсолютное тождество есть источник всякого взаимопроникновения реального и идеального, в котором коренится всякое искусство”⁶. Художник – это своего рода избранник, которому Богом дана способность интуитивного познания, находящего выражение в искусстве.

А. Григорьев же приземлял искусство. В его концепции своеобразным абсолютом становится “живая жизнь”, понимаемая как иррациональная сила, ускользящая от определения научными методами (т.е. рационально), но которую только искусство и способно “уловить”. Конечно, Художник, по А. Григорьеву, также обладает способностью интуитивного познания, но этот дар зависит от истории: “Известно, что идеал слагается в душе из различных частных прошедших или настоящих впечатлений; а не является сам собою .. Правда, что в душе человека разрозненные впечатления, прошедшие и настоящие, гармонически совокупаются в нечто цельное и высшее их, почасти взятых, правда, что из прошедших и настоящих они становятся, так сказать, будущими, т.е. возможными, имеющими бытие только неосоздаемое, бытие в душе человека – но основа, подкладка этого возможного существования суть явления действительные”⁷.

Приводящая к пантеизму абсолютизация “живой жизни” была присуща и взглядам других почвенников. Автор “Преступления и наказания” писал А. Майкову: “Поэма, по-моему, является как самородный драгоценный камень, алмаз, в душе поэта, совсем готовый, во всей своей сущности, и вот это первое дело поэта, как *создателя и творца*, первая часть его творения. Если хотите, так даже не он и творец, а жизнь, могучая сущность жизни, бог живой и сущий, совокупающий свою силу в многообразии создания местами, и чаще всего в великом сердце и в сильном поэте, так что если не сам поэт творец то, по крайней мере, душа-то его есть тот самый рудник, который зарождает алмазы и без которого их нигде не найти. Затем уже следует *второе* дело поэта, уже не так глубокое и таинственное, а только как художника: это, получив алмаз, обделать и оправить его. Тут поэт почти только что ювелир”⁸.

И в своих романах Ф.М. Достоевский неоднократно противопоставлял “живую жизнь” слепому, подавляющему рационализму, а Н. Страхов утверждал, что увидеть мир вокруг себя и создавать талантливые вещи способен только “человек, руководимый жизнью”⁹.

⁶ Шеллинг Ф. Философия искусства. СПб., 1996. С. 85–86.

⁷ Григорьев А. Летопись Московского театра // Москвитянин. 1851. № 13. С. 41.

⁸ ХХІХ/1. С. 39.

⁹ Страхов Н. Из истории нигилизма... С. 24–25.

Почвенников, как мы стремились показать, объединяло единое понимание проблемы народности. В их мировоззрении историософская категория народности как “индивидуальности народа” становится эстетической категорией. “Принцип народностей неотделим от принципа художественности”, – утверждал А. Григорьев, – и этот принцип определяет ценностные категории в творчестве всех почвенников. Не существует искусства ненародного – “всякое искусство неизбежным образом содержит в себе признаки народности и этим отличается от искусства другого народа”¹⁰.

“Художник прежде всего человек... т.е. потомок таких или других предков, сын известной эпохи, известной страны, известной местности страны”, сын “наиболее даровитый”, “наиболее чуткий и отзывчивый на кровь, на местность, на историю...”¹¹. “Принцип народностей” не исключает наличия в искусстве общечеловеческого элемента, потому что иначе не было бы таланта, однако даже этот общечеловеческий элемент выражается в цветах времени, места и народа¹².

По мнению А. Григорьева, истинная, сущностная сила произведений искусства, и поэзии в особенности, состоит в ее органической связи с жизнью, с действительностью. А поскольку никакая жизнь, никакая действительность не может существовать без своей народной основы, то можно говорить, что эта сила заключается в органической связи с народностью¹³.

Для почвенников нет и не может быть великого поэта, писателя, художника, которые бы не выражали в высшей степени народное самосознание¹⁴. Страхов писал, что каждый писатель в той или иной степени, в той или иной форме является выразителем национального духа¹⁵.

Еще до каторги Ф.М. Достоевский утверждал, что “искусство само себе целью, что автор должен только хлопотать о художественности, а идея придет сама собою, ибо она необходимое условие художественности”¹⁶. Несколько лет спустя А. Григорьев

¹⁰ Григорьев А. Несколько слов о Ристори... // *Время*. 1861. № 2. С. 152.

¹¹ Григорьев А. Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства // Григорьев А. *Искусство и нравственность*. М., 1986. С. 43.

¹² Григорьев А. Несколько слов... С. 156.

¹³ Григорьев А. Стихотворения Некрасова // Григорьев А. *Литературная критика*. М., 1967. С. 469.

¹⁴ Григорьев А. О правде и искренности в искусстве // Григорьев А. *Эстетика и критика*. С. 127.

¹⁵ Страхов Н. *Борьба с Западом*. Т. 2. С. 8.

¹⁶ XVIII. С. 128–129.

также напишет: “Искусство свободно и само себе целью; его высокие произведения идут в душе творцов от образов, а не от идей, но тем не менее, посредством личностей творцов, плотью и кровью связаны с современностью”¹⁷.

Рассматривая свободу художественного творчества как основополагающую ценность, почвенники были далеки от распространенной в России во второй половине XIX в. концепции “чистого искусства”. Утверждение Шеллинга, что всякое эстетическое творение в принципе абсолютно свободно, а святость и чистота искусства исходит из этой независимости от внешних целей, было воспринято как Василием Боткиным и Александром Дружининым, так и почвенниками. Однако последние, ставя искусство в зависимость от народности, как бы ограничивали его свободу. “Как бы” – потому что в их понимании зависимость от народности не была ограничением свободы, а исходила из самой сущности искусства как синтеза свободы и необходимости. Искусство остается свободным, когда его творит интуиция, а не утилитарный разум. Речь прежде всего идет о “первом законе в искусстве – законе вдохновения и творчества”¹⁸. Напротив, теоретики “чистого искусства” не ставили художественное творчество в зависимость от народности, понимая само искусство как своего рода абсолют.

Утверждая, что искусство свободно и само по себе есть цель, почвенники не лишали его общественного содержания, но не соглашались на его рациональное подчинение этому содержанию. Для А. Григорьева “чистого искусства” вообще не существует: «Даже и направление чисто эстетическое, и то, несмотря на свою кастрированность, имеет тоже свои симпатии и антипатии, имеет основы более глубокие, чем теорию шахматной игры в искусстве. Под односторонними крайностями этого “невинного” евнуха все-таки, хоть, может быть, и бессознательно, скрываются вопросы общественные, нравственные и психические»¹⁹.

А Ф.М. Достоевский подчеркивал: “Искусство всегда современно и действительно, никогда не существовало иначе и, главное, не может иначе существовать”²⁰.

Таким образом, проблема свободы искусства приводила почвенников к главному вопросу русской эстетики 1850–60-х годов –

¹⁷ Григорьев А. О комедиях Островского // Соч. А. Григорьева. 1876. С. 112.

¹⁸ XVIII. С. 77.

¹⁹ Григорьев А. Граф Л. Толстой и его сочинения // Григорьев А. Собр. соч. М., 1916. Вып. 12. С. 22.

²⁰ XVIII. С. 98.

“эстетическим отношениям искусства к действительности”. Ни одно произведение искусства, по мнению А. Григорьева, не может быть рассмотрено по отдельности, в эстетической обособленности: “Отразило произведение действительные, живые потребности общественного организма, – вы конечно, уже задаете себе вопросы о значении этих потребностей, выразило оно собою какие-либо насильственные и болезненные напряжения, – вы начинаете отыскивать причины напряжений и искусственных вопросов ... Маловажны часто произведения, но важны и глубоко знаменательны вопросы, ими затрагиваемые или обнаруживаемые ... важны и знаменательны эти отклики многообразной жизни, как сама жизнь многообразные, отклики местностей, сословий, каст, толков, различных слоев образованности, отклики самобытные или с чужого голоса, туземные или наваянные извне, важны и знаменательны для мыслителя, религиозно-внимательно прислушивающегося к подземной работе зиждательных сил жизни”²¹.

Кажется, что такая точка зрения А. Григорьева мало отличается от взглядов Н.Г. Чернышевского. Автор работы “Эстетические отношения искусства к действительности” также был убежден, что “область искусства не ограничивается областью прекрасного в эстетическом смысле слова, прекрасного по живой сущности своей, а не только по совершенству формы: искусство воспроизводит все, что есть интересного для человека в жизни”²².

Мысль Н.Г. Чернышевского “где прекрасное – там жизнь” только на первый взгляд ничем не отличается от часто повторяемого А. Григорьевым тезиса “где жизнь – там и поэзия”. Между тем содержание этих суждений принципиально расходится и основывается прежде всего на различном понимании “жизни” как философской категории.

Н.Г. Чернышевский, ученик Фейербаха, – материалист, и для него “жизнь” – это материя, человек (“сущность едина, имеет только одну природу”) и конкретные материальные отношения между людьми. В этом истоки идеи, которую почвенники никогда не могли принять: “Действительность не только живет, но и совершеннее фантазии. Образы фантазии – только бледная и почти всегда неудачная переделка действительности... Создания искусства ниже прекрасного в действительности не только потому, что впечатление, производимое создания-

²¹ Григорьев А. Граф Л. Толстой и его сочинения. С. 23.

²² Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 172.

ми искусства... в действительности и с эстетической точки зрения”²³.

А. Григорьев, как и другие почвенники, был идеалистом, и категория “жизни” была лишена в его представлении любых физиологических составляющих: “жизнь” есть иррациональная сила, познаваемая только интуицией художника. Для Н.Г. Чернышевского между “жизнью” и “действительностью” часто стоит знак равенства, в то время как для почвенников действительность есть только тусклый отсвет “жизни”. “Где жизнь – там и поэзия”, но ни в коем случае ни “где действительность – там поэзия”. Искусство опережает действительность, творя образ будущего, создавая моральные законы, которые станут обязательными в будущем. “Все *новое*, – говорит А. Григорьев, – вносится в жизнь только искусством”²⁴.

Ф.М. Достоевский полностью разделял эту позицию. Утверждение демократов-позитивистов “природное яблоко прекраснее нарисованного” он расценивал как совершенно ошибочную постановку задач искусства. Для писателя абсолютизация действительности в искусстве, так же как и требование отделить искусство от действительности представлялась насилием теории над творчеством.

“Искусство, – писал он, – только тогда будет верно человеку, когда не будут стеснять его свободу развития... Нельзя приписывать искусству целей и симпатий... Оно не потеряется и не собьется с дороги. Оно всегда верно действительности и всегда шло наряду с развитием и прогрессом в человеке. Идеал красоты, нормальности у здорового общества не может погибнуть, и потому оставьте искусство на своей дороге и доверьтесь тому, что оно с нее не собьется”²⁵.

В письмах к А. Майкову и Н. Страхову на рубеже 1868 и 1869 гг. Ф.М. Достоевский пояснял свой собственный взгляд на действительность в искусстве. То, что “большинство называет почти фантастическим и исключительным”, для писателя “иногда составляет самую сущность действительности”²⁶, а о своем идеализме он высказывался так: “мой идеализм – реальнее ихнего ... это исконный, настоящий реализм”²⁷. “Обыденность явлений и казенный взгляд на них ... не есть еще ре-

²³ Там же.

²⁴ Григорьев А. Критический взгляд... // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 67.

²⁵ XXVIII. С. 102.

²⁶ Достоевский Ф.М. Письмо Н. Страхову от 10.03.1869 // XXIX/1. С. 19.

²⁷ Достоевский Ф.М. Письмо Ап. Майкову от 21.12. 1868 г. // XXVIII/2. С. 329.

лизм, а даже напротив”²⁸, – утверждал писатель в письме к Н. Страхову.

“Мы стоим за литературу, мы стоим и за искусство. Мы верим в их самостоятельную и необходимую силу”, – писал Ф.М. Достоевский от имени редакции журнала “Время”²⁹, а несколько позже отметил: “Искусством мы потому занимаемся особенно, чтоб заявить о нашем уважении к органическим проявлениям жизни духа, который хотят игнорировать *нравоучители*”³⁰.

Эти идеи продолжают рассуждения А. Григорьева о том, что искусство, будучи тесно связано с “жизнью”, “заранее чувствует приближающееся будущее, ... все, что носится в воздухе эпохи, свое или наносное ... отразится в фокусе искусства”³¹. Только искусство в состоянии уловить постоянно уплывающую, постоянно стремящуюся ускользнуть “жизнь” и запечатлеть ее в определенных формах. Искусство всегда остается идеальным отражением “жизни”, но не самой действительности. Отражение действительности было бы только копированием. Действительность статична, “жизнь” – постоянное становление³².

Таким образом, искусство, в представлениях почвенников, – самодостаточная, идеальная сила, зависящая от “жизни” и сама формирующая “жизнь”, – становится “вторым миром второго Творца”³³.

²⁸ Достоевский Ф.М. Письмо Н. Страхову от 10.03.1869 // XXIX/1. С. 19.

Ф.М. Достоевский до конца своей жизни оставался романтиком. Выискивание любой ценой реалистических мотивов в его творчестве, чтобы определить творческий метод писателя терминами “мистический реализм”, “фантастический реализм”, “реалистический символизм” или даже “романтический реализм” и т.п., по моему мнению, не имеет смысла и ни к чему не ведет. В русской традиции, основоположником которой был В.Г. Белинский и которая получила продолжение в советский период, романтизм, как правило, понимается как синоним консерватизма, реакционности и обскурантизма. Отсюда тенденция к поискам “реализма” в творчестве каждого “прогрессивного” художника, отсюда определение литературы эпохи, следующей за романтизмом термином “критический реализм”, так же как и провозглашение еще более “прогрессивного” “социалистического реализма”. Термин “реализм” в русско-советской традиции носит типично идеологический характер. См., в частности: *Walicki A. Osobowość a historia. Warszawa, 1959; Poźniak T. Dostojewski i Wschód – Szkic z pogranicza kultur. Wrocław, 1992. S. 11–12; Brzoza H. Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą. Toruń, 1995. S. 17–49.*

²⁹ XX. С. 212.

³⁰ XX. С. 195.

³¹ Григорьев А. Критический взгляд... // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 67.

³² Григорьев А. Тургенев и его деятельность // Григорьев А. Литературная критика. С. 324.

³³ Григорьев А. Материалы для биографии. С. 217. Ср. также цитированное выше высказывание Ф.М. Достоевского о поэте как творце и создателе.

Признавая, что “жизнь” по природе своей этически позитивна, и утверждая, что искусство представляет собой ту сферу человеческой деятельности, которая лучше и полнее понимает и отражает ее, почвенники провозгласили “правду искусства” одним из основополагающих эстетических принципов. “Художественная сила, – писал Ф.М. Достоевский, – и состоит в *правде и в ярком изображении ее*”³⁴. “Правда, – вторил ему Н. Страхов, – есть неизменное требование истинного искусства”³⁵.

На первый взгляд может показаться, что почвенники согласны в этом с позитивистами-радикалами, которые, требуя реалистического искусства, добивались изображения правдивой, неидеализированной действительности. “Правда” почвенников не имела, однако, ничего общего с радикальным реализмом.

“Нет, художественная правда совсем не та, совсем другая, чем правда естественная”³⁶, – заявлял Ф.М. Достоевский, а Н. Страхов пояснял, что, говоря о правде в искусстве, он говорит о “правде внутренней”, которая есть “истиннее самой действительности”³⁷. Более развернуто еще в 1856 г. об этом высказался А. Григорьев в одной из своих программных статей “О правде и искренности в искусстве”. Ф.М. Достоевский и Н. Страхов только развили его идеи.

“Художество, – писал А. Григорьев, – как выражение правды жизни не имеет права ни на минуту быть неправдою: *в правде* – его искренность, *в правде* – его нравственность, *в правде* – его объективность”³⁸.

По мнению А. Григорьева, с правдой в искусстве мы имеем дело тогда, когда оно выступает как “идеальное выражение жизни”, когда “жизнь” оценивается с позиции идеала, сокрытого в душе художника³⁹. “Деятельность всякого истинного художника складывается из двух элементов – субъективности, или стремления к идеалу, и объективности, или способности воспроизводить явления внешнего мира в типических образах”. “Только вместе соединенные .. они образуют *творчество*”. “Степень преобладания того или другого элемента обуславливается натурой художника, отношение же между тем и другим, т.е. между идеалом и действительностью, обуславливается историческим status quo современ-

³⁴ XIX. С. 184.

³⁵ Страхов Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. Киев, 1897. С. 66.

³⁶ XIX. С. 167.

³⁷ Страхов Н. Заметки о Пушкине. С. 66.

³⁸ Григорьев А. О правде и искренности в искусстве // Григорьев А. Эстетика и критика. С. 115–116.

³⁹ Григорьев А. // Там же. С. 65.

ности”⁴⁰. Нарушение равновесия между ними в искусстве приводит к усилению комизма или трагизма⁴¹.

Для А. Григорьева не существует чисто объективного искусства. Мечта о таком искусстве – “чистый вздор”. “Философская ли система, создание ли художника-поэта, летопись ли художника-историка... – все это писалось и пишется или вследствие борьбы за идеалы, или как пожертвование заблуждениями высшим внутренним началам”⁴². Не существует искусства, которое не содержало бы элемента субъективности, понимаемого как “стремление к идеалу”, как “обнажение человеческой души”. Именно в этом критик видит наивысшую ценность искусства – в борьбе “человеческой души” за правду и в ее страданиях. В рассматриваемой таким образом субъективности “существует один, не подлежащий никакому сомнению закон, это – искренность”⁴³.

Объективность в искусстве проявляется, с точки зрения А. Григорьева, в восприимчивости художника и верности изображаемых им образов. Эти черты составляют “проникновение в сущность явлений”, – условие всякой объективности. Самым низким уровнем объективности вообще, объективности, нетипичной для произведений искусства, хотя и свидетельствующей о “существовании в личности задатков художественного таланта”, по мнению критика, отличается “способность копировки” – “способность актера к подделке, игра или пение на слуху в музыканте и певце, способность к копированию в тесном смысле живописца или ваятеля, способность писателя-натуралиста подмечать и передавать верно частные явления жизни”⁴⁴.

Большей степенью объективности (характерной для искусства) наделяется А. Григорьевым способность “создания типов”. Эта способность в отличие от способности копирования не является, однако, чем-то осознанным.

“Я верю с Шеллингом, – пишет критик, – что бессознательность придает произведениям творчества их неисследуемую глубину. В душе художника истинного эта способность видеть орлиным оком общее в частном есть непременно синтетическая, хотя и требующая, конечно, поддержки, развития, воспитания. Тот,

⁴⁰ Григорьев А. Русская изящная литература в 1852 г. // Григорьев А. Полн. собр. соч. и писем А. Григорьева: В 12 т. Пг., 1918. Т. 1. С. 153.

⁴¹ Там же.

⁴² Григорьев А. Утро. Литературный сборник // Русское слово. 1859. № 2. Отд. второе. С. 117.

⁴³ Там же. С. 119.

⁴⁴ Григорьев А. О правде и искренности в искусстве // Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1986. С. 112.

кто рожден с такого рода объективностью, есть уже художник истинный, поэт, творец”⁴⁵.

Наивысшую степень объективности “представляет сила, сознательно обладающая идеалом”. Это способность “в высшем ее проявлении, в безграничной ее свободе”. Она предполагает “уже постоянное отношение художника к идеалу и вследствие сего прочное идеальное мирозерцание”⁴⁶.

При такой градации объективности становится понятной идея А. Григорьева, что “гениальная творческая сила есть всегда сила в высшей степени сознательная”⁴⁷. Не следует, однако, искать здесь противоречия с утверждением, что “бессознательность придает произведениям творчества их неисследуемую глубину”⁴⁸.

Для А. Григорьева объективность искусства не состояла в верном воспроизведении существующей действительности и в ее возможном объяснении или оценке (как это декларировано, в частности, в эстетике Н.Г. Чернышевского), а связывалась с “постижением сущности явлений” через призму идеала, сокрытого в душе творца. Так понимаемая объективность для нас представляется чем-то очень субъективным, однако следует помнить, что для критика существовал идеал изначальный – “правда человеческой души”, идеал, которым от природы обладает каждый человек. Отсюда мысль: “В сердце человека лежат простые вечные истины и по преимуществу ясны они истинно гениальной натуре. От этого и сущность мирозерцания одинакова у всех истинных представителей литературных эпох – различен только цвет”⁴⁹. Объективность искусства основывается здесь на осознании существования такого универсального идеала, определяющего представление и оценку “типичных образов”, в то время как субъективность искусства основана на индивидуальных поисках художником собственного идеала, который, действительно, будет идеалом, идущим от “правды человеческой души”, хотя в нем и проявится личность и свобода художника.

⁴⁵ Там же. С. 113.

⁴⁶ Там же. С. 114.

⁴⁷ Григорьев А. Критический взгляд на основы... // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 58.

⁴⁸ Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. Вып. 2. С. 65. Подобное противоречие усматривает, в частности, У. Гуральник. См.: Гуральник У. Русская литературная критика 50–60-х годов и наука о литературе // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975. С. 462.

⁴⁹ Григорьев А. Наши литературные направления с 1848 года // Время. 1863. № 2. С. 8–9.

В анонимной, приписываемой Ф.М. Достоевскому, рецензии с Выставки в Академии художеств 1860/61 гг., помещенной в октябрьском номере журнала “Время” за 1861 г., мы находим почти дословное воспроизведение григорьевской концепции “правды в искусстве”. Рецензент, критикуя, в частности, картину Валерия Якоби “Партия арестантов на привале”, пишет, что “фотографический снимок и отображение в зеркале – далеко еще не художественные произведения”. Истинный художник не ограничивается копированием действительности – “он выражается со всеми своими взглядами, с своим характером, с степенью своего развития”⁵⁰. Художественная правда – нечто иное, чем природная правда, копия не в состоянии передать ни душу оригинала, ни душу художника. Художественная правда подвластна только истинным дарованиям. Аналогичные суждения содержатся также в письмах и в заметках Ф.М. Достоевского.

Почвенники воспринимали искусство в этических и эстетических категориях. основополагающие черты “истинного искусства” нашли выражение в понятиях и категориях скорее этических, нежели эстетических. Это не приводило, однако, к требованию подчинить искусство этике и тем более морали. Истинный художник по самой своей природе является выразителем добра, но это не означает, что он зависим от нравственных норм и представлений о них, которые в принципе относительны и обусловлены уровнем общественного развития. В этом смысле всякая мораль является условной. Искусство же – вечная, созидательная сила и проявление творческой силы, и в этом качестве ее невозможно поставить в зависимость, она не подчиняется никакой условной ценности.

А. Григорьев, чтобы пояснить эту мысль, разделял “условную нравственность” и “безусловную нравственность”. “Безусловную нравственность” содержат в себе религиозные заповеди “не убий”, “не кради” и т.п. Она является нравственностью естественной и вечной, и искусство никогда против нее не выступало: “Искусство, которое восставало бы на естественную, отрицательную нравственность, – такого искусства не бывало, да и не будет”. Зато “условная нравственность” является “общественной нравственностью” и в связи с этим представляет собой условную ценность. С такой нравственностью искусство всегда и везде вело явную или скрытую борьбу, потому что иначе “жизнь давно бы закисла, давно бы инквизиционными мерами была ... приведена к ... однообразию...” и к омертвлению. Именно искусство отвечало на пуританство – творчеством В. Шекспира, на самоуправство и бесправие – поэзией Дж. Байрона, а на мещанскую мо-

⁵⁰ XIX. С. 153.

раль – протестом Ж. Санд. Моральные принципы, заключенные в произведениях искусства, часто опережают моральные принципы того или иного общества часто на несколько поколений и ничего удивительного, что искусство, будучи силой “вещей, чуткой, провидящей”, уходит далеко за границы познаний современников, и может оказаться непонятым и непризнанным их моралью⁵¹.

Понимая “жизнь” как своеобразный абсолют, почвенники каждое возникающее в ней явление трактовали как нечто необходимое для дальнейшего развития. Отсюда их признание необходимости существования в России (на конкретном историческом этапе) таких противоречивых мировоззрений, как славянофильство и западничество. Отсюда их мысль о том, что каждый нравственный и исторический факт, имеющий место в действительности, должен быть зафиксирован и оценен искусством. Оценку должно дать именно искусство – как сила, наиболее восприимчивая к “правде жизни”.

“Засвидетельствовать правду всякого факта нравственного и идти от него дальше, идти вперед, способны только те, кто, стремясь к новым берегам, смело сжигают за собой корабли, – да простодушное тысячеголовое дитя, называемое массою, по инстинктивному чувству идущее неуклонно и неутомимо вперед. Жрецы постоянно желают воротить жизнь назад по той простой причине, что назади у них есть теплый и почетный угол; пугливое же нравственное мещанство, по чувству самосохранения, держится за полы жреческих одежд, – как инстинктивно по вере в жизнь стремится вперед масса”⁵², – говорит А. Григорьев.

Это соединение осознанных целей искусства с бессознательными, инстинктивными устремлениями масс (народа-нации) было характерным для всех почвенников. Осмысленное “возвращение к почве” русской интеллигенции – это прежде всего “возвращение” к мировоззрению русского народа, выраженному в этических категориях. Этический идеал народа прекрасен, иначе говоря, – добро, сокрытое в инстинкте народа, прекрасно в отличие от “добра”, провозглашаемого интеллигенцией, “оторванной от почвы”, остающейся под влиянием идеалов Запада, противоречащих самим себе (*“Liberté, Égalité, Fraternité – ou la mort!”*)⁵³. Досто-

⁵¹ Григорьев А. Искусство и нравственность // Григорьев А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 265–266.

⁵² Там же. С. 276.

⁵³ “Свобода, равенство, братство – или смерть!” См.: Григорьев А. Материалы для биографии... С. 197; Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1980. Т. V. С. 81; “Идиот”. Там же. Т. VIII. С. 451; “Бесы” и в особенности “Дневник писателя”. Там же. Т. XXII. С. 189; Страхов Н. Борьба... Т. 1. С. 250–272 и др.

евский разовьет эти идеи в своих романах, но в конце жизни обратится к обоснованию националистического идеала: “Идеал красоты человечества есть русский народ”⁵⁴. Однако главной сферой человеческой деятельности, в которой “возвращение к почве” должно было осуществиться, для почвенников, конечно же, стало искусство.

2. “Красота” в мировоззрении Ф.М. Достоевского

“Эстетика есть открытие прекрасных моментов в душе человеческой самим человеком же для самосовершенствования”, – считал Ф.М. Достоевский⁵⁵. Это поэтическое определение свидетельствует о том, что в мировоззрении автора “Идиота” этика неотделима от эстетики, но в нем можно выявить своеобразную философию ценностей. Одна из главных категорий этой философии – категория красоты.

В “Исповеди горячего сердца” Дмитрий Карамазов обращается к брату Алеше с такими словами: “Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей... Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борется, а поле битвы – сердца людей. А, впрочем, что у кого болит, тот о том и говорит”⁵⁶.

Сам Ф.М. Достоевский, создавая роман о князе Льве Мышкине – Дон Кихоте и “человеке божьем” – писал в письме Софье Ивановой: “Все писатели, не только наши, но даже все европейские, кто только ни брался за изображение *положительно* прекрасного – всегда пасовал. Потому что это задача безмерная. Прекрасное есть идеал, а идеал – ни наш, ни цивилизо-

⁵⁴ XXI. С. 59.

⁵⁵ Там же. С. 256.

⁵⁶ XIV. С. 100.

ванной 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 (все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного). Но я слишком далеко зашел. Упомяну только, что из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее Дон Кихот. Но он прекрасен единственно потому только, что смешон. Пиквик Диккенса (бесконечно слабейшая мысль, чем Дон Кихот, но все-таки огромная) тоже смешон и тем только и берет. Является сострадание к осмеянному и не знающему себе цены прекрасному – а, стало быть, является симпатия и в читателе. Это возбуждение сострадания и есть тайна юмора. Жан Вальжан, тоже сильная попытка, – но он возбуждает симпатию по ужасному своему несчастью и несправедливости к нему общества. У меня ничего нет подобного, ничего решительно и потому боюсь страшно, что будет положительная неудача”⁵⁷.

В творчестве Достоевского, как уже упоминалось, эстетика тесно связана с этикой, а понятие красоты и прекрасного – с понятием правды и добра. Представляется, что противопоставление “истинной красоты” “красоте фальшивой” лучше передает мысль писателя, чем противопоставление “позитивной” красоты красоте “негативной” или “красоты совершенной” “красоте несовершенной”.

А. Григорьев писал в 1862 г. на страницах журнала “Время”: “Бывает только истинная красота и красота фальшивая, но отзыв на правду пробуждается в нашей душе *непрерывно* красотой. Красота одна может воплотить правду...”⁵⁸.

“Истинная красота” ни в коем случае не подразумевает красоты одной лишь формы. Речь идет об идее, содержании, душе, которая существеннее формы. Поэтому для А. Григорьева красив персонаж Островского из пьесы “Горе не беда” – пьяница Любим Торцов – прекрасен “правдой жизни”, хотя и отвратителен по своему внешнему облику. Поэтому фальшива для Ф.М. Достоевского “красота” лондонской проститутки (“Зимние заметки о летних впечатлениях”). Отсюда и борьба обоих русских писателей с теорией чистого искусства, провозглашавшей красоту одной формы, или, – по мнению Ф.М. Достоевского и А. Григорьева, – идею “фальшивой красоты”.

⁵⁷ XXVIII/2. С. 251.

⁵⁸ Григорьев А. Лермонтов и его направление // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. М., 1915. Вып. 7. С. 89.

Трюизмом стало высказывание, что идея в произведениях Ф.М. Достоевского “становится предметом художественного изображения, а сам Достоевский стал великим художником идеи”⁵⁹. Трудно, однако, отказаться от этой мысли. Прекрасное для писателя – идея. В истории эта идея в полноте своей воплотилась в Христе. Может ли быть полной ее реализация в ином образе, хотя бы в литературном? Достоевский задался этим вопросом, создавая образ Льва Мышкина. В то же время он осознал, что созданные прежде образы не смогли воплотить идеал, что приблизились к нему лишь “смешные” образы. Что такое это “смешное”? Почему Дон Кихот “прекрасен единственно потому, что смешон”?

Смешон ли Лев Мышкин (абстрагируясь от сопоставления имени и фамилии: лев/мышь⁶⁰)? Данута Кулаковская считает, что нет, и, ссылаясь на Ф.М. Достоевского, добавляет: “он обладает другой симпатичной чертой – он невинен”⁶¹ (Достоевский утверждал, что “герой романа князь, если и не смешон, то ...невинен!”⁶², что в общем-то не означает, что он не смешон). Это противопоставление абсолютно не решает проблемы, а, напротив, осложняет ее. Что означает “невинность”? Дон Кихот тоже “невинен”, а Кулаковская противопоставляет “невинного” Мышкина “смешному” Дон Кихоту. “Невинное” и “смешное” таким образом отождествляются.

Иначе, но весьма интересно интерпретировала категорию “смешного” как эстетическую в творчестве Достоевского Барбара Стемпчиньская, сравнив образы Мышкина и Христа из незавершенной картины И. Крамского “Хохот” (“Радуйся, Царь Иудейский!”) (1877–1882)⁶³. Стемпчиньская считает, что Мышкин – один из “бедных сумасшедших” по определению идеи картины И. Крамского: “И пошла гулять по свету слава о бедных сумасшедших, захотевших указать дорогу в рай. И так это понравилось, что вот до сих пор все еще покатываются со смеху и никак успокоиться не могут”⁶⁴. Однако вызывает возражение ее заключение о том, что художественные решения, предлагаемые Достоевским, как и Крамским, свидетельствуют о сомнении художников в собственных религиозных идеалах. С этим утверждением

⁵⁹ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1973. С. 112.

⁶⁰ См.: Paprocki H. Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego. Białystok, 1997.

⁶¹ Kulakowska D. Dostojewski. Dialektyka niewiary. Warszawa, 1981. S. 184–185.

⁶² IX. С. 239.

⁶³ Stempczyńska B. Dostojewski a malarstwo. Katowice, 1980. S. 111.

⁶⁴ Крамской И. Письма. Статьи. М., 1966. Т. 1. С. 87.

не согласуется все публицистическое наследие Достоевского, не говоря уже о его письмах.

Итак Мышкин смешон, смешон как Христос Крамского, смешон для тех, кто не в состоянии понять его “идеи”. Над князем уже с первых страниц романа смеются Рогожин и Лебедев, Ганя Иволгин и все семейство Епанчиных, смеются все, за исключением Настасьи Филипповны, которая первой поняла и прочувствовала “идею” Князя Христа и разглядела в нем “первого человека”. Близка к пониманию “идеи” и Аглая, но гордость не позволяет ей смириться перед “идиотом”:

“Зачем вы всё в себе исковеркали, зачем в вас гордости нет?... Разве можно выйти за такого смешного, как вы?”⁶⁵

Аглая отдает себе, однако, отчет в том, что князь Мышкин принадлежит к немногим людям “способным иметь идеал”, что он – человек, который, “раз поставив себе идеал, способный поверить ему, и поверив, слепо отдать ему всю свою жизнь”⁶⁶, что он – Дон Кихот, что он – пушкинский “рыцарь бедный”, который уверовал в “образ чистой красоты” своей Дульцинеи – Настасьи Филипповны.

«“Рыцарь бедный”, – объясняет в романе Аглая, – тот же Дон Кихот, но только серьезный, а не комический. Я сначала не понимала и смеялась, а теперь люблю “рыцаря бедного”, а, главное, уважаю его подвиги»⁶⁷.

Поскольку для Аглаи Мышкин только “рыцарь бедный”, она не в состоянии перестать смеяться над ним, а гордость и ум не позволяют ей принять “чистую красоту” Настасьи Филипповны, потому что тогда должна она унизиться, а это выше ее сил (а может и сама хотела быть Дульцинеей князя?)

Другое дело – Настасья Филипповна, потому что для нее Мышкин – и не Дон Кихот, и не пушкинский “рыцарь бедный” – зато он “Князь Христос”, а как она – Мария Магдалина – могла смеяться над своим Спасителем?

Интересно, что и сам Князь Мышкин – “глупец божий”, полностью отдает себе отчет в том, что он “смешон”: “Есть такие идеи, есть высокие идеи, о которых я не должен начинать говорить, потому что я непременно всех насмешу...”⁶⁸

Здесь можно напомнить, что и в “Преступлении и наказании” толпа смеется над целующим землю Раскольниковым. Программа почвенников, их идея “возвращения к почве” русской интел-

⁶⁵ VIII. С. 283.

⁶⁶ Там же. С. 207.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 283.

лигенции была “высмеяна” частью русских публицистов (прежде всего в сатирическом приложении к журналу “Современник” – “Свистке”).

Таким образом, можно утверждать со всей очевидностью, что Мышкин не смешон в прямом смысле слова ни для Достоевского, ни для читателей его произведений. Писатель продолжает немецкие традиции (Шеллинга), и в его интерпретации не смешон также и образ Дон Кихота.

В “Дневнике писателя” содержится следующая характеристика произведения Сервантеса: “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 и богатейшим дарам, которыми даже часто бывает награжден человек, недоставало только одного последнего дара – именно: гения, чтоб управить всем богатством этих даров и всем могуществом их, – управить и направить все это могущество на правдивый, а не фантастический и сумасшедший путь деятельности, во благо человечества!”⁶⁹.

Нет никакого противоречия между этими словами и письмом к Софье Ивановой. Трагизм окружающего мира состоит для Достоевского в том, что осмеянными и непонятыми остаются идеи, заключенные в таких образах, как Христос, Дон Кихот, Лев Мышкин. Дон Кихот “смешон”, потому что (так же, как Мышкин) похож на Христа с картины И. Крамского.

В исследованиях, посвященных взглядам Ф.М. Достоевского, принято связывать его эстетические концепции с И. Кантом и Ф. Шиллером. Однако для Канта, например, эстетическое суждение не является познавательным, для него предмет прекрасен не из-за содержания, а только с точки зрения формы, для него несущественны ни правда, ни совершенство красоты с точки зрения морали. Все это ставит мировоззрение Ф.М. Достоевского в оппозицию к эстетике немецкого философа⁷⁰. Обычно упускают из виду или недооценивают то обстоятельство, что в ближайшем окружении Ф.М. Достоевского в 1860-е годы работал шеллингианец А. Григорьев и гегельянец Н. Страхов и что эстетические

⁶⁹ XXVI. С. 25.

⁷⁰ См.: *Morawski S. Rozwój myśli estetycznej od Herdera do Heinego.* Warszawa, 1957. S. 22–23.

концепции писателя (после возвращения из ссылки) формировались под их значительным влиянием⁷¹.

А. Григорьев восхищался философией Гегеля во время учебы в университете, но позже решительно перешел на антигегелевские позиции. Прежде всего он критиковал гегелевский историзм. Следуя Шеллингу, он понимал философию Гегеля как “негативную философию”, философию чистого логического мышления, полностью оторванную от жизни и оперирующую “пустыми понятиями”. По мнению А. Григорьева, эта философия вела к возникновению “исторического воззрения”, принципиальным недостатком которого было полное “равнодушие, безразличие нравственных понятий”⁷², а также отсутствие какого бы то ни было идеала. Провозглашая идею безграничного развития, не имеющего ни начала ни конца, “историческое воззрение” произвольно и нелогично завершало, “останавливало все развитие на германском племени, яко на крайнем его пределе”, как это делал Гегель, и “сегодняшнему идолу” подчиняло историю человечества, как этапы, ведущие к нему. В России эта точка зрения выразилась прежде всего в литературной критике, в которой “Гоголю ставится монумент на обломках статуи Пушкина”, в которой “всякая статья бывалых годов начиналась с постоянного уничтожения всей литературы в пользу одного кумирчика”. Отбрасывая “историческое воззрение”, А. Григорьев за основу своей концепции принял “историческое чувство”, “чувство истории”, чувство органической связи между явлениями жизни, чувство гармонии и единства жизни, защищая таким образом “непосредственное”, интуитивное познание⁷³.

Н. Страхов интерпретировал гегельянство совершенно иначе, нежели А. Григорьев. В 1860 г. он написал статью “О значении гегелевой философии в настоящее время”⁷⁴. В 1873 г. в письме ко Льву Толстому он утверждал: “Я уже отказался от Гегеля, уже отрицаю этот необходимый, правомочный прогресс, который Гегель обнаружил в промышленном развитии человечества, отрицаю также и то, что разум творит историю, что она является развитием идеи”⁷⁵. Однако в конце жизни в 1893 г. в письме

⁷¹ См.: *Stammler H. Dostoevsky's Aesthetics and Schelling's Philosophy of Art // Comparative Literature. 1955. Vol. 7. P. 313–323.*

⁷² *Григорьев А. Критический взгляд... // Григорьев А. Литературная критика. М., 1967. С. 130.*

⁷³ На эту тему см.: *Lazari A. "Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew. Katowice, 1996. S. 43–54.*

⁷⁴ *Светоч. 1860. № 1. С. 3–51.*

⁷⁵ *Письмо Страхова Толстому № 5 // Переписка Н. Страхова с Л. Толстым. М., 1914. С. 23.*

Н. Гроту он признавался: “Я гегельянец, и чем дольше живу, тем тверже держусь диалектического метода; между тем никто его себе не усвоил и потому не понимает”⁷⁶.

Неоднозначная интерпретация наследия Гегеля, а также противоречивые высказывания самого Н. Страхова стали причиной того, что не существует однозначных оценок его гегельянства. В характеристике, которую он получил, когда Психологическое общество избирало его вместе со Львом Толстым почетным членом, сказано: “Он является оригинальным представителем особого мирозерцания, примыкающего к левой фракции гегельянства...”⁷⁷. А первый биограф Н. Страхова Борис Никольский утверждает, что распространенное определение Н. Страхова как гегельянца является полностью ошибочным⁷⁸.

Те же разногласия царят и среди современных исследователей. Уран Гуральник пишет, что “Страхов разделял гегелевскую интерпретацию философии как истории разума”⁷⁹. Линда Герштейн приходит к выводу, что Страхов чувствовал себя более связанным с исканиями Гегеля, нежели с его заключениями⁸⁰, в свою очередь А. Валицкий (вслед за Дмитрием Чижевским), признавая философию Гегеля теоретическим основанием страховского холистического восприятия мира, утверждает, что “в глазах Н. Страхова гегельянство было не рационализмом, а чистейшим мистицизмом, родственным мистике Баадера, мастера Экхарта и Ангела Силезского”⁸¹.

Последнее суждение опирается на высказывание самого Н. Страхова, содержащееся в его письме к Л. Толстому конца 1887 г. Критик пишет, что Гегеля обычно рассматривают как пантеиста чуть ли не в материалистическом духе, в то время как он является чистейшим мистиком, родственным Баадеру, мастеру Экхарту и Ангелу Силезскому. Далее Н. Страхов поясняет, что “мистика есть нечто, не смутное и не определенное, как всегда понимают, а, напротив, самое ясное и чистое, так что к ней приходит всякое строгое мышление. ...Мистика есть ничто иное как *чистая религия*, и это видно по двум ее признакам: во-первых для мистиков все религии равны, т.е. они признают, что в

⁷⁶ Н. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб., 1911. С. 253.

⁷⁷ Грот Н. Памяти Н. Страхова: К характеристике его философского мирозерцания. М., 1896. С. 4.

⁷⁸ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов // Ист. вестн. 1896. № 4. С. 231.

⁷⁹ Гуральник У. Н. Страхов – литературный критик // Вопр. литературы. 1972. № 7. С. 140.

⁸⁰ Gerstein L. Nikolai Strakhov. Cambridge, 1971. P. 23.

⁸¹ Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1973. S. 326.

каждой из них человек может приходиться в соединение с Богом; во-вторых, для мистиков образы и всякая внешность не имеет важности... от Платона и до Гегеля я нахожу у философов то же стремление, как у мистиков, и никто так часто прямо на них не ссылается, как Гегель”⁸².

В этом нет противопоставления рационализма мистицизму, а только пантеизма “в материалистическом духе” мистике как “чистой религии”. В 1860 г. Н. Страхов писал: “Иногда случается, что философию Гегеля называют чудовищным пантеизмом, ужасающим нигилизмом, обоготворением человечества и пр. ...все эти названия совершенно не идут к системе Гегеля. Так как она совмещает все системы, то к ней с равным правом можно применить всевозможные названия. Она – и эмпиризм, и скептицизм, и абсолютный идеализм и т.д. История как нельзя лучше подтверждает такое понятие о системе Гегеля. В самом деле, всевозможные партии, самые противоположные учения опирались на эту систему; каждый видел в ней свое, никто не видел того, что все должны видеть. Самое приличное для нее название есть рационализм, в том простом смысле, что она есть философия, наука, область разума и мышления”⁸³.

Именно рационализм Гегеля привлекал особое внимание критика. Не вызывает сомнений, что в отличие от А.А. Григорьева и Ф.М. Достоевского, для которых наибольшее значение имело интуитивное познание, все произведения Н. Страхова свидетельствуют о том, что для него наибольшим авторитетом в познании всегда был разум.

Рассуждая о “значении гегелевой философии в настоящее время” и отстаивая разумное познание, Страхов приводит притчу о Солнце, которому донесли, что на земле бывает очень темно. Солнце решило само проверить. Но куда бы оно ни приходило, везде было светло. С этим солнцем, по мнению Страхова, можно сравнить и разум: “...стоит только указать разуму на что-либо темное, – и самый взгляд разума будет уже озарением этого темного. Разуму, как солнцу, не нужно изменять своего образа действия, потому что он не виноват, если темно там, где его нет, или, еще лучше, куда он не глядит. Много есть теней, много темных мест, но отсюда не следует, что разум дурно светит. Поэтому, что бы вы не признавали вне разума, какой-нибудь неразрешимый субстрат, допредметный мир, что-нибудь немислимое, невырази-

⁸² Письмо Страхова Толстому № 208 // Переписка... С. 358.

⁸³ *Страхов Н.* Значение гегелевой философии в настоящее время // *Страхов Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 18.

мое, это нимало не касается до разума, не касается до системы Гегеля”⁸⁴.

Кроме рационализма гегельянства, привлекала Страхова и мысль о том, что “как ни разнообразны земные народы, какая бы кутерьма и путаница ни происходила на земном шаре, философия Гегеля признает необходимость каждого явления во всем этом, а, признавая необходимость, вместе полагает, что все эти явления принадлежат к движению человеческого духа, следовательно ведут вперед и хороши каждый на своем месте”⁸⁵.

Для А. Григорьева такой индифферентизм по отношению к историческим явлениям представлялся чем-то аморальным. “Последний романтик” критиковал Гегеля за то, что тот завершал идеи бесконечного развития прусским государством. Подобным же образом и один из идеологов немецкого либерализма – Рудольф Гайм – в нашумевшей (переведенной на русский язык в 1861 г.⁸⁶) работе “Гегель и его время” (1857) представил автора “Философии права” как сторонника реакционного пруссачества. Нет аргументов в пользу того, что Н. Страхов в данном случае полемизировал с А. Григорьевым, однако, ссылаясь на книгу Карла Розенкранца “Защита Гегеля от доктора Р. Гайма” (1858)⁸⁷, он решительно не соглашался с определением немецкого философа как реакционера: “... и протестантство возмутилось против Гегелевой системы, и прусское государство было ею недовольно, и, призвавши Шеллинга, поручило ему уничтожить, убить насмерть эту систему, так разумно объяснившую прусскую монархию”⁸⁸.

Неверно также, говорит Н. Страхов, что Гегель был индифферентен по отношению к добру и злу. Следует просто понять, что “мысль сама по себе всегда индифферентна” в отличие “от чувств и человеческой деятельности”⁸⁹.

Такая позиция была вполне в духе программы почвенников. Она предлагала историософские основания для признания необходимости существования на российской почве как славянофилов и западников, так самодержца и реформаторов. Благодаря философии Гегеля Н. Страхов в 1860-х годах по-своему “смирился с действительностью”, и это примирение характеризовало и всю его последующую деятельность. С “примирения” в духе пра-

⁸⁴ Там же. С. 21.

⁸⁵ Там же. С. 36.

⁸⁶ Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1861 = *Haym R. Hegel und seine Zeit*. Berlin, 1857.

⁸⁷ *Rozenkranz K. Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlin, 1858.

⁸⁸ *Страхов Н. Философские очерки...* С. 37–44.

⁸⁹ Там же. С. 38.

вогегельянства берет начало и его антинигилизм, и историософское обоснование необходимости развития России в “русском”, а не западноевропейском духе.

Явным недоразумением представляются утверждения, что Н. Страхов был близок левогегельянцам, или что он не имел ничего общего с гегельянством вообще. “Отречение от Гегеля” в упомянутом письме к Л. Толстому было только отказом от теории прогресса, провозглашенного левогегельянами. Н. Страхов полностью осознавал, что в системе Гегеля “был ...зародыш, который должен был породить Штрауса, Фейербаха, Макса Штирнера и пр.”⁹⁰ Согласно собственной историософской концепции он считал левое гегельянство необходимым и правомочным явлением в историческом развитии, но только на данном его этапе. Левое гегельянство представлялось ему односторонним толкованием системы Гегеля, породившим самое большее зло и недоразумение в европейской мысли – нигилизм. Борьбе с левогегельянством и гегельянством Н. Страхов посвятил большую часть своей жизни. А борьбу эту он вел в духе правогегельянства, стремясь использовать в полемике рациональные аргументы. В таком понимании антигегельянство А. Григорьева не противоречило гегельянству Н. Страхова.

Несомненно, Ф.М. Достоевскому должны были быть известны следующие выражения:

“Красота есть проявление идеи” (Гегель)⁹¹;

“Абсолютная красота в искусстве есть вместе с тем и его подлинная истина в настоящем смысле слова” (Шеллинг)⁹²;

“Красота и истина – суть одно и то же” (Гегель)⁹³;

“Красота и истина сами по себе, или согласно идее, едины” (Шеллинг)⁹⁴;

“Добро, которое не есть красота, не есть также и абсолютное добро, и обратно” (Шеллинг)⁹⁵.

Специально обращаюсь к высказываниям, общим для двух философов, не останавливаясь на различиях их воззрений, потому что наша задача – подчеркнуть факт создания ими своеобразной философии ценностей, которая в соответствующей интерпретации была приемлема как для гегельянца Н. Страхова, так и для антигегельянцев – А. Григорьева и Ф.М. Достоевского. То,

⁹⁰ *Страхов Н.* Борьба с Западом... Т. 1. С. 61.

⁹¹ *Гегель Г.* Лекции по эстетике // Гегель Г. Соч.: В 14 т. М., 1936–1938. Т. 12. С. 96.

⁹² *Шеллинг Ф.* Философия искусства. СПб., 1996. С. 84.

⁹³ *Гегель Г.* Указ. соч. Т. 12. С. 114.

⁹⁴ *Шеллинг Ф.* Философия искусства. С. 84.

⁹⁵ Там же.

что Шеллинг в познании руководствуется интуицией, а Гегель – разумом, также имеет второстепенное значение, тем более что история доказала возможность многих, даже противоречивых, интерпретаций философии и Гегеля, и Шеллинга.

“У обыкновенных, текущих людей красота условна, – писал Ф.М. Достоевский. И тогда только очищается чувство, когда соприкасается с красотой высшей, с красотой идеала”⁹⁶.

“Красота, – говорит Гегель, – не представляет собою ...рассудочной абстракции, а есть конкретное внутри самого себя абсолютное понятие или, еще определеннее, есть абсолютная идея”⁹⁷.

“Если для философии абсолютное есть первообраз истины, то для искусства оно – первообраз красоты. Поэтому мы должны будем показать, что истина и красота суть лишь два различных способа созерцания *единого* абсолютного”⁹⁸, – утверждал Шеллинг.

У Гегеля и Шеллинга речь идет об “абсолютной идее” и “абсолютной красоте”, которые выступают независимо от “я” или независимо от того, является ли наше познание познанием рациональным или интуитивным. Так же и у Достоевского, но с существенной разницей: Достоевский “конкретизирует” абсолют, отождествляя его с образом Христа. То, что для Гегеля и Шеллинга есть красота вообще, идея красоты, для автора “Идиота” есть красота Христа.

Обратимся теперь к предыдущим заключениям: 1) недостижимым идеалом красоты (“истинной красотой”) для Достоевского является Христос; 2) по мнению писателя, в полной мере этого идеала ни один художественный образ до тех пор не выразил.

Остановимся на самой спорной мысли Ф.М. Достоевского, которую находим в его записных книжках: “Идеалом красоты человечества есть русский народ”⁹⁹.

Чтобы понять, о какой “красоте” говорит тут Достоевский, нам придется обратиться не только к эстетическим и этическим, но и к историософским концепциям писателя.

“Христос ...знал, – пишет Достоевский, – что одним хлебом не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому

⁹⁶ Цит по: *Кашина Н.* Эстетика Ф. Достоевского. М., 1975. С. 229.

⁹⁷ *Гегель Г.* Указ. соч. С. 96.

⁹⁸ *Шеллинг Ф.* Философия искусства. С. 68.

⁹⁹ XXVII. С. 59.

братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу”¹⁰⁰.

Хлеб без красоты предлагает человеку, по мнению писателя, Западная Европа, и прежде всего – устами социалистов. Социалисты хотят как бы исправить ошибку Христа, поддаться искушению Сатаны и обратить камень в хлеб: “... нынешний социализм в Европе ...везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе...”¹⁰¹. Основы социалистической доктрины Достоевский усматривал в католицизме. Писатель продолжал мысль славянофилов, согласно которой католицизм есть религия, извращенная рационализмом. Разумные искания Бога привели Запад сначала к протестантизму, а потом к замене Бого-Человека Человеко-Богом, или к созданию новой религии – атеизма, а он в свою очередь породил социалистическую идею. Православие никогда не прибегало к рационализму, и потому оно – религия, самая близкая к Богу. Однако в России часть общества под влиянием идеалов Запада оказалась оторвана от “чистого” православия, потому что оказалась оторвана от русской “почвы”. Верным православным идеалам, верным “истинной красоте” осталось только русское крестьянство – народ.

“В русском человеке (большей частью) из простонародья, – пишет Достоевский, – нужно отвлекать красоту от наносного варварства. Кто истинный друг человечества, у кого хоть раз билось сердце по страданиям народа, тот поймет и извинит всю непроходимую насевшую грязь и возьмет бриллианты”¹⁰².

Отсюда также мысль Достоевского, что “все, что есть” в русской литературе “действительно прекрасного”, “все взято из народа, начиная с смиренного, простодушного типа Белкина, созданного Пушкиным”¹⁰³.

Именно Пушкин, по мнению писателя, первый явил миру “художественные примеры красоты русской” (Белкин, Татьяна из “Евгения Онегина”, Монах из “Бориса Годунова” и т.п.). «Тут уж надобно говорить всю правду, – пишет Достоевский, – не в нынешней нашей цивилизации, не в “европейском” так называемом образовании ...не в уродливостях внешне усвоенных европейских идей и форм указал Пушкин эту красоту, а единственно в народном духе нашел ее, и *только в нем*. Таким образом, повторяю, обозначив болезнь, дал и великую надежду: “Уверуй-

¹⁰⁰ XXIX/2. С. 85.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² XXIV. С. 79.

¹⁰³ XXII. С. 43.

те в дух народный и от него единого ждите спасения и будете спасены»¹⁰⁴.

“Красота есть нормальность, здоровье. Красота полезна потому что она красота, потому что в человечестве – всегдашняя потребность красоты и высшего идеала. Если в народе сохраняется идеал красоты и потребность ее, значит, есть и потребность здоровья, нормы, а, следовательно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа”¹⁰⁵.

По мнению Достоевского, народ, который сохранил этот идеал прекрасного, – народ русский. Поэтому он являет собой “идеал красоты человечества”. Отсюда уже только шаг до идеи, что русский народ – “народ-богоносец”, миссия которого состоит в спасении Западной Европы, и что Россия – “Третий Рим”, который объединит славян и спасет человечество от “муравейника”, “социализма”, “идеалов Содомы”. Национализм писателя достигает здесь своего апогея.

Действительно, когда Достоевский произносит устами Ипполита Терентьева в “Идиоте”, что “красота спасет мир”, он не имеет в виду красоту как категорию эстетическую, но как метафизическую этическую категорию, воплощенную в образе Христа и якобы культивированную “народом-богоносцем”, т.е. русским народом¹⁰⁶. Интересно, что это “спасение мира” через “красоту” в целом не может осуществиться только через “идеи”. Как уже говорилось, Достоевский далек от пацифизма Льва Толстого. В 1876 г. он утверждал: “Тот не русский, который не признает нужды завладеть Константинополем (Царьград). ...Колоссальная пощечина в воздухе: да и что ж делать, коли эту щеку нельзя не бить ...”¹⁰⁷.

Рассмотрение красоты в категориях этических и эстетических в европейской культуре имеет многовековые традиции, и идеи Достоевского, разумеется, не представляются чем-то исключительным. А в доказательство актуальности этой проблемы сегодня приведем слова Марии Оссовской из статьи “Образец гражданина при демократическом устройстве”: “Моральная и эстетическая сферы столь тесно взаимосвязаны, что представляется затруднительным определить четкие границы между моральной и эстетической реакциями. Когда мы работаем над собой, образец,

¹⁰⁴ XXVI. С. 130.

¹⁰⁵ XVIII. С. 102.

¹⁰⁶ См.: *Kapuścik J. Jakie piękno zbawi świat // Kapuścik J. Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawostawia.* Kraków, 2000. S. 93–167.

¹⁰⁷ XXIV. С. 288–289.

на который хотелось бы походить, должен быть непременно эстетически привлекателен для нас. Когда не поддаемся зависти, противостоим трусости, мы зачастую делаем это потому, что не желаем обезобразить собственный образ “мерзким” чувством или состоянием. Какая реакция в данном случае эстетическая, а какая – моральная, различить трудно. Эстетическая культура не гарантирует наличия этической культуры, но ей благоприятствует, при неопределенной границе между добром и злом выбор человека часто бывает исключительно делом вкуса”¹⁰⁸.

3. Народность и Пушкин

Н. Страхов, оценивая мероприятия, связанные с открытием памятника Александру Сергеевичу Пушкину в Москве в 1880 г., и споры, которые велись по этому поводу вокруг творчества поэта, наиболее значимым выступлением признал речь Ф.М. Достоевского. По мнению философа, как славянофилы, так и западники должны были признать себя побежденными – победила “партия” Достоевского, которую “можно назвать *чисто литературной* или *пушкинской*, или просто русской”.

«Вот такая партия победила... на Пушкинском торжестве. И я вспомнил моих покойных знакомых, Аполлона Григорьева, тоньше и глубже которого у нас никто не объяснял Пушкина, вспомнил восторженные речи и благородные фигуры Е.Н. Эдельсона, Б.Н. Алмазова и других. От этой “*молодой редакции*” Погодинского “Москвитянина” я перешел памятью к другим покойным журналам, к первому году “Русского слова” (1859), ко “Времени” и “Эпохе” (1861–1864), выходявшим под главным руководством и при главном участии Достоевского и поместившим лучшие статьи Аполлона Григорьева, и наконец и “Заре” (1869–1872), старавшейся сохранить и поддержать предания этой школы. В самой речи Достоевского и даже в его чтении пушкинских стихов я невольно узнал столь знакомые мне дух и приемы школы, к которой сам принадлежал, дух и приемы только возведенные в перл создания»¹⁰⁹.

Страхов был прав. Взгляды Достоевского, выраженные им в “Речи о Пушкине”, по сути, являли собой резюме концепций почвенников, и прежде всего – А. Григорьева¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ossowska M. O człowieku, moralności i nauce. Miscelanea, Warszawa, 1983. S. 364.

¹⁰⁹ Страхов Н. Пушкинский праздник // Страхов Н. Заметки о Пушкине. Киев, 1897. С. 120–121.

¹¹⁰ Ср.: Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii... S. 447; Dowler W. Dostoevsky... P. 174–175.

В 50–60 годы XIX в. в русской литературной критике велась довольно бурная дискуссия о значении творчества Пушкина. Почти “общим местом” стало суждение о “безыдейности” поэта. Позитивисты-радикалы противопоставляли “эстетизму” Пушкина активную вовлеченность в общественную жизнь Н. Гоголя и его последователей. Общеизвестно отношение Н. Добролюбова к лирике автора “Евгения Онегина” как к “альбомным побрякушкам”, а также полное отрицание значимости пушкинского наследия Дм. Писаревым¹¹¹. Либералы отказывали Пушкину в “народности”, поскольку, по их мнению, он был непонятен низшим слоям общества¹¹². Западник Георгий Волков на страницах газеты “Санкт-петербургские ведомости” клеймил поэта за “косность”¹¹³. Крайние консерваторы типа Виктора Аскоченского громили его за “аморальность”, продолжая традиции журнала “Маяк”, в котором в 40-е годы героев Пушкина сравнивали с криминальными преступниками¹¹⁴.

Защитники Пушкина и его творчества представлены были прежде всего лагерем “чистого искусства” – в частности, Александром Дружининым и Павлом Анненковым¹¹⁵. Они старались сделать из поэта своего духовного лидера, возводя его псевдо-безыдейность до степени идеальной ценности. Защитниками Пушкина были также члены “молодой редакции” и почвенники.

В концепциях А. Григорьева, как историософских, так и эстетических, Пушкин занимал центральное место – им все начиналось и им все заканчивалось. “*Наше* первое, целостное, синтетическое выражение”, “первое, но целое очертание нашей типической физиономии”, “в Пушкине только мы в нашу меру впервые любим, впервые верим, впервые сознаем себя”, “недостижимый идеал красоты, чистоты, ясности мирозерцания и полного любви покоя”, “стихия нашей духовной жизни” – это только некоторые из определений личности поэта и его роли в русской литературе, которыми наделил его критик¹¹⁶. Несмотря на это, в творчестве А. Григорьева нет ни одной статьи, целиком посвя-

¹¹¹ См.: *Olaszek B.* Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji. Łódź, 1997.

¹¹² См., напр.: *Дудышкин С.* Пушкин – народный поэт // *Отеч. записки.* 1860. № 4.

¹¹³ См.: *Литературные впечатления* // *Санкт-петербургские ведомости.* 1860. № 158, 170, 190.

¹¹⁴ См.: *Милюков А.* Крестовый поход наших передовых журналов на Пушкина // *Светоч.* 1860. № 8. С. 1–22.

¹¹⁵ См., напр.: *Анненков П.* О значении художественных произведений для общества // *Русский вестник.* 1856, февраль. Кн. 2 и др.

¹¹⁶ См.: *Григорьев А.* Материалы для биографии. С. 182, 215 и др.

щенной Пушкину. В наиболее значительных своих работах критик разбирает идеи в произведениях русской литературы “со смерти Пушкина” (“Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина”, “Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина”). В этих и других статьях Григорьева Пушкин и его творчество обычно выступают как образец, идеальный тип, архетип, из которого можно вывести творчество других крупнейших русских писателей (Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и др.) или литературных направлений (например натуральной школы).

«Пушкин, – писал А. Григорьев, – это узаконение поэзии и жизни, идеализма мысли и ощущений, и вот почему он для теоретиков “поэт побрякушек”. Пушкин, это наше право на Европу и на нашу *европейскую* национальность, а вместе с тем и право на нашу самобытную особенность в кругу других европейских национальностей, – не на фантастическую и изолированную особенность, а на ту, какую Бог дал, какая сложилась из напора реформы и отсадков коренного быта, и вот почему его не любят славянофилы. Пушкин, это наш стройно и полно выразившийся протест против догматизма и “жестоких нравов”, повершитель дела многих приснопамятных протестантов, от Ломоносова до Карамзина, и вот почему он для И. Бурачка, Аскоченского и всей компании мракобесия ненавистней даже демонического Лермонтова. А вместе с тем, наконец, Пушкин – Белкин, Пушкин “Капитанской дочки”, “Дубровского”, “Родословной” и т.д. – узаконитель нашей почвы преданий, реакция нашей родной обломовщины, которая, какова она ни на есть, все-таки жизненнее штольцовщины, и вот почему холодны к нему ультра-реформаторы»¹¹⁷.

Развитие Пушкина-поэта было для А. Григорьева символом “возвращения к почве” русской интеллигенции. Раннее влияние западноевропейской культуры – классицизма, романтизма и прежде всего байронизма – было преодолено поэтом, а протест индивидуальности против окружающей действительности сменился примирением, но не с русской действительностью, а с русской народностью.

“Поучительна в высокой степени, – пишет А. Григорьев, – история душевной борьбы Пушкина с различными идеалами, борьбы, из которой он выходит всегда самим собою, особенным типом, совершенно новым. Ибо что, например, общего между пушкинским и байроновским, или мольеровским французским, или, наконец, испанским Дон-Жуаном? ...Это типы совершенно раз-

¹¹⁷ Григорьев А. Граф Л.Н. Толстой и его сочинения // Григорьев А. Собр. соч. Вып. 12. С. 32.

личные, ибо Пушкин, по словам Белинского, был *представителем мира русского, человечества русского*. Мрачный сплин и язвительный скептицизм Чайльд-Гарольда заменился в лице Онегина хандрою от праздности, тоскою человека, который внутри себя гораздо проще, лучше и добрее своих идеалов, который наделен критическою способностью здорового русского смысла, т.е. прирожденною, а не приобретенною критическою способностью, который – критик, потому что даровит, а не потому, что озлоблен...”¹¹⁸.

Чтобы полностью понять и определить место А.С. Пушкина в мировоззрении А. Григорьева и других почвенников, необходимо обратиться к григорьевской концепции развития исторических и литературных типов. Несмотря на то, что и до А. Григорьева о “типах” говорили и писали многие мыслители и художники – как западноевропейские, так и российские¹¹⁹, следует в полной мере разделить точку зрения Александра Брюкнера, что А. Григорьев “принципы Тэна сформулировал задолго до Тэна”¹²⁰.

Высказывая мысль об органичности развития истории и о прогрессе искусства, А. Григорьев создал в рамках своей “органичной критики” необычайно интересную концепцию развития типов – типа исторического (в том числе типа художника), типа литературного героя, а также идею о развитии личности художника как исторического типа.

Насколько “народность” означает для Григорьева индивидуальность данного народа, настолько и понятие “исторического типа” определяет мировоззрение общественной группы, народа или даже многих этнических групп, выраженное в данной исторической эпохе в отдельно взятой личности. Конечно, не каждая личность является для критика типом – им может быть только личность как бы “очаговая”, исключительная личность данной эпохи, – та, которая вошла или войдет в историю этого народа или всего человечества¹²¹.

Наиболее полно выраженным историческим типом для Григорьева стал тип художника. Это логически вытекает из тезиса, что искусство всегда представляет собой самое полное и в то же время самое яркое выражение смысла жизни данной эпохи. Мировоззрение художника не является, однако, чем-то совершенно

¹¹⁸ Григорьев А.А. Взгляд на русскую литературу со смерти А.С. Пушкина // Григорьев А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 84.

¹¹⁹ См.: Wellek R. Pojęcia i problemy nauki o literaturze. Warszawa, 1979. S. 333.

¹²⁰ Brückner A. Historia literatury rosyjskiej. Lwów, 1923. T. 2. S. 234.

¹²¹ Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980. С. 26–27.

индивидуальным, полностью принадлежащим самому художнику. Глубина его мировидения обусловлена эпохой, страной, иначе говоря, – временем и историческими условиями данного народа. “Гениальная натура художника ...при всей своей несомненной самости или личности” является “фокусом, отражающим крайние, *истинные* пределы современного ему мышления; последнюю, *истинную* степень развития общественных понятий и убеждений”¹²².

Наиболее полный исторический тип – тип художника – в процессе творчества “расщепляется” на более узкие типы – литературных героев. Каждый из литературных типов представляет как бы одну сторону души художника и не может быть отождествлен с самой его личностью. Такой тип с момента своего возникновения становится самостоятельным явлением, стихией, выражающей собственную индивидуальность, и может развиваться независимо от своего создателя. Мало того – он сам может оказывать влияние не только на личность читателя, но и на личность своего создателя, даже доводя его до смерти. Таким образом критик между прочим интерпретировал смерть Пушкина и Лермонтова – Пушкина “скосила отделившаяся от него стихия Алеко”, причиной гибели Лермонтова стала “стихия Демона” – “того страшного идеала”¹²³.

В концепции А. Григорьева очень важное место занимает проблема эволюции типов (исторических и литературных). По его мнению, каждый из них существует извечно как возможность, и, в зависимости от конкретных культурных условий на определенном историческом этапе воплощается в конкретном историческом или литературном типе. Иначе говоря, возможный отдельный тип развивается в человеческих личностях или в литературных образах до тех пор, пока в конкретных культурно-исторических условиях не проявится в реально существующем (например, в Иване Грозном, Петре I, Пушкине, Лермонтове, Островском или Белкине, Печорине, Любиме Торцове).

Лермонтов как исторический тип художника возник, по мнению А. Григорьева, на пути эволюции исторических типов Полежаева и Марлинского. Эти писатели по терминологии критика были в отношении автора “Героя нашего времени” “допотопными образованиями” – исторический тип Лермонтова существовал

¹²² Григорьев А. Русская литература в 1851 году // Григорьев Ап. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Пг., 1918. Т. 1. С. 105.

¹²³ Григорьев А. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 83.

в них еще как возможность. Драматург Иван Лажечников был в этой интерпретации “допотопным миром в отношении... к миру, который создает Александр Островский”¹²⁴.

В концепции А. Григорьева, конечно, существует и понятие “народного типа”, однако он не является чем-то однозначным и в принципе “двойственен”. Например, “тип греческой жизни” “раздвоился” на Одиссея и Ахилла, а “двойственность” русского народного типа А. Григорьев усматривает еще в фольклоре, прежде всего в былинах, где выступают две равноправные “живые стихии” – Добрыня Никитич и Алеша Попович с Чурилой Пленковичем¹²⁵. Эти стихии развились со временем (как в исторических, так и в литературных типах) в два наиболее типичных для русской действительности типа – “хищный” тип и “смирный” тип.

Первым полным выражением “смирного” типа в русской литературе был для Григорьева образ пушкинского Белкина. Этот образ был наделен всеми чертами “критической стороны” русской души с одновременным оправданием его “возврата к почве”¹²⁶. Тип Белкина впоследствии стал архетипическим для таких образов русской литературы как Максим Максимыч из “Героя нашего времени”, Савелий из романа А. Писемского “Боярышня”, рассказчик из “Детства. Отрочества. Юности” Л. Толстого¹²⁷.

Пушкин для А. Григорьева – единственный исторический тип, в котором синтетически объединены все “стихии” русского народного типа. Поэту удалось избежать крайностей, и наряду с типом “смирным” он создал равноправные образы “хищного” типа – это Алеко, Сильвио, Онегин, Пугачев. У последователей Пушкина такого равновесия критик не наблюдает. Лермонтов, например, также создал “смирный” тип (Максим Максимыч), но перевес в сознании поэта получает тип “хищный”, воплощенный в образе Печорина, который и становится наиболее полным выражением “хищного” типа во всей русской литературе. Л. Толстой, напротив, якобы полностью отрицает возможность существования “хищного” типа, путем анализа приходит к “конечному неверию в чувство ожесточения” и считает правомочным существование только одного – “смирного” типа, что сви-

¹²⁴ Григорьев А. Критический взгляд на основы... С. 67.

¹²⁵ Григорьев А. Взгляд на историю России соч. С. Соловьева // Русское слово. С. 25.

¹²⁶ Григорьев А. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 94.

¹²⁷ Там же. С. 95–97.

детельствует, по мнению А. Григорьева, об односторонности писателя.

«Но мы были бы народ весьма не щедро наделенный природою, если бы героями нашими были Пушкинский Белкин, Лермонтовский Максим Максимыч и даже честный капитан в “Рубке леса” Толстого... Для жизни страстное начало нужно, закваска нужна»¹²⁸, – подчеркивает он.

“Смиренный” и “хищный” типы в понимании А. Григорьева – это так называемые “широкие” типы. Вместе они образуют характерный тип русского народа, в то время как конкретные литературные образы – это типы “узкие”, возникшие вследствие “расщепления” личности художника, которого критик трактует также как “широкий” тип. Однако все типы – и “широкие”, и “узкие”, – проходят несколько “индуистских аватар”, развиваясь до своего последнего образа, и, обретя его, утрачивают возможность дальнейшего развития, и наступает “изживание” данного типа – представление его в комическом ключе – “комизм – есть единственная смерть для типа”¹²⁹.

Таким образом А. Григорьев интерпретировал, например, развитие типа Печорина. Как возможный этот тип существовал еще в творчестве Полежаева и Марлинского, а в творчестве Лермонтова развился из типов Арбенина и Звездича (образы “Маскарада”), чтобы “изжить себя” в образе Тамарина в романе М. Авдеева, в “Идеалисте” А. Станкевича и в образе Володи Веженцева из “Провинциальных писем” П. Анненкова¹³⁰.

Концепция развития типов стала для А. Григорьева основанием для более широких рассуждений о развитии литературы, как русской, так и западноевропейской, а также и для его идей о развитии личности отдельных писателей и их творчестве. Категория типичного, наряду с упомянутой категорией народности, становится основой любых эстетических заключений в рамках григорьевской “органической критики”¹³¹.

Вернемся к вопросу о том, какое место занимал Пушкин в мировоззрении Григорьева. Борьба, происходившая в душе Пушкина, привела критика к признанию равноправности существ-

¹²⁸ Григорьев А. Тургенев и его деятельность. “Дворянское гнездо” // Литературная критика. М., 1967. С. 524.

¹²⁹ Там же. С. 261.

¹³⁰ См.: Григорьев А. Лермонтов и его направление // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. Вып. 7. С. 3–34.

¹³¹ См.: Григорьев А. Несколько слов о законах и терминах органической критики // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. Вып. 2. С. 113–130; подробнее на эту тему см.: Lazari A. “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew. Katowice, 1996. S. 67–78.

воваания на русской почве двух типов – “хищного” и “смирненно-го”. В начале творческого пути поэта преобладал тип “хищный”, позже – определенный перевес получил “смирренный” тип Белкина, что, впрочем, не свидетельствует об изменении личности Пушкина. Эти типы – “стихии”, которые, как уже говорилось, могут существовать самостоятельно (“отделившаяся стихия Алеко” привела поэта к гибели), но не могут быть идентифицированы с личностью автора: “Пушкинская личность не Алеко и вместе с тем не Иван Петрович Белкин ...личность пушкинская – сам Пушкин – заклинатель и властелин многообразных стихий”¹³².

Создание типа Белкина доказывает только зрелость и мудрость поэта, его синтетический подход к русской действительности, для развития которой необходимы оба типа: “Белкин пушкинский есть простой и здравый толк и здравое чувство, кроткое и смиренное, – вопиющий законно против злоупотребления нами нашей широкой способности понимать и чувствовать: стало быть, начало только отрицательное, ибо представьте его самому себе – оно перейдет в застой, мертвящую лень, хамство Фамусова и добродушное взяточничество Юсова”¹³³.

“Отрицательность” заключается в протесте против отделения “хищного” типа от действительности, культуры, русской народности. Тип Белкина благодаря этому отрицательному отношению делает оправданным “стремление к почве” русской интеллигенции, но не является в полной мере доказательством того, что поэт отказался от своих прежних симпатий к “хищному” типу¹³⁴.

Именно синтетическое понимание русской действительности является для Григорьева самым важным достижением Пушкина. Критик почти не обращает внимания на мастерство стихосложения поэта, его интересует прежде всего содержание – форма изначально гениальна, коль скоро ее создал гений.

“Мы в настоящее время зашли уже, может быть, слишком далеко в пренебрежении к форме, хотя, разумеется, были отчасти уполномочены на это предшествовавшей эпохой, которая ставила форму выше всего и которой до сих пор удивительно слышать, что *прозаик* Гоголь – великий поэт, а многие из *стихотворцев* – не поэты”¹³⁵.

¹³² Григорьев А. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 84.

¹³³ Там же. С. 92.

¹³⁴ Там же. С. 96–97.

¹³⁵ Григорьев А. Стихотворения А. Фета // Отечественные записки. 1850. № 2. С. 51.

По мнению Григорьева, о гениальности творца говорит единство формы и содержания в произведении, причем форма подчинена содержанию, а не наоборот. Примером этому могут служить гоголевские лирические отступления в “Мертвых душах”¹³⁶. Пушкин как мастер сюжета является, конечно, и мастером формы, однако наиболее существенно для критика то обстоятельство, что поэт в своих произведениях посредством содержания смог выразить саму сущность русской народности.

«Есть натуры, – пишет Григорьев, – предназначенные на то, чтобы наметить грани процессов, набросать полные и цельные, но одними очерками обозначенные идеалы, и такая-то натура была у Пушкина. Пушкин все наше перечувствовал... от любви к загнанной старине ...до сочувствия реформе... от наших страстных увлечений эгоистически-обаятельными идеалами до смиренного служения Савелия (“Капитанская дочка”), от нашего разгула до нашей жажды самоуглубления»¹³⁷.

Все, что было создано в русской литературе после Пушкина, имело своим началом его творчество. “Зерно всей натуральной школы” – в “Станционном смотрителе” Пушкина; весь “процесс отрицательный”, не исключая и самого Гоголя, берет свое начало непосредственно во “взглядах на жизнь Ивана Петровича Белкина”; “начало всего – в Пушкине”¹³⁸.

Николай Страхов, считая Григорьева крупнейшим российским критиком и “действительным основателем русской критики”¹³⁹, полностью разделял, хотя и своеобразно интерпретировал оценку Григорьевым роли Пушкина в отражении и формировании русской народности. В отличие от А. Григорьева в гораздо большей степени вызывал его симпатию “смиранный / смирный” тип. В его трактовке “хищный” тип был совершенно чужд русской культуре, это был тип, заимствованный у Запада¹⁴⁰. Истинно русским для него был тип Белкина, и только он. По мнению Страхова, самой большой заслугой А. Григорьева было открытие значения этого типа для русской действительности и литературы. И философ не опасался, как Григорьев, что этот тип может перейти в застой и лень, хамство и взяточничество¹⁴¹.

¹³⁶ Там же. С. 51–53.

¹³⁷ Григорьев А. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев А. Искусство и нравственность. С. 87.

¹³⁸ Там же. С. 93.

¹³⁹ См.: Страхов Н. Л.Н. Толстой. “Война и мир”. Т. I–IV // Страхов Н. Критические статьи об И. Тургеневе и Л. Толстом (1862–1885). Киев, 1901. Т. 1. С. 236.

¹⁴⁰ Там же. С. 246.

¹⁴¹ Там же. С. 234.

Согласно такому пониманию Страхов интерпретировал и развитие русской литературы после Пушкина как непрерывную борьбу с “хищным” типом. Он рассматривал в этом ключе творчество Тургенева, представляя между прочим образ Литвинова из повести “Дым” как “тип смиренного и простого человека”, на стороне которого всецело находились симпатии автора¹⁴². В том же духе он разбирал творчество Л. Толстого и утверждал, что “Война и мир” – “есть апофеоз смиренного русского типа”, что в романе писатель показал, как “хищный тип спасовал перед смиренным, как на Бородинском поле простые русские люди победили все, что только можно представить себе самого героического, самого блестящего, страстного, сильного, хищного, т.е. Наполеона I и его армию”¹⁴³. Наконец, в том же духе создавал Н. Страхов и свою философию культуры, в основание которой была положена его работа “Борьба с Западом в нашей литературе”.

“По моему, – писал Н. Страхов Л. Толстому в конце 1875 г., – русский народ резко разделяется на два класса, людей пассивных и деятельных. В пассивных, которых большинство, – хранятся наши лучшие качества, простота, правда, всякая душевная красота. Деятельные – почти без исключения дурны; это или бестолковые молодые люди, как нигилисты, или люди без стыда и совести, жестокие, своенравные, сильные, но отталкивающие. Эти деятельные всё у нас делают, а мы и вся пассивная масса только переносим и отрицаем их глупости”¹⁴⁴.

Воспитанник духовной семинарии, старый холостяк, ведущий аскетический образ жизни, философ так и не смог принять русскости “хищного” типа. Онегины, Печорины, Рудины были ему настолько “классово” и психологически чужды, что он считал их нерусскими типами, ненародными, чуждыми русской почве. Тип “хищный”, будучи носителем западноевропейских идей, принес России зло, которое проявилось в первую очередь в ненависти к русской почве, а потом воплотилось и в нигилизме. Нигилизм был последним и окончательным проявлением бессмысленности западноевропейских идей в России – он разрушал все русское, а уже в 1881 г. убил российского самодержца¹⁴⁵. Борьбе с Западом и с нигилизмом Н. Страхов посвятил всю свою сознательную и “смирную”, по образу Белкина, жизнь.

¹⁴² Там же. С. 130, 248.

¹⁴³ Там же. С. 248–249.

¹⁴⁴ Письмо Страхова Толстому № 25 // Переписка Н. Страхова и Л. Толстого... С. 72.

¹⁴⁵ См. *Страхов Н.* Борьба... Т. 2. С. 36, 54, 57–90.

Достоевский рассматривал проблему народного типа сходным с А. Григорьевым образом. Для писателя “и летописец, и Отрепьев, и Пугачев, и патриарх, и иноки, и Белкин, и Онегин, и Татьяна – все это Русь и русское”¹⁴⁶. Интересно, что если Страхов пишет о Пушкине, обращая внимание прежде всего на форму его произведений и восхищаясь именно ею, и в связи с творчеством Пушкина рассматривает проблему народности, то его интересует в первую очередь “смирный” тип как истинно русский. Достоевский же в свою очередь стремился показать русскость “хищного” типа, но – так же как Григорьев, – форме произведений Пушкина придавал мало значения.

“В Онегине, – пишет Достоевский, – в первый раз русский человек с горечью сознает, или, по крайней мере, начинает чувствовать, что на свете ему нечего делать. Он европеец: что ж принесет он в Европу и нуждается ли еще она в нем? Он русский, что же сделает он для России, да еще понимает ли он ее? Тип Онегина именно должен был образоваться впервые в так называемом высшем обществе нашем, в том обществе, которое наиболее отрешилось от почвы и где внешность цивилизации достигла высшего своего развития... Это дитя эпохи, это вся эпоха, *в первый раз* сознательно на себя взглянувшая. Нечего и говорить, до какой полноты, до какой художественности, до какой обаятельной красоты все это – русское, наше, оригинальное, непохожее ни на что европейское, народное”¹⁴⁷.

“Хищный” тип привнес в Россию дух западничества. Достоевский в этом согласен со Страховым, но, как и Григорьев, осуждая “западный взгляд” на русскую историю и ее настоящее, трактовал западничество как необходимое явление в развитии русской философии и культуры. Как славянофилы, так и западники для него “явление историческое и в высшей степени народное”¹⁴⁸. Без западничества русские не стали бы европейцами, а Достоевскому очень хотелось быть русским европейцем. Это не означает, разумеется, что писатель был западником. Через своеобразное западничество Достоевский прошел, еще находясь в кружке Петрашевского, и возвращаться к нему не хотел. Вместо этого он пытался, с одной стороны, оправдать свое юношеское “отторжение от почвы”, а с другой – доказать величие миссии России в Новой Европе. Чтобы исполнить ее, Россия должна была стать Европой, и Пушкин представлял для автора “Бесов” прекрасное

¹⁴⁶ XIX. С. 15.

¹⁴⁷ Там же. С. 11.

¹⁴⁸ Там же. С. 10.

доказательство как русской европейскости, так и русской самобытности и народности.

“Одна часть (и самая большая) русского народа почти совсем не участвует в том, в чем участвовала другая, и разъединение продолжалось чрезвычайно долго. Пушкин был народный поэт одной части; но эта часть, во-первых, была самая русская, во-вторых, почувствовала, что Пушкин первый сознательно заговорил в ней русским языком, русскими образами, русскими взглядами и воззрениями, почувствовала в Пушкине русский дух”¹⁴⁹.

Но, с другой стороны, “с общечеловеческим элементом, к которому так жадно склонен русский народ, он, мы уверены, наиболее познакомится через Пушкина”¹⁵⁰.

Достоевский, признавая народность, русскость “хищного” типа, в то же время всем своим творчеством высказывался против него, хотя пытался понять его и иногда даже оправдывал. “Герои Достоевского, – пишет Александр Рогальский, – не злые и не добрые люди, а люди смиренные или гордые (вторые обычно отличаются исключительными интеллектуальными способностями)”¹⁵¹. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов – несомненно, гордые, хищные наследники Онегина; а Сонечка Мармеладова, Мышкин, Алеша Карамазов исходят из смирения Белкина и ...Татьяны. Именно Татьяна из “Евгения Онегина” стала для Достоевского идеалом русскости – “тип единственный до сих пор во всей нашей поэзии, перед которым с такою любовью преклонилась душа Пушкина, как перед родным русским созданием”¹⁵².

Еще В.Г. Белинский писал, что величие Пушкина связано с тем, что “он первый выразил в образе Татьяны поэтический образ русской женщины”¹⁵³. Критику необходимо было подчеркнуть, что не только мужчины творят русскую действительность, что отчасти это делают и женщины – упоминаемые в литературе или неверно показанные ею. По мнению Белинского, “в образе Онегина, Ленского и Татьяны Пушкин представил российское общество на одном из этапов его формирования, его развития”, и критик не задумывался, какой из этих образов поэмы более русский, более народный. Вся поэма для него “энциклопедия русской жизни и произведение в высшей степени народное”¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Там же. С. 15.

¹⁵⁰ Там же. С. 16.

¹⁵¹ Rogalski A. Profile i preteksty. Warszawa, 1958. S. 12.

¹⁵² XIX. С. 11.

¹⁵³ Белинский В.Г. Статьи о Пушкине. Статья девятая. “Евгений Онегин” // Белинский В.Г. Соч.: В 3 т. М., 1948. Т. 3. С. 532–534.

¹⁵⁴ Там же. С. 566.

Несколько иначе смотрели на эти вопросы почвенники. Для них, особенно – для Григорьева и Достоевского, – идеалом русскости и свидетельством “возвращения к почве” Пушкина был именно образ Татьяны.

В статье “О правде и искренности в искусстве” (1856) А. Григорьев, отмечая влияние культуры Запада на “Евгения Онегина”, писал, что Пушкин – “русский поэт, народный поэт, поэт в высшей степени нравственный” – создал идеал Татьяны, в котором содержится все русское, связанное с природой и традициями. Для критика это является доказательством того, что Пушкин постепенно отказался от ложных, чуждых идеалов, потому что нашел родные идеалы, “коренные и действительные”¹⁵⁵. Тремя годами позже в статье “Иван Тургенев и его деятельность” (1859), анализируя образ Лизы из “Дворянского гнезда” как тип героини, архетипом которой является пушкинская Татьяна, Григорьев утверждал, что “русский идеал женщины до сих пор, увы! выразился вполне только в Татьяне”. “Княжна Мери Лермонтова – экзотическое растение ... Гоголь не создал ни одного женского идеала... Не удалось это ни Толстому, ни Полонскому, ни Фету, ни Майкову, ни Некрасову... Далека от идеала обломовская Ольга... Идеалом остается положительно только Татьяна пушкинская с ее отражениями”, а их критик видит только в образе Марьи Андревны из “Бедной невесты” А. Островского и в Лизе из “Дворянского гнезда” И. Тургенева¹⁵⁶.

Достоевский подхватил и развил эти взгляды А. Григорьева прежде всего в своей “Речи о Пушкине”. Онегин, хотя и оставался для писателя в дальнейшем русским типом, в то же время оценивался им как “наш отрицательный тип”, появление которого стало результатом отрыва русской интеллигенции “от почвы”, от народа. Большой заслугой Пушкина было изображение этого типа как результата болезни, терзающей Россию после петровских реформ, но еще большая заслуга поэта, согласно Достоевскому, состоит в указании способа, “которым русское общество может быть исцелено”. Таким “противоядием” является *смирное* “возвращение к почве”, к “красоте русской”. Именно Пушкин первый осознал эту “красоту” и дал интеллигенции “художественные типы красоты русской, вышедшей прямо из духа русского”, что подтверждает и тип Татьяны – “женщины совершенно русской, уберегшей себя от наносной лжи”¹⁵⁷. “Не такова

¹⁵⁵ Григорьев А. Взгляд на русскую литературу... // Григорьев А. Эстетика и критика. С. 67.

¹⁵⁶ Григорьев А. И. Тургенев и его деятельность. По поводу романа “Дворянское гнездо” // Григорьев А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 225–226.

¹⁵⁷ XXVI. С. 129–130.

Татьяна: это тип твердый, стоящий твердо на своей почве. Она глубже Онегина и, конечно, умнее его. Она уже одним благородным инстинктом своим предчувствует, где и в чем правда, что и выразилось в финале поэмы. Может быть, Пушкин даже лучше бы сделал, если бы назвал свою поэму именем Татьяны, а не Онегина, ибо бесспорно она главная героиня поэмы. Это положительный тип, а не отрицательный, это тип положительной красоты, это апофеоза русской женщины, и ей предназначил поэт высказать мысль поэмы в знаменитой сцене последней встречи Татьяны с Онегиным. Можно даже сказать, что такой красоты положительный тип русской женщины почти уже и не повторялся в нашей художественной литературе – кроме разве образа Лизы в “Дворянском гнезде” Тургенева”¹⁵⁸.

Это обращение к тургеневской Лизе говорит о том, что Достоевский интерпретировал “Дворянское гнездо” так же, как и А. Григорьев. Лиза олицетворяет “русскую красоту”, как и Татьяна. Лаврецкий любит ее именно за эту русскость; он не любит свою офранцузившуюся жену, друзья которой называли его “le gros taureau de l’Ukraine” (“великим быком Украины”). Лаврецкий “вернулся к почве”, полюбил “русскую красоту”.

Ф.М. Достоевский, однако, не разделял отношения А. Григорьева к творчеству А. Островского. Согласно взглядам критика, Островский должен был сказать “новое слово”, должен был развивать идею народности в образах своих положительных героев. А в начале 1860-х годов Достоевский предлагал следующую интерпретацию пьес Островского: “О, не думайте, господа европейцы, что мы пропустили Островского. Нет; ему не в обличительной литературе место. Мы знаем его место. Мы уже говорили не раз, что веруем в его новое слово и знаем, что он, как художник, угадал то, что нам снилось еще даже в эпоху демонических начал и самоуличений, даже тогда, когда мы читали бессмертные похождения Чичикова”¹⁵⁹.

Позже, после смерти А. Григорьева, Достоевский решительно изменил свое отношение к драматургу. В 1869 г. в письме к Н. Страхову он пишет: “...я убежден, что Добролюбов правее Григорьева в своем взгляде на Островского. Может быть, Островскому и действительно не приходило в ум всей идеи насчет Темного Царства, но Добролюбов *подсказал*, и попал на хорошую почву”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Там же. С. 140.

¹⁵⁹ XVIII. С. 60.

¹⁶⁰ XXIX/1. С. 36.

Ничего удивительного, что Достоевский не поддержал А. Григорьева и в его оценке образа Марии Андреевны из “Бедной невесты”. Зато в своих черновиках он упомянул другую литературную героиню, которую, по его мнению, можно сравнить с пушкинской Татьяной. Это Наташа из “Войны и мира” Л. Толстого¹⁶¹. Здесь можно говорить о влиянии Н. Страхова, для которого именно Л. Толстой был прямым продолжателем пушкинских идеалов.

К проблеме типа и типичного Достоевский неоднократно возвращался в своей публицистике, письмах и заметках. Размышлениям о “хищном” типе он уделил много места в черновиках “Подростка”. По его мнению, “хищный тип не находит понимания”, и потому писатель решил “думать об этом типе”. О типичности своих героев он пишет в письмах к Каткову и А. Майкову. Он говорит и об исторических типах, к которым он причислял А. Герцена и Н. Некрасова¹⁶². Вслед за А. Григорьевым он формулирует даже концепцию возникновения литературных типов: “Если бессознательно описывать один материал, то мы ничего не узнаем, но приходит художник и передает нам *свой взгляд* об этом материале и расскажет нам, как это явление называется, и назовет нам людей, в нем участвующих, и иногда так назовет, что имена эти переходят в тип, и, наконец, когда все поверят этому типу, то название его переходит в имя нарицательное для всех относящихся к этому типу людей. Чем сильнее художник, тем вернее и глубже выскажет он свою мысль, свой взгляд на общественное явление и тем более поможет общественному сознанию”¹⁶³.

Конечно, Пушкин был величайшим художником для Достоевского. А. Григорьев вровень с Пушкиным ставил только Байрона и Мицкевича; Н. Страхов – Льва Толстого. Достоевский же признавал исключительно одного Пушкина, называя его пророком мирового масштаба.

Концепция пророка не была чужда и А. Григорьеву. Скорее всего он воспринял ее от Томаса Карлейля, которого считал наряду с Шеллингом своим наставником в области “органической критики”¹⁶⁴. Т. Карлейль утверждал, что пророки и поэты выполняют в окружающем их мире сходные роли – своей интуицией они проникают в “священную тайну мироздания”. Тайна эта

¹⁶¹ См.: XXVI. С. 496.

¹⁶² XVI. С. 7.

¹⁶³ XIX. С. 181.

¹⁶⁴ Григорьев А. Парадоксы органической критики // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. Вып. 2. С. 164–165.

открывается всем, но никто, кроме предсказателей (поэтов-пророков), ее не замечает. Пророк Карлейля – это человек, посланный на землю, чтобы истина стала более явственной¹⁶⁵.

А. Григорьев в статье “Парадоксы органической критики”, посвященной Ф. Достоевскому, также называет поэта пророком¹⁶⁶. Оба мыслителя продолжают шеллингианскую концепцию Художника. Можно смело утверждать, что Достоевский именно в таком романтическом духе оценивает Пушкина как пророка. В той же степени, в какой А. Григорьев объявляет любого великого художника пророком своего народа, Достоевский приписывает Пушкину значение пророка общечеловеческого – “всечеловеческого”.

Для А. Григорьева “Пушкин был выразителем современного ему мира, представителем современного человечества – но *мира русского, человечества русского*”; так же критик оценивал других великих европейских писателей¹⁶⁷. В 1860-х годах Достоевский подписался бы под этим высказыванием – тогда Шекспир, Сервантес, Шиллер были для него большими авторитетами. А в 80-е годы он противопоставлял Пушкина *Шекспирам, Сервантесам, Шиллерам*¹⁶⁸. Он не лишал их эпитета “гениев”, но говорил о них во множественном числе, чего никогда бы себе не позволил в отношении к Пушкину. Пушкин был один, потому что: “Пушкин как один из всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность. Не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, ...тут и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадник, тут он пророк”¹⁶⁹.

А. Григорьев, защищая народность А.С. Пушкина, защищал право русской культуры на самобытность, на свой “цвет” среди других культур. Именно исходя из этого принципа он отстаивал

¹⁶⁵ Карлейль Т. Герои. Честь для богатырей. Герои и героическое в истории. СПб., 1891.

¹⁶⁶ Григорьев А. Парадоксы органической критики // Григорьев А. Собр. соч.: В 12 т. Вып. 2. С. 163.

¹⁶⁷ Григорьев А. Взгляд на русскую литературу по смерти Пушкина. С. 84.

¹⁶⁸ XXVI. С. 130.

¹⁶⁹ Там же. С. 146–147.

уникальность других культур, например украинской и польской. Всякая национальность была для него неповторимой ценностью. Нет “народов избранных”, народов – выразителей Гегелевского *Weltgeist*. Каждый национальный организм замкнут сам на себя, сам для себя необходим, сам себе позволяет жить по своим собственным законам и не должен служить переходной формой для другого народа. Поэтому Пушкин, хотя и является самой значительной фигурой в истории русской культуры, в европейской культуре ставится А. Григорьевым вровень с Байроном и Мицкевичем. Пушкин и Мицкевич – “вода и огонь, море и горы нового мира... Все жгучее еврейских пророков в певце Валленрода; все широкое, безграничное, и вместе с тем женственно-ласкающее в натуре Пушкина”¹⁷⁰.

Для Достоевского сравнение Пушкина с Мицкевичем было бы святотатством. Писатель решительно отошел от проблем народа-культуры и начал проповедовать идею народа-мессии: “Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите... Ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено... Если наша мысль есть фантазия, то с Пушкиным есть, по крайней мере, на чем этой фантазии основываться”¹⁷¹.

Достоевский, несомненно, сам хотел быть пророком Пушкинского значения, и нашлись деятели, прежде всего националистического толка, которые признали его таким пророком¹⁷².

¹⁷⁰ Григорьев А. Материалы для биографии... С. 217.

¹⁷¹ Там же. С. 147–148.

¹⁷² См.: Lazari A. Fiodor Dostojewski jako współczesny autorytet ideologiczny // Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim. Katowice, 1996.

Вместо заключения

1. Был ли Страхов позитивистом?

Этот вопрос возник по поводу необычной для советских исследований книги Павла Шкуринова “Позитивизм в России XIX века”¹. Советская наука обычно рассматривала проблемы позитивизма в России лишь по отношению к точным наукам, либо – под сильным влиянием публицистики Ленина – отрицала и недооценивала влияние позитивизма на русскую мысль². Это тесно сочеталось с социологическим пониманием позитивизма как прокапиталистической буржуазной идеологии, в связи с чем у mažалось его значение в историческом развитии современной цивилизации. Шкуринов своей работой доказал односторонность такого подхода к проблеме и, используя большой материал, проанализировал формирование и проявления позитивистской, по его мнению, мысли в России XIX в., как в прогрессивном аспекте, так и в консервативном.

Чтобы определить свое отношение к проблемам, поставленным Шкуриновым, необходимо основательное исследование, ибо поднятые им вопросы по большей части еще мало изучены. Поэтому данный раздел будет посвящен только мировоззрению Страхова, который в работе советского исследователя определяется то как “близкий позитивизму” (с. 171, 227), то как последователь “позитивистских доктрин” (с. 202), или как ортодоксальный сторонник Конта (с. 254) и глашатай собственно позитивистской науки (с. 368).

В работе Шкуринова понятие позитивизма, согласно советской традиции, выступает как бы в двух значениях: в широком – “позитивизм означает совокупность доктрин субъективного идеализма новейшего времени”, и в узком – позитивизм выражает систему

¹ Шкуринов П. Позитивизм в России XIX века. М., 1980.

² См.: *Olaszek D. Dymitr Pisariew. Wokół problemów pozytywizmu w Rosji. Łódź, 1997*, а также библиографию в книге Шкуринова.

философских и социологических взглядов своего основателя [Конта], а также воззрения его непосредственных учеников и популяризаторов (с. 9). Я говорю “как бы”, потому что советский исследователь, что совершенно понятно, не мог эти определения (особенно первое) последовательно развить до конца. Определение позитивизма как субъективного идеализма (постановка вопроса с ног на голову) методологически непригодно и вместо того, чтобы разъяснить картину, лишь усложняет ее, так как в принципе позитивизм столь же антиидеалистичен, сколь и антиматериалистичен. Идеализм и материализм трактуются позитивистами как метафизика; позитивизм требует постановки таких вопросов, на которые возможен лишь поддающийся проверке ответ.

Итак, не принимая дефиниций Шкуринова, в дальнейших рассуждениях я стану руководствоваться, с одной стороны, определением Барбары Скарги: позитивизм – это “широкое течение в культуре и философии, которое во второй половине XIX века проникло во многие области жизни и творчества и отразилось не только в философии, но и в литературе, историософии, а также в общественно-политических концепциях. Позитивизм повлиял и на взгляды людей, которые не признавали его и критиковали. Следует, однако, помнить, что течение это никогда не создало единой монолитной системы, постоянно подвергалось метаморфозам, и существовали многочисленные его варианты”³.

С другой стороны, я использую мысль Лешека Колаковского: «Позитивизм – определенная философская позиция по отношению к человеческому знанию; в самой этой позиции не предопределены, говоря точно, вопросы о способе овладения знаниями (в смысле психологическом или историческом). Позитивизм – собрание правил и критериев оценок, относящееся к человеческому познанию; он сообщает о том, какого рода сущности, заключающиеся в наших высказываниях о мире, заслуживают имени знания, а также дает нормы, позволяющие отличить то, что является объектом возможного вопроса, от того, о чем разумно спрашивать невозможно. Итак, позитивизм есть нормативная позиция, регулирующая способ употребления таких терминов, как “знание”, “познание”, “информация”; тем самым позитивистские правила различают определенным образом философские и научные споры, которые стоит вести, от тех, которые не имеют шансов решения и потому не заслуживают внимания»⁴.

³ Skarga B. Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu // Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895. Warszawa, 1980. T. 1. S. 9.

⁴ Kotakowski L. Filozofia pozytywistyczna [od Hume’a do Koła Wiedeńskiego]. Warszawa, 1966. S. 10–11.

Считал ли себя сам Страхов позитивистом?

Конечно, нет. Ведь он был мыслителем, всю свою жизнь посвятившим борьбе за самостоятельность и независимость русской культуры (поэтому его часто называют славянофилом), что нашло убедительное выражение в его большой трехтомной работе “Борьба с Западом в нашей литературе”. Позитивизм он рассматривал как одно из проявлений кризиса западноевропейской мысли, как доказательство обязательного и окончательного падения цивилизации Запада.

“Не коммунисты, не материалисты и позитивисты суть истинные представители современного просвещения; это лишь уродства им порожденные, имеющие силу лишь потому, что они столько же исполнены метафизики, фанатизма, слепой веры, как и самые древние учения. Просвещенный, умственно развитый человек ясно видит противоречие, которое заключается в этих вольнодумствах, видит, что они опираются на некоторой узкой вере. Как он может признать, что все существующее есть вещество? Или, что цель человеческой жизни есть материальное благосостояние? Или, что философия есть одно из заблуждений человечества?”⁵

Означал ли термин “позитивизм” для Страхова то же самое, что ныне для нас? Во вступлении к своим “Философским очеркам” (1895) Страхов писал: “Из философских учений читатель почти ничего не найдет здесь о позитивизме и об эволюционизме (учение Спенсера), имевших огромную силу в последние десятилетия. Всегда представлялись мне эти теории некоторого рода конгломератами, в которых внутреннюю связь частей нельзя выводить из определенных начал, а нужно было угадывать психологически, или же исторически. Перед таким трудом я невольно отступал, причем предполагал, что это – порождения времени, которые вместе с временем и пройдут, так как не содержат в себе долговечных принципов”⁶.

В другом месте Страхов явственно отмежевывается от позитивизма, как от концепции Клода Бернара, так и от так называемого чистого эмпиризма, характерного, по его мнению, главным образом для английской мысли (Милль)⁷. Для русского мыслителя позитивизм, будучи явлением “чисто французским”⁸, ограни-

⁵ *Страхов Н.* Борьба с Западом... Т. 1. С. 241.

⁶ *Страхов Н.* Философские очерки... С. X–XI.

⁷ Там же. С. 148–150, 378–379.

⁸ *Страхов Н.* Борьба с Западом... Т. 3. С. 97.

чивается, собственно, лишь “школой Конта”⁹ и в качестве такового всегда трактуется им недоброжелательно. Шкуринов, по моему, не имеет никаких оснований называть Страхова “ортодоксальным сторонником Конта”.

А что свидетельствует в пользу позиции, рассматривающей мировоззрение Страхова в духе позитивизма? По образованию Страхов был естественником, ценил точные науки, был к тому же одним из немногих методологов науки в русской мысли. Его заслуги в этой области ныне явно недооцениваются, а ведь неслучайно во второй половине XIX в. неоднократно переиздавались его работы: “О методе естественных наук и значении их в общем образовании”, “Об основных понятиях психологии и физиологии”, “Мир как целое. Черты из науки о природе”. Как я уже писал, Страхов много переводил, был прекрасным популяризатором и критиком западноевропейской мысли.

Однако это лишь внешние проявления интереса к западноевропейской философии. Попробуем углубиться в мировоззрение Страхова и извлечь все “за” и “против” определения его как позитивиста.

Лешек Колаковский различает четыре самых важных принципа, которых, по доктрине позитивистов, надлежит придерживаться¹⁰. Это – принцип феноменализма, номинализма, принцип, отрицающий познавательные возможности оценочных суждений и нормативных высказываний, а также вера в единство метода знания.

Феноменализм основан на отсутствии различия между “сущностью” и “явлением”. Он отбрасывает, считая их безосновательными, все бытия, выходящие за пределы опыта, например “материю” и “дух”. Страхов, соглашаясь с позитивистами в том, что “материализм есть самая легкая метафизика”, отбрасывал одновременно эмпиризм как “самую легкую теорию познания”¹¹. Его идеал – априорное познание, субъектом коего является человек с душой и телом. Дуализм Страхова вел к формулировкам типа “жизнь души есть для нас непосредственная действительность”¹², что с принципом феноменализма находилось в явном противоречии.

Дуализм Страхова не согласуется и с принципом номинализма, не допускающего, чтобы какое-либо знание, сформулированное в общих терминах, имело в действительности иные эквива-

⁹ *Страхов Н.* *Философские очерки...* С. 378.

¹⁰ См.: *Kołakowski L.* *Filozofia pozytywistyczna...* S. 11–18.

¹¹ *Страхов Н.* *Философские очерки...* С. VIII–X.

¹² См.: *Страхов Н.* *Об основных понятиях...* С. 74–87.

ленты, нежели единичные конкретные предметы. Страхов весьма часто вводил в свои размышления бытие, которые позитивисты трактовали как метафизические иллюзии. Для него было характерно говорить о “Жизни” как о некоем абсолюте, познание которого эмпирически невозможно¹³. Страховская “живая жизнь”¹⁴, бытие, столь часто встречающееся и в творчестве Аполлона Григорьева и Федора Достоевского, для позитивиста не имеет какого-либо реального обоснования (зато является интересным предвосхищением более поздних “философий жизни”).

По мнению Страхова, наука не охватывает самого важного для нас – жизни. За пределами науки оказывается принципиально важная сторона нашего бытия – наша судьба, то, что человек называет Богом, совестью, счастьем и достоинством. Видение этого в действительности, отражение этого в произведениях великих мыслителей и художников и даже в произведениях заурядных писателей может иметь больший общедоступный смысл, нежели самый лучший курс физики и химии¹⁵.

В понимании знания Страхов не стоял на позициях феноменализма или номинализма, он не придерживался и принципа, отрицающего познавательное значение оценивающих суждений и нормативных высказываний. Это связано с его религиозными взглядами. Например, истина, добро, свобода были для него понятиями, превышающими обыкновенные формы познания, требующими особого рода мышления, и в то же время изначально присущими в нас и составляющими главное содержание нашей духовной жизни¹⁶. Такой подход, не находящий подтверждения в опыте, разумеется, противоречил позитивистской философии. Да и псевдонаучный национализм Страхова, утверждающий ценности “русской почвы”, не имеет никакого обоснования в позитивистской доктрине.

Из фундаментальных идей позитивизма, перечисленных Лешек Колаковским, к Страхову можно отнести лишь веру в принципиальное единство метода знания. Однако у русского мыслителя основа такого единства – не эмпиризм, а априорность, рациональное познание в духе правого гегельянства. Поэтому и здесь трудно говорить о позитивизме¹⁷.

Таким образом, если исходить из определения Лешек Колаковского, Страхов не мог быть позитивистом – слишком много метафизических элементов в его мировоззрении.

¹³ *Страхов Н.* Из истории... С. 99–100.

¹⁴ *Страхов Н.* Борьба... Т. 2. С. 170.

¹⁵ *Страхов Н.* О вечных истинах. СПб., 1887. С. 54–55.

¹⁶ *Страхов Н.* Об основных понятиях... С. 84.

¹⁷ *Страхов Н.* О методе естественных наук... С. V–VI; Переписка... С. 357–358.

Попытаемся теперь проследить идеи в наследии русского мыслителя под углом зрения позиции Барбары Скарги. Для Колаковского позитивизм – это прежде всего сциентистская методологическая позиция, которую он находит даже в средневековой мысли. А Барбара Скарга старается не отождествлять позитивизм со сциентизмом, так как, сознавая изменчивость сциентистской позиции в различные исторические периоды, она резервирует для позитивизма лишь эпоху второй половины XIX в. По ее мнению, сферы эти двух понятий пересекались, поэтому трудно обозначить их четкие границы. Несомненно, взгляды польской исследовательницы ближе историкам польской литературы, которые позитивизмом называют целую литературную эпоху.

Из важнейших черт позитивизма как культурного и философского течения второй половины XIX в. следует назвать следующие: развитие всеобщего образования, популяризация науки и светского взгляда на действительность (с чем связана антиметафизическая тенденция и неприязнь к религии), сциентистская тенденция и, как ее следствие, возвышение гуманитарных наук до уровня естественных, эволюционизм, утилитаризм в этике, утилитаризм в искусстве, генетическая трактовка литературного произведения, а также снижение, а иногда и отрицание значения народа как существенной историософской категории¹⁸.

Из всех упомянутых черт Страхову самыми близкими были: развитие всеобщего образования и популяризация науки, что нашло отражение уже в его первых статьях из цикла “О новостях в естественных науках”, напечатанных в 1857 г. в “Журнале Министерства народного просвещения”, а затем в ряде других собственных работ и в упомянутых переводах западной литературы. Популяризация науки и образования ни в коем случае не вела Страхова к отрицанию метафизики и к светскому мировоззрению. “Метафизика, – по его словам, – есть высшее, или истинное познание, в сравнении с которым обыкновенное познание является совершенно недостаточным, не обнимающим истинно-сущего, действительного бытия”¹⁹. Религиозность же Страхова сильнее всего сказалась в критике теории Дарвина²⁰.

Сциентистской тенденции Страхов уступил лишь в том смысле, что наука была для него большим авторитетом. Однако, ценя естественные науки и занимаясь ими (“О костях запястья млеко-

¹⁸ Кроме процитированных работ см.: *Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J. Słownik terminów literackich.* Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976. S. 333–335.

¹⁹ *Страхов Н.* Философские очерки... С. 389–390.

²⁰ *Страхов Н.* Борьба... Т. 2. С. 250–465.

питающих”, 1857), философию он всегда рассматривал как априорную науку и основу любой методологии²¹. Чужда ему также и идея повышения значения гуманитарных наук до уровня естественных наук – он провозглашал первенство логики и рационализма во всех своих размышлениях²².

С утилитаризмом в этике и искусстве, столь характерным в России для склоняющихся к позитивизму радикалов и народников (например для Чернышевского и Лаврова), Страхов яростно боролся, начиная с 60-х годов (в журналах “Время” и “Эпоха”), критиковал как теорию “разумного эгоизма”, так и любую тенденциозность в литературе²³.

Упомянутая выше защита гегелевского рационализма ни в малейшей степени не мешала Страхову верить в личностного Бога и резко критиковать материализм и эмпиризм. Именно с рационалистических позиций он выступает в полемике 60-х годов против вульгарного материализма, против взглядов Молешотта, Фогта и Бюхнера, а также против антропологического материализма Фейербаха, Чернышевского и Лаврова. Фейербаховскому материализму Страхов противопоставлял свой антропоцентризм. Мир есть целое, утверждал он, однако это целое одухотворено и в этой одухотворенности нет ничего случайного. Все органично связано и создает иерархическую структуру, центром которой является человек: “Человек есть вершина истории, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира”²⁴.

Человека, однако, не удовлетворяет этот факт, и он то и дело пытается порвать нити, связывающие его с органическим единством творения. Он ищет центр в ином месте, в иных мирах, ищет решений в познании нерациональном, в чем-то далеком, а не в самом себе.

Выступая против материализма, Страхов вместе с тем отрицает концепцию спиритистов: “Самые глупые – спиритисты, уже переделали мир по-своему и наслаждаются беседою с жителями планет”²⁵. Для человека наивысшей ценностью и выходом ко всем размышлениям о мире должен быть он сам, и только в себе,

²¹ *Страхов Н.* О методе естественных наук... С. VI.

²² *Страхов Н.* Об основных понятиях... С. VII.

²³ *Страхов Н.* Из истории... С. 14–38, 70, 94, 309–342 и др.

²⁴ *Страхов Н.* Мир как целое... С. VII–XII.

²⁵ Там же. С. IX–XII.

а не вне себя, в иных мирах, он должен искать решения тайны своего бытия.

На первый взгляд, казалось бы, Страхов в своих рассуждениях, пусть в некоторой степени, является учеником Фейербаха, так же как Чернышевский и Лавров. Нет ничего более ошибочного (хотя именно здесь следует искать причину того, что Страхову приписывают левое гегельянство²⁶). Отстаивая идею антропоцентризма, Страхов никогда не отрицал ни существования личного Бога, ни дуализма души и тела. Человек был для него центром органического мира, ибо сотворен по образу и подобию Бога, и в этом его совершенство. Естественные науки, доказывая превосходство человека над другими организмами, только подтверждают эту истину. Материализм никогда не будет в состоянии уразуметь понятие Бога, ибо стремится к тому, чтобы все представить себе, вообразить, а ведь Бог как абсолют недоступен человеческому воображению. Понятием Бога можно овладеть только через мышление, и потому разум играет самую существенную роль в человеческом познании. В конце жизни, подтверждая свои более ранние суждения, философ скажет, что материализм для него – “самая легкая метафизика”, а эмпиризм – “самая легкая теория познания” и что “материя и опыт не позволят понять природу и наше познание”²⁷.

Насчет национализма Страхова я уже упоминал. До конца жизни он защищал категорию народности как основу всех исторических и эстетических размышлений; своим авторитетом он поддерживал панславистско-русофильские концепции Николая Данилевского и “боролся с Западом” в русской литературе.

Осталось решить только проблему возможной генетической трактовки Страховым литературного произведения. Следует признать, что как раз здесь русский мыслитель ближе всего к позитивизму. Эта близость возникала, однако, из близости между теорией факторов, составляющих генетизм Тэна (раса, среда и время), и гегелевским историзмом²⁸. Страхов сам видел эту близость, и хотя основные принципы эстетики Тэна критиковал, генетический подход в рассмотрении литературы не был ему чужд²⁹. Естественно, на него сильнее влиял Гегель, нежели Тэн, что, однако, не меняет факта: в методологических концепциях литературы и ее истории он во многих моментах соглашался с “духом эпохи”.

²⁶ См. сноску в предыдущем разделе.

²⁷ *Страхов Н.* Философские очерки... С. 37–44.

²⁸ Ср.: *Mitosek Z.* Teorie badań literackich. Warszawa, 1983. S. 80–81.

²⁹ *Страхов Н.* Борьба... Т. 3. С. 104–108.

Страхов рассматривал литературное произведение прежде всего как общественное явление, обуславливал возникновение того или иного произведения теми же факторами, что и Тэн, только “раса” была у него “народностью”, а “среда” – “почвой”. Да и его концепцию литературных и общественных типов можно было бы сравнить с эстетикой Тэна.

Итак, мои размышления дают негативный ответ на поставленный в заголовке вопрос. Страхова нельзя назвать позитивистом. В конце концов, и с многими оговорками, можно говорить лишь о некоторых элементах позитивизма, повлиявших на его мировоззрение. Ошибку Павла Шкуринова я объясняю, с одной стороны, скромными достижениями советской науки в исследованиях позитивизма, а с другой, весьма слабым знанием наследия Страхова.

“Россия не воспользовалась его мыслями и не взяла его мыслей. Для России он есть молчание. Между тем он есть первоклассный мыслитель, и в жизни и во всех человеческих отношениях”³⁰, – писал о Страхове Розанов. Причину этого Розанов видел в “попорченном образовании” россиян, в плохом обучении в школах и университетах, в отсутствии собственных, не заимствованных идеалов, в поисках авторитетов за пределами России, или “в кабаке Некрасова–Щедрина и “Современника” (т.е. среди “нигилистов”), а не у мудрецов типа Серафима Саровского или Страхова (кстати, Розанов сравнивает Страхова с Сократом³¹). Другая причина – Страхов был “вечным педагогом”. “Ах, этот старик вечно учит!.. И молодежь пробежала мимо него”³².

“С ужасом вижу, что русские умы движутся и управляются громкими словами, сладкими чувствами, всякими соблазнами красивых и восторженных чувств и форм, но что серьезно мыслить они не способны [...] Нет, не созреть нам в смысле истинных граждан! Идеал наш чересчур высок, и мы будем только плакать о его недостижимости и улаживать себя терпением и всякими нежными мечтами и чувствами”³³, – писал Страхов Розанову в 1891 г.

В другом месте Страхов утверждал, что он, как правило, пишет “холодно и сухо”³⁴. Он был преимущественно ученым, популяризатором знания, даже и тогда, когда писал публицистику. В публицистике он был слишком научен (“холодный и сухой”),

³⁰ Розанов В. Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. 211.

³¹ Там же. С. 211–212, 222; по мнению Розанова, труд Страхова “Мир как целое” следует внести в программу VIII класса русской гимназии.

³² Розанов В. Литературные изгнанники... М., 2000. С. 161.

³³ Там же. С. 225–228.

³⁴ Там же. С. 247.

чтобы привлечь внимание широких масс читателей. В науке же он не был “открывателем”, а лишь “систематизатором” и методологом. Он не создал никакой философской системы (в России, собственно, никто не создал системы), а лишь переводил, объяснял и критиковал системы западных философов. Идеальным местом работы для него была бы, пожалуй, университетская кафедра, где он мог бы читать историю человеческой мысли – никто, однако, ее не предложил, да и сам он, пожалуй, не стремился ее получить. Насколько Страхов-ученый останется лишь крошечной частью истории русской науки (кто из ученых-естественников станет сегодня читать его труды?), настолько Страхов – интеллектуальный собеседник Достоевского, Толстого, Соловьева и Розанова будет всегда фигурой недюжинной, постоянно интригующей исследователей и интерпретаторов истории идей в России

2. Единомышленники

Отразилось ли мировоззрение, определяемое как почвенничество, только в наследии Григорьева, Страхова и Ф.М. Достоевского? Конечно же, нет. Эти мыслители выступали с идеями почвенничества наиболее последовательно и ярко, особенно в таких формах высказывания (критические и публицистические статьи, эссе и философские работы, дневники и воспоминания), которые не способствуют интерпретации в духе так называемой полифонии³⁵. Поэтому основное внимание я уделил их работам, хотя упоминал также о разных опосредованных проявлениях почвенничества в деятельности Михаила Достоевского и Александра Милюкова, Якова Полонского и Николая Данилевского. Неоднократно упоминался и Аполлон Майков (1821–1897) – многолетний друг Григорьева, Страхова и братьев Достоевских, один из самых интересных корреспондентов автора “Преступления и наказания”. Именно Майков оказался во главе творцов, которые лишь опосредованно выразили идеи почвенничества.

Идейное становление Майкова во многом имеет общие черты со становлением Ф.М. Достоевского. Как и автор “Бесов”, Майков прошел через кружки Белинского и Петрашевского, чтобы позднее сделаться апологетом “Москвы – Третьего Рима”. Его участие в деле петрашевцев было столь ничтожным, что он

³⁵ О критике Бахтинской концепции “полифонии” см.: *Дружаков Е.* Сегментация времени в романе “Преступление и наказание” // *Dostoevsky Studies*. 1985, № 6. С. 67–69.

не понес никакого наказания; в 1852 г. его даже назначили цензором в Комитете зарубежной цензуры, цензорские функции он исполнял свыше сорока лет.

В 50-е годы поэт подружился с Аполлоном Григорьевым. «В одну из самых трудных для меня эпох, – писал Майков, – в Крымскую войну 1853–1855 годов, я бросился из Петербурга в Москву... Я попал в молодую редакцию “Москвитянина” [...] У них я нашел не только оправдание и сочувствие, но увидел в них моих единомышленников...»³⁶ Уже после смерти Григорьева Майков (в письмах к жене) оценил “последнего романтика” как самого выдающегося после Белинского русского критика и констатировал: “Теперь уже в литературе петербургской у меня нет друзей, то есть душевно меня понимавших. Аполлон Григорьев все собирался разобрать мои стихи – да так и не успел; теперь уж никто не в состоянии написать мой литературный портрет”³⁷.

Майков печатал свои произведения в самых разных периодических изданиях, поэтому их появление на страницах журналов “Москвитянин”, “Светоч”, “Время”, “Эпоха”, “Заря” и “Гражданин” еще не свидетельствует о “почвенничестве” поэта, тем более что в его литературном наследии немного найдется стихов явно программных. Неслучайно Майкова причисляют к представителям так называемого чистого искусства.

Поначалу в своей “антологической” поэзии Майков был далек от почвеннического русофильства. Некоторые элементы этого мировоззрения появляются лишь в цикле “Год 1854” и в ряде стихотворений 60-х годов (“Картинка. После манифеста 1861 г.”, “Бабушка и внучек”, “М.Н. Каткову” и др.). Особенно сильно почвенничество поэта сказалось в 70–80-е годы, когда все чаще и чаще появлялись его стихи об истории России. Тогда он создал великолепный перевод “Слова о полку Игореве” (1870) на современный русский язык, но были написаны и крайне консервативные верноподданнические “вирши” (“У гроба Грозного”, “Кантата” и “Княжна. Трагедия в октавах”, 1878). В этот же период Майков однозначно выражал свое мировоззрение в поэтической форме:

“Что может миру дать Восток?
Гольш, – а о насущном хлебе
С презреньем умствует пророк,
Душой витающий на небе!..” –
Так гордый римлянин судил
И – пал под рубищем мессии...
Не то же ль искони твердил

³⁶ Исторический вестник. 1888. № 6. С. 694–695.

³⁷ Литературное наследство. 1973. Т. 86. С. 397–398.

И гордый Запад о России?
Она же верует, что несть
Спасенья в пурпуре и злате,
А в тех немногих, в коих есть
Еще остаток благодати...

(Из стихотворения "М.Н. Каткову",
июль 1887)

Поэзия Майкова дает не такой большой материал, чтобы определить его как почвенника, необходимо обратиться к его корреспонденции, прежде всего к его письмам 60–70-х годов к Ф.М. Достоевскому. В этих письмах русофильство и антизападничество Майкова выступают на первый план. Информировав Достоевского о рождении сына у наследника трона (будущего Николая II), поэт пророчествует, что в нарождающемся поколении "русская народность будет непосредственным чувством всего общества! Да, оно вылечится от пленения мысли своей!... И на вещи, то иначе невозможно, немислимо, будет смотреть не иначе как с русской точки!"³⁸.

Истина, по Майкову, исключительно на стороне России. Европа пытается с помощью разума перестроить жизнь народов, провозглашает космополитизм, вырабатывает "тысячу путей и средств", дабы лишить всех парий национальности, забывая, что жизнь не может развиваться по теории, что жизнь сама является зодчим. Спасти мир может только Россия. Ее существование необходимо всему миру, и на нее вся надежда. Понять это, однако, в состоянии лишь те, "кто одарен чутьем жизни", т.е. художники (ведь талант – это инстинкт, чутье правды жизни), пророки, и к ним Майков причисляет себя и Достоевского: "да ведь мы с Вами *Vates, пророки*"³⁹.

Утверждая веру в Россию, ее силу и предназначение, Майков признает всю ее историю вместе с реформами Петра I и вместе с тем в западничестве усматривает основы ненавистного ему нигилизма. Он противится разделению русского общества на классы. Классовость, т.е. взаимная ненависть, для него – атрибут Запада и Польши. Россия – колыбель любви, где никакие разделения не должны иметь места. Антипольские настроения в письмах Майкова весьма выразительны: "Нет примирения между русским самодержавием, наделяющим холопов куском земли, и польско-европейским шляхетством, величающим себя польской народностью!"⁴⁰.

³⁸ Достоевский Ф. Статьи и материалы: Сб. второй. С. 352.

³⁹ См.: там же. С. 338, 340, 348–349; Ашимбаева Н. А. Майков. Письма к Ф. Достоевскому // Памятники культуры. Новые открытия, 1982. Л., 1984. С. 64, 86.

⁴⁰ Там же. С. 338–339, 344–347; Ашимбаева Н. С. 74–75.

Такие суждения свидетельствуют о полном согласии в мировоззрениях Майкова, Страхова и Достоевского. Григорьев, как я стремился показать, был более снисходителен к “польской проблеме”. С другими мыслями Майкова он наверняка тоже согласился бы.

С почвенничеством был тесно связан и Дмитрий Аверкиев (1836–1905) – естественник, критик, поэт и переводчик. Во время учебы в Петербургском университете он познакомился со Страховым, а несколько позже стал самым верным учеником Григорьева⁴¹. Аверкиев печатался во многих периодических изданиях, в том числе в еженедельнике “Якорь”, был одним из самых плодотворных сотрудников журналов “Эпоха”, “Заря” и “Русский вестник”. Как литературный критик он всегда высказывался в духе Григорьевского “органического мировоззрения”. “Как легко и удобно объясняется жизнь по мерке известной теории, – писал он после смерти своего учителя, – и как трудно изучать ее, открывая ее собственные сокровенные законы! Легко объяснить историю человечества простыми случайностями, механическим сцеплением обстоятельств, особенно глупостью и неразвитостью предков; но не легко разгадать законы ее развития, – то, как постепенно развивались они”⁴².

Жизнь, по Аверкиеву, творит сама и не нуждается ни в каких теориях. Художник должен это понимать и с любовью изучать законы жизни – “не учить, а учиться”⁴³ у нее. Аверкиев целиком разделял Григорьевскую концепцию развития русской литературы и интерпретацию творчества Пушкина, Лермонтова, Гоголя и Островского в духе “развития идеи народности”. Он выступал против Добролюва и против трактовки мира в пьесах Островского как “темного царства”, утверждая прежде всего “русскость” драматурга⁴⁴.

В 60-е годы Аверкиев, согласно своим убеждениям, начал изучение истории России по летописям и другим памятникам древней письменности. В результате он написал несколько исторических драм (пьеса в стихах “Мамаево побоище” – “Эпоха”. 1864. № 10; “Комедия о российском дворянине Фроле Скобееве и стольничьей, Нардын-Нащокина, дочери Аннушке” – “Заря”. 1869. № 3; “Каширская старина” – “Русский вестник”. 1872. № 1 и много др.). И хотя художественная ценность этих произведений

⁴¹ См.: *Боборыкин П.* Воспоминания. М., 1965. Т. 1. С. 394.

⁴² *Аверкиев Д.* Аполлон Александрович Григорьев // *Эпоха*. 1864. № 8. С. 2.

⁴³ Там же.

⁴⁴ См.: *Один из почитателей Островского.* Значение Островского в нашей литературе // *Эпоха*. 1864. № 7. С. 1–2.

невелика, они принесли автору финансовую независимость и довольно широкую известность. В драмах, а также в прозе и критических статьях Аверкиев воспевал историю России, идеализировал старорусские традиции и обычаи, поэтому нет ничего странного, что в историю литературы он вошел как один из апологетов мракобесия⁴⁵.

Интересная деталь: Аверкиев столь уверовал в свой талант и популярность в обществе, что после смерти Достоевского целых два года (1885–1886) выпускал собственный “Дневник писателя”, в котором, между прочим, пытался утверждать идею “возвращения к почве”, именуя себя учеником автора “Преступления и наказания”. Все, однако, закончилось неудачно – не нашлось читателей. “Изюминка” в “Дневнике” за 1885 г. – “Разговор русского с поляком”, где антипольские и антикатолические инвективы Аверкиева попрали все приличия⁴⁶.

Некоторые проявления почвенничества можно отыскать и у других русских литераторов. Однако это либо писатели очень низкого уровня (К. Бабилов, Ф. Берг, Н. Бунаков), либо писатели, в жизни которых почвенничество оказалось лишь эпизодом (М. Владиславлев, В. Крестовский, А. Разин, О. Миллер)⁴⁷. Это мировоззрение, в основе которого много элементов консервативного романтизма, не нашло во второй половине XIX в. большой популярности.

Трудно говорить и о возвращении к почвенничеству в более поздние периоды. Русский национализм перелома веков имел мало общего с почвенничеством. О Григорьеве и Страхове быстро забыли. “Последний романтик” остался в памяти потомков в основном благодаря цыганам, распевавшим “Цыганскую венгерку” (“Две гитары за стеной...”) и другие романсы, а Страхов – своей корреспонденцией с Достоевским и Толстым.

Только творчество Достоевского, но вовсе не его почвенничество, продолжает стимулировать русскую и мировую мысль к новым размышлениям, мировоззренческим позициям и заключениям. В произведениях писателя с течением времени все реже замечается его мировоззрение. Его произведения читаются как глубочайший источник “проклятых проблем”, терзающих современного человека. И здесь приходится иметь дело с очередным русским

⁴⁵ Ср.: Венгеров С. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889. Т. 1. С. 66–75; Аникст А. Теория драмы в России от Пушкина до Чехова. М., 1972. С. 410–429.

⁴⁶ См.: Аверкиев Д. Дневник писателя за 1885 год. СПб., 1887. С. 134–136.

⁴⁷ О сотрудничестве тех или иных литераторов с Достоевским см., кроме других, цитированные книги В. Нечаевой.

“парадоксом”. Произведения, консервативные в данной эпохе, в определенных условиях функционируют как начало новой, часто богоборческой идеи. Так случилось с “Философическим письмом” Чаадаева, то же происходило и происходит с романами Достоевского. Достаточно вспомнить об увлечении французских экзистенциалистов, Льва Шестова, Николая Бердяева, Зигмунда Фрейда, Стефана и Арнольда Цвейгов, Томаса Манна, Чеслава Милоша и многих, многих других выдающихся мыслителей и художников идеями “Записок из подполья”, “Преступления и наказания”, “Бесов”, “Идиота” и “Братьев Карамазовых”. Таким образом следует признать: Достоевский не ограничен почвенничеством, со временем его творчество благодаря “проклятым проблемам” перестало выражать определенное индивидуальное или коллективистское мировоззрение, творчество его словно не существует в определенной истории, а сделалось источником проблем современной антропологии и широко понимаемого гуманизма.

В этой книге, однако, меня интересовала только история.

3. Выводы

Поместив почвенничество среди русских славянофильствующих мировоззрений, я тем самым, вслед за Анджеем Валицким, признал его консервативный характер. Как по содержанию, так и функционально почвенничество помещается в “кругу консервативной утопии”⁴⁸.

В заключение я попытаюсь по пунктам отметить те черты почвенничества, которые отличают его от других консервативных мировоззрений XIX в. Наряду с чертами, типичными для консерватизма и славянофильства (в широком значении слова), здесь отмечаются и выделяются отличительные признаки почвенничества.

1. Признание **народности** главной аксиологической категорией.
2. **Историософию** почвенников можно определить в следующих тезисах:

трактовка истории как выражения Божественного провидения, проявляющегося в истории народов;

признание “жизни” как особой позитивной созидательной силы в истории;

отрицание всех теорий развития как противоречащих “жизни”;

убежденность в особой роли и миссии славян, прежде всего русского народа, в сотворении Царства Божия на земле;

⁴⁸ См.: Walicki A. W kręgu... S. 428–450.

признание реформ Петра I и Александра II как органических проявлений русской *народности*;

противопоставление России Западу как совершенно иного, наиболее ценного типа культуры;

игнорирование и непризнание классового разделения в России.

3. С историософией почвенников тесно связана их **религиозная позиция**, проявляющаяся:

в признании русского православия единственной религией, согласной с учением Христа;

в отрицании ценности иных верований (прежде всего католицизма, протестантства и иудаизма);

в утверждении идеи “Москва – Третий Рим”.

4. Как я уже подчеркивал, эстетика и этика почвенников тесно связаны, образуя своеобразную **философию ценностей**, для которой характерны следующие черты:

возвышение искусства над другими проявлениями человеческой деятельности;

приписывание художнику (пророку) особой познавательной роли;

отождествление красоты с добром и истиной;

признание эстетики и этики национальными категориями;

нетерпимость по отношению к другим взглядам, вероисповеданиям, культурам (похвальное исключение – А. Григорьев).

От славянофильства 40-х годов почвенничество отличалось прежде всего:

1) отношением к “народности” (у славянофилов выразителем русской народности было прежде всего крестьянство, у почвенников – также и среднее сословие);

2) признанием реформ Петра I (вопреки убеждению, что якобы именно он привел к расколу русского общества);

3) абсолютизацией “жизни” (славянофилы обычно противопоставляли “теории” веру);

4) возвеличиванием искусства и роли художника в познании и человеческой деятельности;

5) большей политизацией панславистского элемента.

“Молодая редакция” журнала “Москвитянин” по сравнению с почвенничеством имела значительно менее концептуализированную программу, что способствовало демократическим настроениям у ее сотрудников, а также большей терпимости во взглядах. Мессианизм не был еще существенной чертой этого мировоззрения. Категория *народности* требовалась только в обсуждении проблем культуры, а не политики.

В свою очередь в панславизме 70–80-х годов политический аспект выдвинулся на первый план. Проблемы культуры все

сильнее подчинялись политике. Согласно духу эпохи это мировоззрение выдвинуло ряд практических задач и отбросило большую часть черт романтических, которые еще наблюдались в почвенничестве.

Таким образом, почвенничество занимает в русской истории консервативных идей место между “молодой редакцией” “Москвитянина” и националистическим панславизмом второй половины XIX в. Это мировоззрение “вписано” в эпоху, в которой оно возникло. Называть почвенниками или славянофилами Александра Блока или Александра Солженицына и других писателей и мыслителей XX века⁴⁹ можно лишь символически. Несомненно, творчество Григорьева и Достоевского повлияло на мировоззрение Блока⁵⁰, однако это еще не дает оснований называть его “почвенником”, ибо несравненно большее влияние на поэта оказал хотя бы Владимир Соловьев и русское религиозное “возрождение” начала XX в. Мысль не стоит на месте, и человек другой эпохи не в состоянии воспринимать мир в категориях, идентичных восприятию его предков.

В 60-х годах XIX в., когда возникло почвенничество, национализм с ним не отождествлялся. Оно было одним из поздних романтических русофильских течений. Более экспансивным и влиятельным был национализм Михаила Каткова, Ивана Аксакова и Николая Данилевского. Призывы Достоевского к интеллигенции – “вернитесь к почве”, т.е. к русской народности – воспринимались скорее как очередное проявление “славянофильства”, нежели как самостоятельная мысль. К тому же хватит пальцев на одной руке, чтобы сосчитать всех почвенников XIX в. Нельзя же путать почвенников с панславистами (хотя в мировоззрении самого Достоевского панславистских элементов хватает), а тем более с “черной сотней” рубежа веков.

Иначе дело обстоит сегодня. Чересчур широко понимает, например, почвенничество Михаил Назаров. В его статье “Западники и почвенники, или Рассечение двуглавого орла” читаем: «Термины “славянофилы” и “почвенники” не идентичны, и оба этимологически неточно отражают смысл, который мы вкладываем сегодня в эту традицию: сочетание русского национального и христианского элементов как основополагающих; но за неиме-

⁴⁹ См.: Dowler W. Dostoevsky... S. 177–181; Он же. Echoes “Pochvennichestvo” in Solzhenitsyn’s “August 1914” // Slavic Review. 1975. N XXXIV/1. S. 109–122.

⁵⁰ См.: Lazari A. Aleksander Błok o Apollonie Grigorjewie // Acta Universitatis Lodzianensis. 1977. Z. 16. S. 47–51; Poźniak T. Dostojewski w kręgu symbolistów rosyjskich. Wrocław, 1969.

нием более точного определения будем использовать и то и другое в данном одинаковом значении»⁵¹.

До сей поры почвенников чаще называли славянофилами, чем наоборот. Назаров, отождествляя эти два направления в русской мысли, “помещая” их в современности, стремится объединить русский национализм в единое мировоззрение, хотя и наблюдает у современных “почвенников” следующие “фракции”: 1 – сторонники государства и закона, опирающиеся на христианскую традицию (А. Солженицын⁵² и его ученики); 2 – национальный большевизм (журнал “Молодая гвардия” и общество “Память”); 3 – “эстетско-ностальгические утописты разной ориентации”. “Фракции” эти никоим образом не укладываются в одно мировоззрение и объединение их под общим названием “почвенничество” – оскорбление Достоевского, Григорьева и Страхова. Весьма сомнительно, чтобы Достоевский предоставил страницы своего журнала “Время” черным мундирам современных российских шовинистов⁵³.

Поэтому столь существенны для каждого историка исследования, реконструирующие и различающие разные типы мировоззрений в данную историческую эпоху. Осознание разнородности, как правило, способствует выработке толерантности и препятствует тенденциозному наклеиванию этикеток, оценивающих явления с точки зрения модной в данный момент теории или идеологии.

⁵¹ Назаров М. Западники и почвенники, или Рассечение двуглавого орла // Наш современник. 1990. № 9. С. 133–142.

⁵² О “почвенничестве” Солженицына см.: Lazari A. Aleksander Sołżenicyn // Idee w Rosji... Т. 2. S. 318–324.

⁵³ На эту тему также см.: Lazari A. Fiodor Dostojewski jako współczesny autorytet ideologiczny // Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem... S. 81–91; Bratkiewicz J. Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji. Warszawa, 1991; Ero же: Rosyjscy nacjonalisci w latach 1992–1996. Od detradycjonalizacji do retradycjonalizacji. Warszawa, 1998; Mac Daniel T. The Agony of the Russian Idea. Princeton New Jersey, 1996.

Почвенничество сегодня*

В историческом плане почвенничество – это мировоззрение мыслителей и писателей, объединенных вокруг журналов “Время” (1861–1863) и “Эпоха” (1864–1865), издаваемых в Петербурге братьями Михаилом и Федором Достоевскими. Кроме редакторов журналов, в состав группы входили: философствующий критик Аполлон Григорьев, философ и публицист Николай Страхов, писатели Дмитрий Аверкиев и Всеволод Крестовский, публицист Алексей Разин и др. Программой целью почвенников было установление своеобразного примирения во враждующем обществе. С одной стороны, примирение должно было наступить между отдельными группами интеллигенции, с другой – между интеллигенцией и простым народом, что проявилось в призыве, адресованном интеллигенции, – “вернуться к почве”, т.е. к традиционному русскому мировоззрению, носителем которого оставался якобы простой народ и средние общественные слои – мещанство и купечество. Почвенники разделяли взгляды своих идейных учителей – славянофилов 30–40 годов – о том, что Россию к мировоззренческому расколу привел Петр I, обучая и воспитывая дворянскую молодежь по западному образцу. В результате произошел “отрыв от почвы” той части общества, которая дала начало русской интеллигенции как общественному слою. Раскрепощение крестьян (1861) закончило, по мнению почвенников, петровскую эпоху, эпоху раскола. Интеллигенция должна осознать свою “оторванность” и вернуться “к почве”, чтобы слиться с народом. Она призвана нести ему просвещение, чтобы не пришлось отказываться от достижений западной цивилизации. Идея же примирения среди самой интеллигенции заключалась в восстановлении

* Варианты этого приложения печатались как: Достоевский в идеологической борьбе наших дней // *Континент*. 1997. № 90. С. 354–361; Достоевский как идеологический авторитет в политической борьбе наших дней (о категории “все-человечности”) // *Dostoevsky Studies. New Series*. 1998. Vol. II, N 1. С. 104–113.

единого мировоззрения, которое объединит западников и славянофилов.

Почвенничество как противостоящая западничеству идея жива и сегодня. Игорь Шафаревич, играющий, по-моему, в современной русской действительности такую же роль, какую во второй половине XIX в. сыграл Николай Данилевский, уже в 1978 г. в интервью корреспонденту газеты “Франкфуртер Альгемайне” разделил русских диссидентов на западников и почвенников, причисляя себя, конечно, к последним. Западники, по Шафаревичу, исходят из того, что все общества развиваются примерно по одним и тем же закономерностям, и поэтому единственный здоровый путь России – развитие по западному образцу. Почвенники же, напротив, считают, что каждый народ индивидуален и эта индивидуальность определяет его жизненный путь. Поэтому развитие России должно органически связываться с ее собственной историей, всемерно преодолевая разрыв в исторической традиции. Для большинства представителей этого течения, как замечает Шафаревич, основополагающее значение имеют взгляды Достоевского. Споры нет – всякий современный почвенник, пробуя сформулировать историософскую концепцию, обязательно сошлется на Достоевского¹.

Достоевский, стараясь определить сущность почвенничества, писал: “...все дело в понимании слова *народность* [...] нравственно надо соединиться с народом вполне и как можно крепче [...] нравственно стать с ним как одна единица [...] Мы вносим новую мысль о полнейшей народной нравственной самостоятельности, мы отстаиваем Русь, наш корень, наши начала [...] спасенье в почве и народе...”².

В «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861 год» Достоевский писал: “Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности”³.

Двадцать лет спустя в известной “Речи о Пушкине” Достоевский разъяснял свою идею: “Ибо что такое сила духа русской

¹ Шафаревич И. Путь из-под глыб. М., 1991. С. 267–268.

² XX. С. 209–210.

³ XXVIII. С. 37.

народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?” “Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите”. “...Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей...”. “...Ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено...”⁴.

Нет никакого смысла сегодня обвинять Достоевского в национализме, как и нет никакого смысла обвинять в национализме Мицкевича или, скажем, Киплинга. Всему своя эпоха. Достоевский в своем мировоззрении поздний романтик. Категория народности-национальности – основа романтической историософии. Романтизм принес также идею “избранности” – народа-выразителя Разума Истории или же народа-мессии. Для Гегеля последним выразителем Разума был немецкий народ; поляки объявили Польшу Христом народов. Почему бы русским и Достоевскому не мечтать о избранности, всечеловечности? Такое мышление “вписывалось” в эпоху романтизма, когда, перефразируя слова Мицкевича, *чутье и вера больше говорили, чем мудреца стеклышко и глаз*. И поэтому удивляться – “Откуда такие ошибки у гениального человека?”, как это делает Б. Парамонов⁵, – не имеет смысла. Каждый “ошибается” согласно своему времени.

Меняется действительность – меняются и категории, объясняющие наше место в ней. Для польских романтиков Польша была “Христом народов”. И это понятно: в XIX в., среди сплошной русификации и германизации, поляки осознавали себя как (употребляю здесь русскую категорию) “*многострадальный народ*”. Но романтизм кончился, пришел позитивизм и очередные “измы”, и, несмотря на сильный элемент идеализации, всегда присутствующий в польском мышлении, поляки больше к категории коллективного “Христа” не возвращались (а были ведь события в истории Польши, которые не трудно обратить в миф).

Однако русская мысль в историософском мышлении из романтизма до сих пор не вышла, она “ошибается” не по своему времени...Русская мысль не перестает искать ценность более “широкую”, чем достойное человеческое **Я**. Казалось бы, провал

⁴ XXVI. С. 147–148.

⁵ В статье “Потомки Достоевского” // Звезда. 1997. № 12.

коммунизма дал возможность русскому самосознанию сосредоточить внимание на освобождении личности от произвола коллектива – от **Мы**, облеченного в идеологемы общины, класса, государства, религии, народа. Казалось бы, русская мысль будет стремиться теперь в первую очередь создавать основы правового государства, в котором **Я**, независимо от происхождения, вероисповедания и мировоззрения, будет свободным в рамках закона, а законы будут создаваться во имя человека, а не во имя класса, народа или другого коллектива. К сожалению, в широком масштабе такое не происходит, и русская мысль все еще борется за избранное **Мы**, а имя Достоевского остается аргументом в этой борьбе.

Сегодняшних “патриотов” привлекают в наследии Достоевского те же “вечно живые” русские (потом ставшие и советскими) идеологемы *народа, народности и всечеловечности*. Дальше у них все расставляется по своим местам: *православие* на место *идейности*, *самодержавие* на место *партийности*, *соборность* на место *социализма*, *народ – богоносец* заменил *советский народ*; а *Запад, Европа, Польша, Америка, жидаы, рационализм, право и капитал* остались символами сил, враждебных русскому самосознанию. Изменилась семантика, методология вражды осталась прежняя.

“Кто соблюл и сохранил нашу народность в течение стольких веков, после стольких переворотов, среди стольких врагов, посягающих на нее?”, – спрашивает митрополит петербургский Иоанн. И отвечает: “Святая вера Православная. Она очистила, осветила и укрепила в нас любовь к Отечеству, сообщив ей высшее значение в любви к вере и Церкви [...] Россия есть государство народа русского, которому Господь вверил жертвенное, исповедническое служение народа-богоносца, народа – хранителя и защитника святынь веры”. “Вы же род избранный, – говорит далее митрополит Иоанн, – Россия имеет громадный опыт мирного сосуществования многих народов. В основе этого опыта – уникальное качество русской души, ее всечеловечность, о которой хорошо сказал еще Достоевский”⁶.

Всецеловечность, провозглашенная Достоевским, опять в обиходе. Еще в советское время мысль о всечеловечности как о сущности русского национального самосознания со ссылками на Достоевского (и... Ленина) развивали В. Кожин⁷ и Е. Тро-

⁶ Будь верен до смерти. Православие и современность // Собесед. правосл. христиан. 1993. № 1. http://gosudarstvo.voskres.ru/ioann/tr1_2.htm

⁷ Кожин В. “И назовет меня всяк сущий в ней язык...” // Наш современник. 1981. № 11.

ицкий⁸. Сегодня к ним присоединились (уже без сносок на Ленина) многие другие литераторы, профессора и идеологи. Правда, некоторые, ссылаясь на Достоевского, путают понятия всечеловечности и общечеловечности, которые писатель различал (общечеловек – это западный “никто”, муравей из муравейника; русский – это всечеловек, по образу Всечеловека Христа). Доктор педагогических наук, профессор Е. Белозерцев во имя “национальной школы” призывает словами Достоевского (из “Дневника писателя” за январь-август 1877): “Стать русскими во-первых и прежде всего”, “и если общечеловечность есть идея национальная русская, то прежде всего надо каждому стать русским, то есть самим собой”⁹. Я уверен, что несколько лет тому назад доктор педагогических наук во имя “общечеловечности” (советского муравейника!) ратовал за “советскую школу” и призывал русских детей стать коммунистами. Думаю, что такую же деятельность вел доктор философских наук, профессор Э. Баграмов, который сегодня убежден, что “всечеловечность, которая выявлена и сформулирована еще Ф.М. Достоевским, действительно выражает суть русского национального характера”¹⁰.

Не менее категоричен в признании правоты Достоевского в том, что “национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое объединение”, Арсений Гулыга. По его мнению, «“Русская идея” объединяет человечество в его извечном стремлении утвердить мир и справедливость на земле. Это всемирная соборность, та подлинная общность, без которой человечеству сегодня не выжить»¹¹. Давно ли “подлинной общностью” были социализм и коммунизм? Виктор Аксючиц, ссылаясь на Достоевского, также провозглашает “универсализм” и “всечеловечность русской идеи”, не принимая во внимание того, что другие народы-культуры предпочитают свои “идеи” и после опыта истории никак не поверят ни в советский, ни в русский “универсализм”. Аксючиц же, цитируя Достоевского (“Ужиться народ русский со всяким может, ибо много видел видов, многое заметил и запомнил в долгую, тяжелую жизнь свою двух последних веков”), говорит об идее “национального единства, что есть жизненная проекция соборной всечеловечности”¹², не учитывая, что

⁸ Троицкий Е. Русская социалистическая нация // Молодая гвардия. 1988. № 1.

⁹ Белозерцев Е. Национальная школа – надежда России // Наш современник. 1995. № 3.

¹⁰ Баграмов Э. Эволюция национального сознания и национальной психологии русских // Кентавр. 1993. № 2. С. 18.

¹¹ Гулыга А. Понять Германию – понять Россию // Наш современник. 1995. № 2.

¹² Аксючиц В. Русская идея // Москва. 1993. № 7. С. 124.

не всякий может и хочет “ужиться” с русским народом, а особенно с русской властью.

“Русский империализм неагрессивен, русский национализм носит всечеловеческий народный характер”, – говорит некий Андрей Кольев в статье “Империя – судьба России”¹³. Всечеловеческий народный национализм? Сумеет ли кто-нибудь перевести это на другой язык?

В том же духе и в том же фонде “Русский проект” в статье “Формулы русской идеи” А. Гулыга заявляет, цитируя Достоевского, что “Русская душа... гений народа русского, может быть, наиболее способны из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения...”.

А вот другой фонд – *Kennan Institute for Advanced Russian Studies* – и его проект “Профессионалы за сотрудничество”. Москвич Вячеслав Сербиненко в статье “Русская идея: метафизика, идеология, история” пишет: «...Достоевский исходил из собственной метафизической интуиции универсализма отечественной культуры и национального характера [...] Достоевский “знает”, что путь национального отчуждения [...] ведет в тупик, но он лишь “предугадывает” [...] вероятные положительные возможности **русской и российской** “всечеловечности”»¹⁴. Предугадал **российскую** всечеловечность? А это как понять и перевести? С *русской* всечеловечностью справлюсь, но с *российской* никак... Ведь вряд ли Сербиненко думает о всечеловечности российского государства? Получилось бы как в пьесе Городницкого: “По всей Америке построим мы дома культуры”.

Национал-большевик, именующийся философом, Александр Дугин, в книге “Новый национал-большевистский порядок” вполне серьезно объявляет: «Революция понималась национально, патриотически. Новое общество, новый порядок должен был быть подчеркнуто русским – **национальным и универсальным** одновременно, каким и является в идеале русский человек, **Всецеловек** Достоевского. Именно так и понимался долгое время “интернационализм” русскими революционерами – не как космополитическое смешение, но как триумф русской духовной **всецеловечности**. [...] Национал-большевизм: 1. За самобытный Русский Путь, русский социализм, верность национальным корням и извечным константам русской истории – общинность, соборность, антиутилитаризм, **всецеловечность**, имперскость. 2. За древнюю

¹³ Фонд “Русский проект”// <http://notes.society.ru/rasn/rusproj/index.htm>

¹⁴ <http://www.kennan.yar.ru/materials>; книга была выпущена издательством “Янус-К” в 1998 г.

традицию, национальную культуру, возврат к идеалам и ценностям древней русской доктрины “Москва – Третий Рим”»¹⁵.

Тот же “философ” – в другом месте добавляет: “И более того, в этом национализме проявятся и иные небывалые еще измерения национального строительства – евразийские, континентальные и, быть может, планетарные. Великому народу-богослову стыдно довольствоваться теми относительно небольшими свершениями, которые уже в прошлом. Сегодня нам принадлежит Евразия, завтра весь мир. Новая нация станет нацией русско-всечеловека, о чем пророчески догадывался Достоевский”¹⁶.

В насмешку или всерьез, в России возникла религиозно-литературная секта пушкинианцев, верующих “в светлого, солнечного бога, рожденного в северной стране и убитого посреди снегов”¹⁷, для которой одно из главных понятий – Всечеловек. К всечеловечеству, по мнению пушкинианцев, “наиболее склонны именно русские люди, а вечным его образцом является Пушкин. К такому же всечеловеческому типу тяготеют и Гоголь, и Достоевский, и Л. Толстой, и В. Розанов, и А. Блок... **Всечеловек** замкнул круг, начатый Богочеловеком...”.

Но есть и другие мнения.

Александр Алтунян в обзоре “Образ Совета Европы по материалам российской прессы (сентябрь 1996–октябрь 1997)” не без издевки пишет: “Русский паневропеец – это образ активного, даже агрессивного идеолога, например Достоевского. Он одновременно и патриот-почвенник, презирающий поляков и евреев, и **всечеловек**, более европеец, чем жители Европы. Соединение несоединимого в российской политической риторике говорит прежде всего о невыработанности стиля, паневропейство – это новое направление, еще неустоявшееся, пока без своей риторики”¹⁸.

По случаю 1 апреля 2000 г. Константин Крылов пошутил: “Мы нуждаемся в “остальном мире” прежде всего (а может быть, и только) потому, что нам не нравится наш собственный мир, унылый и жуткий, и хочется стать какими-нибудь “европейцами”, “всечеловеками”, да хоть эстонцами и румынами, только бы не быть собой. Ну что ж. На самом деле трижды пресловутый “достоевский” всечеловек имеет к обсуждаемой возможности самое непосредственное отношение. Если мы станем всем (а всечеловек – это именно человек, который стал всем), то “все” пере-

¹⁵ <http://www.redline.ru/~arctogai/nazbol.htm>

¹⁶ Дугин А. Цели и задачи нашей революции // <http://hdps.hnet.ru/~lobarev/nbp/DOCUM/cel.htm>

¹⁷ www.russ.ru/antolog/intelnet/ns.lit1.html

¹⁸ www.hrighs.ru/text/b10/Chapter4.htm

станут быть нам нужными. [...] Всечеловеку не нужен никто, кроме себя, и рядом с собой он может допустить только другого всечеловека”¹⁹.

Никита Елисеев в статье “Осматриваясь в непрозрачном. О тотальности русского сознания” пишет, что “не всечеловечность, но – жажда чужой человечности, не описание других стран и народов, но сумасшедшая мечта попасть в другие страны, поглядеть, посмотреть на другие народы, – не одному Пушкину свойственная, а большинству тогдашних русских. Впрочем – и теперешним [...] Всечеловечность проверяется меж тем довольно просто. Индикатор – примитивен. То есть не нужно, чтобы крупный шекспировед и специалист по истории Англии Федор Михайлович Достоевский в восхищении охнул: “Пир во время чумы” – Это же сама Англия!... Старая романтическая Англия”, нет, сие не показатель. Нужно попытаться перевести “Пир во время чумы” на английский язык, а потом поинтересоваться у англичанина – похоже? Здесь-то и выясняется вся его всечеловечность. Сразу выясняется то, что Пушкин – непереволим [...] Невозможно, оказывается, передать всю прелесть от творений на другом, чужом, нерусском языке. Так какая ж тут, простите меня, всечеловечность, если на другой язык перевести нельзя?”²⁰

“Русская идея” сегодня не менее обиходна, чем “всечеловечность”. Александр Казинцев говорит о Достоевском и “русской идее”, которая “призвана стать великой землеустроительной концепцией”²¹. Дмитрий Ильин объявляет Достоевского пророком и призывает к исповедованию “вечно живой” “русской идеи”²², а другой автор, Юрий Бородай, опять же апеллируя к Достоевскому, заявляет о “всечеловечной доминанте” русской культуры, отмечая при этом, что “закат Европы уже на наших глазах становится реальностью”²³.

“Наша терпимость к другим, увенчанная Достоевским славой всечеловечности, доходит до самозабвения”, – пишет Валентин Распутин²⁴, Но в другом месте он сам забывает о “терпении” и “забвении”, обижаясь, что “в наше время и до того добралось, что бывшие турецкие славяне неприкрыто стали вздыхать о тур-

¹⁹ www.traditio.ru:8101/dixi/60.htm

²⁰ Век XX и мир. 1994. № 3/4.

²¹ Казинцев А. Новая мифология // Наш современник. 1989. № 5. С. 167. См.: Он же. Не уступать духу века // Там же. 1991. № 12.

²² Ильин Д. Русская идея на полигоне “демократии” // Там же. 1991. № 3. С. 11, 28.

²³ Бородай Ю. Третий путь // Там же. 1991. № 9. С. 147; см.: Он же. Пути становления национального единства // Там же. 1995. № 1.

²⁴ Распутин В. Беседы о русском. Восстань душа моя // Москва. 1994. № 2.

ках, а немецкие славяне – о немцах, посылая проклятия освободителям. И в этом не ошибся Достоевский...”²⁵. Как раз терпимость и самозабвение могли бы подсказать Распутину мысль, что народы, “освобожденные” СССР, освобожденными себя не считали, и лишь провал коммунистической империи дал им возможность подлинного освобождения. И Достоевский здесь не при чем, а тем более – пресловутая “всечеловечность”, которой – после опыта русских и советских тюрем, Гулага, пакта Риббентроп-Молотов, Катюни – ни славяне, ни другие народы не признают, так как им вполне хватает собственной **человечности**.

На страницах “Москвы” Михаил Дунаев, отрицая плюрализм в мышлении и злорадствуя над экуменизмом моей коллеги Людмилы Сараскиной (якобы “по логике Сараскиной выходит, что именно игнорирование иудейских отрицательных эмоций на православный праздник есть пережиток имперско-православного сознания”), дивится “пророческому дару Достоевского” (как он смог так провидчески указать на неизбежность наших бед) и призывает “вникнуть в слово Достоевского”. Для Дунаева Достоевский предвидел, что «истина для демократии не нужна, ибо несовместима с торгашескими идеалами “нового мышления”», что демократия – не свобода, а “рабство от денег”, что вся беда России в “наносной грязи”, что “смысл существования Руси – в служении Истине Православной” и если б не эта “наносная грязь”, “враг рода человеческого” до России не добрался бы²⁶. Дунаев, отрицая плюрализм во имя Достоевского и “православной Истины”, призывает к тому же самому, что и очередной священник: “Пришло время вновь соединить православие и народность. Это поможет в решении многих острых проблем”²⁷. Оба они не отдают себе отчета в том, что во имя единомыслия сводят народность опять к своего рода “партийности” (в соцреализме высшим проявлением народности была партийность, теперь им стала соборность, православие – методология опять та же, меняется лишь семантика).

Пророком называет Достоевского и предводитель современных русских фашистов А. Баркашов. В одиозной книге “Азбука русского националиста”, оправдывая свой антисемитизм и коверкая цитаты, он пишет: “Вот что предсказал гениальный русский писатель: интернационал распорядился, чтобы Европейская революция началась в России. И начнется... Ибо у нас для нее нет надежного отпора – ни в управлении, ни в обществе... Бунт нач-

²⁵ *Распутин В.* Что дальше, братья-славяне? // День. 1992. № 14.

²⁶ *Дунаев М.* Тупики плюрализма // Москва. 1993. № 6.

²⁷ *Салтыков А.* Русское православие и духовное возрождение нации // Кентавр. 1993. № 2.

нется с атеизма и грабежа всех богатств. Начнут низлагать религию, разрушать храмы и превращать их в казармы и стойла, залиют мир кровью, а потом сами испугаются. Евреи сгубят Россию и станут во главе анархии. Жид и его кагал – это заговор против русских...”²⁸

Такие ссылки на Достоевского отдают духом черной сотни. Их, конечно, больше: “пробный номер” газеты “Русский стяг” движения Русского Национального Единства в списке книг, “советуемых для чтения”, ставит “Еврейский вопрос” Достоевского рядом с “Протоколами сионских мудрецов” и с книгой А. Романенко “О классовой сущности сионизма”. “Всесоюзная газета” “Истоки” не менее Баркашова радуется антисемитизму Достоевского²⁹. “Русская газета” выпускает антисемитскую брошюру под заглавием “Творцы катаклизмов”, в которой, кроме заглавной статьи митрополита Иоанна, печатается “Информация к размышлению” с фрагментом письма Достоевского к Н. Гриценко о том, что “жид распространяется с ужасающей быстротой”³⁰.

“Мы должны строить Россию нравственную – или уж никакую, тогда и все равно”, – говорит Александр Солженицын³¹. Казалось бы – прекрасная мысль, с которой и Достоевский вполне согласился бы. Однако, о какой, а точнее – о чьей нравственности говорит Солженицын? Ведь не о нравственности Баркашова, митрополита Иоанна или современного “философа” евразийца Александра Дугина, который в своей “терпимости” действительно “дошел до самозабвения” (см. выше слова Распутина) и провозглашает: “Так вот русское православие, русский народ соответствуют Духу Святому – третьей фигуре Троицы [...] Россия... движется к реализации идеи всечеловека, богоносного человека Духа Святого... Оставаясь русскими, мы должны признавать и определенным образом осуществлять миссию русского народа-богоносца, который является не только старшим братом и не только солью земли, но абсолютно богоизбранным народом, аналогичным в каком-то смысле народу еврейскому, то есть наделенным совершенно особой эсхатологической миссией и не имеющим аналогов в современном мире”³².

“Избранность” (Богом, человеком) до сих пор никогда еще не приводила к примирению и согласию, наоборот, – эта идея всегда

²⁸ Баркашов А. Азбука русского националиста. М., 1994 // <http://mebarkashov.ru/azbuka00.htm>

²⁹ Истоки. 1992. № 6.

³⁰ Киев. 1994. Вып. 3. С. 29.

³¹ Солженицын А. “Русский вопрос” к концу XX века // Новый мир. 1994. № 7; <http://rus-vost.irk.ru/arhiv/35/documents/question.htm>

³² Дугин А. Русские – этнос или нация? // Кентавр. 1993. № 2. С. 41.

приносила смерть и унижение “избранным” и “неизбранным”, всегда вела к тоталитаризму. Нравственность же, к счастью, остается чем-то относительным. Осознавая относительность нравственности и невозможность подчинения чему-то так относительному как нравственность человеческих судеб, многие народы-культуры из уважения к каждому отдельному человеку согласились, что существуют ценности общечеловеческие и поэтому возможны права человека (права каждой личности в каждой культуре и в каждом государстве). Эти народы-культуры решили создавать правовые государства, где право не зависит от нравственности отдельной личности или какого-либо коллектива, где каждый человек свободен в границах права, где законы созданы для защиты человеческого достоинства, а не для ее принуждения, где каждый может объединяться в Мы-народ, Мы-религию, Мы-другой коллектив, но где **Я** – конкретный субъект, а **Мы** – только что-то условное. К сожалению, многие русские авторы, для которых Достоевский является идеологическим авторитетом, идею такого правового государства отклоняют.

“Наше время, – пишет Г. Беловолов, – время нового языческого культа “общечеловеческих ценностей”. Мы живем во времена торжества нового мифа несуществующих реально “ценностей”. И в жертву этому идолу приносятся вполне реальные христианские ценности. Народы превращаются в цивилизации, личности смешиваются в массы. Вместо Церкви Христовой строится некий таинственный “общечеловеческий дом”. Вместо Богочеловека провозглашен общечеловек. Все это признаки апостасии последних времен. Так называемый “приоритет общечеловеческих ценностей” есть по сути форма дальнейшей дехристианизации человечества. Утверждение “общечеловеческих ценностей” подготавливает не что иное, как воцарение антихриста, должно, по пророчествам, объединить под своей властью все человечество. Строительство Вавилонской башни ныне продолжается в форме строительства “общеевропейского дома”. Различить дух времени, определить природу нового культа и оценить так называемые “общечеловеческие ценности” помогает Достоевский [...] Ныне время чтения Апокалипсиса – этого Пятого Евангелия Нового Завета, благой вести о втором Пришествии Господа нашего Иисуса Христа. И нам, чтобы не быть обманутыми и прельщенными, необходим соборный опыт апокалипсических прозрений пророков последних времен, к числу их относится и Федор Михайлович Достоевский»³³.

³³ Беловолов Г. “Общеевропейский дом” и Вавилонская башня: Заметки Достоевского на полях Апокалипсиса // Вече. 1992. № 46. С. 74–75.

В таких высказываниях больше всего удивляет нежелание мыслящих ведь людей вырваться из замкнутого круга советских, в сущности, идеологем. Это все та же советская религия ненависти к “ненашим”. Лишь на смену одним идолам пришли другие, а психология осажденной крепости осталась. Христианские заповеди, являющиеся одной из основ общечеловеческих ценностей и законов в правовом государстве, русскими “всечеловеками” забыты или неосознанны.

Виктор Ерофеев в провокационной статье под заглавием “Будь я поляком...” пробует доказать, что между русским и поляком общего дискурса быть не может, что “система понятийности различается кардинально”. Поляк якобы “ведет диалог на картезианском уровне”, русский же рассуждает на основе общей витальности, интегрирующей противоречие как элемент “живой жизни”, и поэтому якобы поляк не верит, что у русских есть литература, а Достоевский для поляка – рупор русского самодержавия³⁴.

Другой писатель, Владимир Крупин, решивший, что “не жалко жизнь загубить на пропаганду Достоевского”, объясняет во время симпозиума “на одном из островов Средиземноморья” западному человеку, что Россия – “последний бастион, который не одолел Сатана” и, если Россия погибнет, “остальные погибнут автоматически”. Россию, по его словам, не любят за то, что она предпочитает материальному пути развития – путь духовный. В “путевых раздумьях”, озаглавленных “Слава Богу за все”, он пишет: “Верить в Россию значит верить в Бога [...] Господа иностранцы никогда не поймут России, и не надо им ничего объяснять [...] вообще для иностранцев мы непостижимы. Прости, Господи, я не видел никого глупее и самоувереннее американцев [...] Спасем Россию – спасем мир [...] Демократия – гениально созданная античеловеческая система [...] Мир не смог подняться до русской культуры, до русской души и поэтому потащил к себе вниз, к своему уровню, стал топить в деньгах и похоти [...] Потом открылось шествие Павликов Морозовых, детей демократов...”³⁵

Этот пример “нравственности” напечатан не в партийной листовке, а в журнале Союза писателей России. Правда, автор сознается, что “лет почти до тридцати был продуктом [коммунистической] идеологии”. По-моему, таким продуктом он, к сожалению, все еще остается.

Все тот же Тютчевский аргумент: “Умом Россию не понять!”. Какой же я тогда “всечеловек”, если меня никто не понимает?

³⁴ Ерофеев В. Будь я поляком... // Московские новости. 1995. № 36.

³⁵ Крупин В. Слава Богу за все: Путевые раздумья // Наш современник. 1995. № 1.

Какой же я “всечеловек”, если ум у меня не там, где у других людей? Остается одно – в подполье губы со злости кусать, что и делает Владимир Крупин.

Любители русской всечеловечности являются одновременно отрицателями идеи глобализации. А разве всечеловечность не “глобализация”, но на русский романтический лад? Романтический – так как требуется вера в спасительную роль “русской идеи”. Идея глобализации не новое явление. Глобализация противостоит изоляции. Глобализация по-западному происходит тогда, когда мир соединяет взаимообмен информацией, людьми, товарами и финансами во имя взаимопонимания пестроты бытия человеческого. Всечеловечность – глобализация по-русски – “объединенная” изоляция в вере и мировоззрении во имя будущего спасения человечества.

Содержание

I. Вступительные замечания	5
1. О методе	5
2. Почвенничество среди других “славянофильствующих” коллективистских мировоззрений	8
3. Состояние изучения проблемы	12
II. Михаил Достоевский	21
III. Николай Страхов и Федор Достоевский	26
IV. Народность и история	47
1. Категории народа и народности в русской мысли XIX века	47
2. Российская почва	60
3. Народность и общественные классы	67
4. Народность в истории России	75
5. От народности к панславизму. “Польский вопрос” в 1863 г.	81
6. Федор Достоевский и панславизм Николая Данилевского	93
7. Категория <i>народности</i> в полемике Николая Страхова с Владимиром Соловьевым	101
V. Народность и религия	111
1. Официальное и неофициальное православие	111
2. Третий Рим	122
3. Религиозность Н. Страхова	129
VI. Народность и искусство	133
1. Этнос искусства	133
2. “Красота” в мировоззрении Ф.М. Достоевского	145
3. <i>Народность</i> и Пушкин	158
VII. Вместо заключения	175
1. Был ли Страхов позитивистом?	175
2. Единомышленники	184
3. Выводы	189
Приложение:	
Почвенничество сегодня	193

Spis treści

I. Uwagi wstępne	5
1. O metodzie	5
2. Pocziennictwo wśród innych “słowianofilizujących” światopoglądów koletkywnych	8
3. Stan badań	12
II. Michał Dostojewski	21
III. Mikołaj Strachow i Fiodor Dostojewski	26
IV. Narodowość a historia	47
1. Kategorie narodu i narodowości w sziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej	47
2. Gleba rosyjska	60
3. Narodowość a klasy społeczne	67
4. Narodowość w historii Rosji	75
5. On narodowości do pansławizmu. “Sprawa polska” 1863 roku	81
6. Fiodor Dostojewski i pansławizm Mikołaja Danilewskiego	93
7. Kategoria <i>narodowości</i> w polemice Mikołaja Strachowa z Włodzimierzem Sołowjowym	101
V. Narodowość a religia	111
1. Prawosławie oficjalne i neoficjalne	111
2. Trzeci Rzym	122
3. Religijność Strachowa	129
VI. Narodowość a sztuka	133
1. Ethos sztuki	133
2. “Piękno” w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego	145
3. <i>Narodowość</i> i Puszkina	158
VII. Zamiast zakończenia	175
1. Czy Strachow był pozytywistą?	175
2. Współwyznawcy	184
3. Wnioski	189
Dodatek: Pocziennictwo dzisiaj	193

Научное издание

Лазари Анджей де

**В КРУГУ
ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО.
ПОЧВЕННОСТЬ**

Перевод с польского

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*

Художник *Т.В. Болотина*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *Т.А. Резникова*

Корректоры *Г.В. Дубовицкая, Т.А. Печко*

Подписано к печати 19.07.2004

Формат 60 × 90¹/₁₆. Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 13,0. Усл.кр.-отт. 13,5. Уч.-изд.л. 13,5

Тираж 410 экз. Тип. зак. 10466

Издательство “Наука”

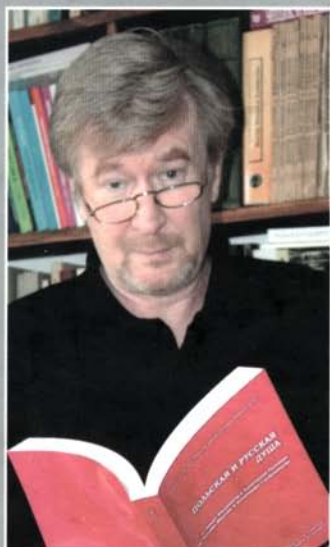
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

Internet: www.naukaran.ru

ППП “Типография “Наука”

121099, Москва, Шубинский пер., 6



Анджей де Лазари – доктор гуманитарных наук, профессор. В Лодзинском университете и в Университете им. Николая Коперника в Торуни (Польша) преподает историю русской мысли и литературы; руководит Междисциплинарным центром советологических исследований, издающим книги в серии «Идеи России» и одноименный русско-польско-английский лексикон (т.1–5, Варшава-Лодзь, 1999–2003). На русском языке, кроме многих статей, Лазари издал брошюру «Наполеон или Чичиков. Из истории русского национализма» (С.-Петербург, 1993) и обширную антологию

«Польская и русская душа: от Адама Мицкевича и Александра Пушкина до Чеслава Милоша и Александра Солженицына» (Варшава, 2004). Анджей де Лазари – внук русских эмигрантов. 35 лет тому назад он создал в Лодзи играющий до сих пор единственный в Польше балалаечный оркестр.

Больше о нем см.: <http://www.toya.net.pl/~delazari/>

Почвенничество – это мировоззрение мыслителей и писателей, объединенных вокруг журналов «Время» (1861–1863) и «Эпоха» (1864–1865), издаваемых в Петербурге братьями Михаилом и Федором Достоевскими. Кроме редакторов журналов, в состав группы вошли: философствующий критик Аполлон Григорьев, философ и публицист Николай Страхов, писатели Дмитрий Аверкиев и Всеволод Крестовский, публицист Алексей Разин и др. Программной целью почвенников было установление своеобразного примирения во враждующем обществе. С одной стороны, примирение должно было наступить между отдельными группами интеллигенции, с другой – между интеллигенцией и простым народом, что проявилось в призыве, адресованном интеллигенции – «вернуться к почве», т.е. к традиционному русскому мировоззрению, носителем которого оставался якобы простой народ и средние общественные слои – мещанство и купечество.

ISBN 5-02-033377-8



9 785020 333772

НАУКА