

ДОСТОЕВСКИЙ В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX - НАЧАЛА XX ВЕКА

Рассматривается восприятие мировоззренческих позиций Ф.М. Достоевского общественной мыслью России второй половины XIX - начала XX в. Это позволило прийти к выводу, что творчество писателя развивалось в русле славянофильской имперской традиции и способствовало активизации поисков философской мыслью нового христианского сознания.

В ряду великих писателей России, вызывающих общественное внимание не только русской, но и мировой общественной мысли, первое место принадлежит Ф.М. Достоевскому. Крупные мыслители Западной Европы считали его своим учителем. В России о нем писали, на него ссылались, к нему обращались Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев, Вл. Соловьев, В.В. Розанов, Н.Н. Страхов, Л. Шпет и многие другие мыслители. Анализ его творчества посвятили специальные исследования писатели, публицисты, философы, оказавшиеся за пределами своего отечества. Для них, вольных и невольных изгнанников, понять творчество великого художника означало понять что-то существенное в строе русской души (...) приблизиться к разгадке тайны России [1. С. 9-10]. Они, писал итальянский исследователь русской литературы Луиджи Магаротто, подобно изгнанным из Испании евреям, не терявшим надежду вернуться на родину и потому бережно хранившим ключи от своих домов, также тщательно берегли «ключи» от своей родины, каковыми была для них память об отечественной литературе ее «золотого» века [2. С. 7].

Что же привлекало в творчестве Достоевского интеллектуальную Россию? В.В. Розанов, называвший себя его «учеником», писал: «Воображение Достоевского было безмерным, а его идеи (...) переливаются за край и литературы и (...) за края национального существования» [3. С. 13]. Развивая далее мысль о мировом значении творчества великого художника, Розанов отмечает, что его анализ словно «пробуровил самое дно сложения человеческого», а воображение «построит совершенно новые миры» и новые схемы отношения между людьми», еще никогда не испытанные и не почувствованные». Оттого-то его герои явлены нам в образах, то «зовущих и соблазняющих», то «мучающих и отталкивающих» [3. С. 131-132].

Первым произведением, принесшим Достоевскому известность, был роман «Бедные люди» (1846 г.). Прочитав его за одну ночь, Белинский сказал писателю: «Вам правда открыта и возвещена как художнику, досталась как дар» [4. С. 115]. Эту «открытую» или «возвещанную» ему правду Достоевский старался понять и осмыслить всю свою последующую жизнь. Тут были мучительные раздумья о путях ее улучшения, тяжело пережитая казнь на Семеновском плацу Петербурга, четыре года каторжных работ в Сибири и пять лет службы в Семипалатинском гарнизоне, сначала рядовым, затем унтер-офицером и офицером.

Каторга «перевернула» душу писателя. Реальные обитатели «Мертвого дома» не подтвердили его прежних представлений о каторжниках. Он понял, как много здесь было «погребенного напрасно» молодых великих сил. «Что делается с моей душой, с моими верованиями, с моим умом и сердцем, - писал он из Сибири брату, - не скажу тебе. Долго рассказывать» [4. С. 115]. Во всей неприглядной обнаженности пе-

ред ним встает главная проблема жизни: как помочь человеку, который несвободен в выборе условий своего существования. Это определяет все его мысли и устремления. Были ли поступки человека всегда рациональны в условиях несвободы, всегда направлены на улучшение жизни - вопрос, разрешению которого Достоевский подчинил все свои замыслы и цели.

Выросший в тесноте и темноте городской чиновничьей квартиры, ставший студентом военно-инженерного училища по воле своего отца, он с самого начала по строю своих чувств и стилю мышления оказался в стане людей, критически воспринимавших реальность. Этому способствовало и время, питавшее надежды на возможность скорых социальных перемен. Позор Крымской войны, крестьянская реформа 1861 г., положившая начало быстрой и ощутимой ломки социальных устоев, создавали необычайное интеллектуальное напряжение в обществе, когда, по словам современника, «все вопросы поднимались с самого корня, поднимались, решались, перевершались и опять поднимались» [5. С. 263]. Мысль, терявшая по мере быстрых перемен связь с реальностью, лихорадочно металась, пытаясь обрести под ногами твердую почву, и не находила.

Мечется и ищет опору Достоевский. В издаваемых им с братом журналах «Время», затем «Эпоха» излагалось достаточно туманное, неясное учение о почвенничестве. Проблема желанной свободы и почвы, которая помогла бы человеку обрести и утвердиться в этой свободе, постепенно трансформировалась в творчестве писателя в яростное стремление ее философского осмысления. Сам он говорил о себе: «Шваховат я в философии, - добавляя при этом, - но не в любви к ней, в любви к ней силен». Н.А. Бердяев, посвятивший анализу творчества Достоевского одну из самых интересных и глубоких своих работ, писал: «Он был настоящим философом, величайшим русским философом (...), знавшим собственные пути философствования и потому давшим для ищущей мысли бесконечно много» [1. С. 23-24].

Основанные на острой интуиции и столь же острой наблюдательности, эти пути заключались в том, что в центр мироздания писатель ставил человека. Человека, который не есть просто явление природы или одно из явлений истории, но представляет собою микрокосм, центр бытия, вокруг которого все вращается и в котором заключается загадка истории. Такой подход (Бердяев назвал его «вихревой антропологией») оказывается возможным, когда писатель исследует человека с его мыслями и поступками в состоянии «отпущенности», поставившего себя или поставленного обстоятельствами вне закона и потому лишенного твердой почвы под ногами. Человека «подпольного», неподвластного подневольному, принудительно рационализированному сознанию. В такой ситуации, как полагал Достоевский, явственнее обозначалась тайна его природы. «Лаборатория» исследовательской мысли писателя казалась, по словам Ме-

режковского, «дьявольской кухней» средневекового алхимика. Иногда читателю становилось даже «страшно за него», ибо он входил в глубины, в которые до него никто никогда не спускался [6. С. 107].

Именно эта проблема (проблема природы, сути человека и обстоятельств, обуславливавших ее обнаженность) и была той стержневой проблемой, которая не могла не привлекать в прошлом и продолжает привлекать сейчас общественную мысль, помогая ей решать мучающие ее вопросы. Не случайно все новые идеалистические и религиозные учения рубежного времени встали, как писал Н.А. Бердяев, «под знак Достоевского», все оказались «зачаты в его духе» [1. С. 152].

Обостренное антропологическое чутье писателя подобно мощному магниту притягивало к себе и «неохристиан» и «неоидеалистов» тем, прежде всего, что оно раскрывало ограниченность гуманизма, обнаруживая скрытую внешне противоречивость присущего ему рационализма и тем самым показывая его неспособность разрешить трагедию человеческой судьбы. Достоевский подводит читателя к выводу, что неистребимая, неизбежная мечта человека о свободе иллюзорна. Свобода не может стать источником счастья человека, ибо она не изменит его природу, не устранит имманентно присутствующую ей двойственность, загадочную антиномичность. Более того, она представляет собою страшную силу. Приводя человека к отпадению от истины, она тем самым может породить в обществе хаос и вражду.

В философской среде русской интеллигенции XIX в., где понимание Гегеля считалось показателем образованности и где сталкивались между собою лишь левое гегельянство Белинского и шестидесятников и правое Н.Н. Страхова, голос Достоевского, провозгласившего, что все действительное неразумно, разумное же отнюдь не всегда становится действительным, был новым звуком, привлечшим широкое внимание мыслящего общества [7. С. 177]. В нем звучала ранее неизвестная диалектика. Ученик Достоевского, и в то же время его самый глубокий и пронизательный критик В.В. Розанов отмечал это в качестве новой привлекательной черты, пронизывающей все творчество писателя. Новизна его диалектики состояла не только в том, что она была выражена в художественной форме и потому проявлялась особенно отчетливо, ярко и убедительно, но и в том, прежде всего, что она покончила с прямолинейностью мысли и сердца: русское сознание он невероятно углубил и расшатал [8. С. 540]. «Достоевский, - развивает свою мысль Розанов, - совершил свою диалектику не логически, не в схеме, как Платон и Гегель, а художественно, и через это он смешал безобразия и красоту». В качестве своего рода «гешт» всей мысли писателя Розанов приводит слова Мити Карамазова: «Идеал содомский переходит в идеал Мадонны: и обратно, среди Содома-то и начинает мелькать идеал Мадонны». «Снилась ли тебе, мальчику, - обращается он к Алеше, - Эта истина?». В словах Мити, считает Розанов, звучит «глубочайшая и душевная мысль» самого Достоевского, его «новое благовестие».

Подводя итог своим рассуждениям, Розанов пишет: «Позитивное бревно, лежавшее поверх нашей русской, да и европейской улицы, он так потрянул, что оно никогда не придет в прежнее спокойное и счастливое положение уравниновесности» [8. С. 540-542]. И действительно: «праведный» убийца и «святая»

проститутка - вот суть, остальное - аксессуар. Это правда жизни, подтвержденная тем, что происходит и «на дне евангельских глубин» - «разбойник, распятый направо от Спасителя, и блудница, помазавшая миром Его ноги» [8. С. 542].

Таким образом, подчеркивает Розанов, тонкая, почти филигранная диалектика позволила Достоевскому показать в художественных образах всю сложность, противоречивость и многослойность человеческой природы. Она позволила также определить и доминирующую черту человека, рельефно выступающую в его мыслях, намерениях и поступках. Черту, открывшуюся писателю еще в детские годы (патологические черты характера отца - ревность, подозрительность, взрывчатость, жестокость, угрюмость, склонность выпивать), затем на каторге и выразившуюся в безграничном, часто в преступном своеволии человека. «Стою я за свой каприз, - говорит его человек из подполья, - и чтобы он мне был гарантирован (...) Да я за то, чтобы меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам». Или еще одна, не менее выразительная тирада «подпольного» человека: «Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить. Я скажу, чтоб свету провалиться, а чтобы мне всегда чай пить».

В приведенных словах кроется открытие Достоевским человека, его темной, таинственной природы, постоянно бунтующей против господства неких анонимных сил принуждения и подчинения столь же анонимным объективным законам и обстоятельствам.

Проблемой, которая диктовала писателю необходимость разгадки тайны природы человека и которая так занимала общественную мысль, была проблема свободы. В пореформенной самодержавной России с ее еще не изжитыми остатками крепостничества и общинной формой крестьянского бытия мысль о свободе имела прочные корни и основания.

Известный философ, представитель русского зарубежья Ф.А. Степун обозначил две главные темы, пронизывающие творчество Достоевского в решении проблемы свободы: тему «соблазна отвлеченного человеческого ума духом революционной утопии» и тему «соблазна влюбленного человеческого сердца» [9. С. 51]. Обе темы были близки писателю в связи с его детскими мучительными переживаниями, его участием в тайном обществе петрашевцев, где он примыкал к наиболее радикальному его крылу, и, наконец, затянувшимся тяжелым романом сорокалетнего писателя со своей двадцатилетней сотрудницей Апплинаруией Сусловой при тяжело больной жене.

Тема свободы особенно волновала в плане ее отношения к истине и, соответственно, отношения личного бунта к бытовавшим в обществе нравственным нормам. Могут ли люди раздвоенные выбиться из колеи предназначенной им жизни и потому находящиеся во власти надуманных утопических идей или во власти незаконной страсти, быть в ладу со своей совестью. Пойдут ли они по правительственному пути — вопросы, которые не могли не волновать писателя. Вспомним еще, что сам он был страстным игроком, которому не раз случалось пребывать в долгах, закладывать свою одежду, платье и украшения жены [10. С. 306-307].

История убеждала, что бунт всегда обретает иррациональный характер и потому необходимо завершается

трагическим концом. Осознав, что свобода требует послушания истине, - вывод, к которому Достоевский приходит, проникнув в суть природы человека, он, как отмечает Степун, в то же время твердо уверовал в то, что истина обретается лишь на путях свободы [9. С. 51].

Создавался заколдованный круг, выход из которого ищут все его герои, - страдает и мучается Родион Раскольников, Иван и Митя Карамазовы, почти святой князь Мышкин, целая толпа «бесов» революции и даже монастырский послушник Алеша, казалось, уже нашедший свою истину на путях веры. Все это образы - типы, люди, идеи, бесконечно повторяющиеся во всех произведениях писателя. Идея овладевает ими, они не просто верят в нее, но ею живут, она становится их истиной. Личность уже ни что иное, как воплощенная идея. Примером такого рода воплощенной идеи является Родион Раскольников. Когда-то он написал статью, в которой теоретически обосновал возможность для отдельной личности проявить своеволие, обойдя закон. Все человечество делится у него на две категории. Для одних - вождей, героев, законодателей - все позволено, они могут «переступить», для них нет добра и зла, нет законов. Остальная масса должна повиноваться им. Раскольников хочет доказать себе, что он тоже может проявить своеволие.

Долго мучившая его идея об убийстве осуществлена, против него нет улик, но он добровольно признается в своем преступлении. Этим последним актом драмы Достоевский снова показывает, что разум отнюдь не всегда направлен на осуществление доброго дела, а значит, не может полностью подчинить себе волю человека. В данном же случае сильнее разума оказывается голос совести.

Трагедия раздвоения личности, проявляющаяся в борьбе человека с собственным рассудком, показана писателем и в бредовом сне Раскольникова, где в тела людей впииваются микроскопические существа, одаренные умом и волей. Люди, пораженные ими, становятся больными, но «никогда, никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми в истине», никогда не сомневались в истинности своих «научных выводов, своих нравственных убеждений», как они [11. Т. 5. С. 516]. Горячий сон Раскольникова был продолжением его прежних рассуждений о границах дозволенности волеизъявления человека, действующим под влиянием только одного рассудка.

Раскольников в образе персонажей своего бредового сна, как позже Иван Карамазов, мучительно пытается отыскать спасительную идею, которая бы избавила человека от страданий. Иван никак не может понять, почему в жизни все так плохо устроено - страдание есть, а виноватых нет. Это какая-то «Евклидова дичь», по которой он жить не согласен. Особенно его волнуют дети: «Если все должны страдать, чтобы страданиями купить вечную гармонию, то причём тут детки? (...) Чем можно купить слезы детей? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем же мне их отмщение, зачем ад для мучителей? Что тут ад может исправить, когда те уже замучены?»

Иван завершает свой страстный монолог решительным заявлением: Слишком дорого оценили будущую гармонию, «не по карману нашему вовсе столько платить за вход». А потому свой билет за вход он спешит

возвратить обратно. «Не Бога я не принимаю, - поясняет он брату свою позицию, - но только порядок, им созданный, и потому билет ему почтительно возвращаю» [11. Т. 9. С. 276]. Аргументы Ивана так убедительны, что даже Алеша не может их оспорить, соглашаясь, что «высшая гармония» действительно не стоит слезинки замученного ребенка.

Рассуждения братьев Карамазовых, как и Родиона Раскольникова, есть конкретное воплощение мысли Достоевского, что в обществе, где человек несвободен и потому не может обустроить свою жизнь по собственному желанию, он всегда будет искать причины этого неустройства и пути выхода из него. Поэтому идеи, им овладевающие, становятся в творениях писателя, как отмечает Степун, «трансцендентными реальностями», «прообразами бытия» и «силовыми центрами» истории. Их сущность открывается лишь «целостному всеобъемлющему переживанию». То есть решение поставленных ими вопросов отнюдь не является простым, ибо сама проблема есть проблема метафизического плана [9. С. 57].

Представляется, что вывод, к которому приходит Степун, помог ему решить проблему Октябрьской революции. Ее победу он считает отнюдь не просто результатом заговорщических действий большевиков, но тем, прежде всего, что они уловили крепнувшую в народе подсознательную силу отрицания существовавших форм устройства жизни.

Не ясен вопрос о путях достижения свободы и самому Достоевскому. Не случайно Иван Карамазов запутался в своих рассуждениях. Не принимая наличествующего в обществе порядка, он не отвергает и Бога, ответственного, казалось бы, за этот порядок. Противоречие, которое он оказывается не в силах разрешить, приводит его к трагическому концу.

Мучает Достоевского и другой вопрос - всегда ли идея, всецело завладевшая человеком и направленная на улучшение его жизни, действительно может изменить ее к лучшему?

Вопрос этот для Достоевского, постигшего тайну души человека, оказался столь же трудным, как и самая идея свободы. Не существует ли объективно нечто такое, что идет вразрез с интересом человека и что сам он осмыслить не в состоянии, но что «дороже самых лучших его выгод?» И какая из них может стать его самой главной выгодой - рассуждает его человек из подполья, которая «главнее и выгоднее всех других выгод и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти?» [11. Т. 4. С. 467].

Эта выгода замечательна тем, что разрушает все «классификации» и все «системы», составленные «любителями рода человеческого», доказывая тем самым, что они есть ни что иное, как одна ученая «логистика», не учитывающая личностную индивидуальность человека. И все-таки человек так тяготеет к системе, так бывает пристрастен к «отвлеченному выводу», что готов даже умышленно исказить правду, чтобы только оправдать свою логику и пожить опять по своей «глупой воле» [11. Т. 4. С. 469-470].

Конечно, продолжает «подпольный» человек, наука может найти когда-нибудь формулу всех наших хотений и капризов - «от чего они зависят, по каким именно законам происходят, (...) куда стремятся». То-

гда человек, пожалуй, и перестанет хотеть, ибо тотчас же обратится в «органый штфтик» или фортепианную клавишу». Рассудок, говорит «подпольный» герой Достоевского, бесспорно, вещь хорошая, но он знает лишь то, что успел узнать, а натура человеческая действует вся целиком, всем что «в ней есть сознательно и бессознательно» [11. Т. 4. С. 471].

Трудно не увидеть в рассуждениях подпольного человека выраженную боязнь писателя перед социалистическими идеями, его сомнений в том, что они могут действительно подвинуть общество к попыткам достичь обещанной ими свободы. Его опасения объясняются глубоким пониманием того, что идея свободы и идея справедливости, которыми движутся и воодушевляются все народные движения и революции, вовсе не дополняют одна другую, а, напротив, друг друга исключают. И все-таки, говорит «подпольный» герой, социальные науки уже так изучили, «разанатомировали» человека, что он «по глупости своей» может и впрямь поверить в какую-нибудь очередную соблазнительную идею. К примеру, идею о том, что есть один общий закон для всего человечества, который сделает его навсегда счастливым. Будут люди жить в «нерушимом хрустальном здании». Конечно, признается он, это лишь придуманная им сказка, ложь. Но чего только не нафантазирует человек [11. Т. 4. С. 475-479].

Пространные рассуждения подпольного героя являются, по сути, своеобразным предисловием ко всем последующим творениям Достоевского. Раскрывая внутреннюю природу человеческой личности, тайники и закоулки ее души, эти рассуждения предвосхищают появление ряда его романов, определяя их сюжетную и проблемную канву.

В ряду романов, вызвавших интерес российской элиты, особо выделяются «Бесы» и «Братья Карамазовы». Оба романа были написаны в ситуации активизировавшегося революционно-народнического движения и отразили явную взволнованность общества растущей популярностью социалистических идей.

В конце 60-х гг., живя за границей, Достоевский узнает о существовании в России организации «Народная расправа», в уставе которой были записаны как допустимые, а в определенной ситуации даже необходимые методы действий - ложь, шантаж, убийство. Узнает и о гибели от рук организатора общества Сергея Нечаева, одного из членов общества, проявившего недоверие к нему.

Пораженный этими событиями как сбывшимися предположениями, Достоевский решает написать роман-памфлет. Однако под пером художника-реалиста произведение стало перерастать в роман-трагедию.

Из письма Достоевского Каткову от 8 октября 1876 г. видно, что задуманный им вначале образ мелкого беса Верховенского стал вытесняться сложной фигурой Николая Всеволодовича Ставрогина. Благодаря этой перемене героев роман переместился из политической плоскости в плоскость философскую, «как бы доказывая тем самым, - замечает Степун, - правоту мысли Кьеркегора, что коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, а окажется, в конце концов, движением религиозным» [12. С. 66].

В этом, как представляется, заключалась одна из главных (если не главная) причин необычайной популярности романа. К нему обращались все, кто пытался

предсказать, объяснить или повлиять на ход российских событий. И те, кто рассчитывал на осуществление социальных перемен путем реформ, и те, кто, обсуждая вопрос о важности формирования нового религиозного сознания, надеялся тем самым повлиять на изменение места и роли церкви в политической системе России. Роман, наконец, стал активно обсуждаться, о нем стали много писать представители русского пореволюционного зарубежья.

У многих роман вызвал острую негативную реакцию. Писателя обвиняли в злобной клевете на молодое поколение, в намеренном извращении действительных фактов, в нереальности созданных им образов, а также в приписывании своим героям мыслей, вовсе им не свойственных. Известно, в частности, что позже многие общественные деятели и партийные функционеры яростно поддержали Горького, возражавшего против постановки «Бесов» в Художественном театре [12. С. 75]. Действительно, современникам, как и более поздним читателям романа, трудно было поверить в искренность Верховенского, убеждавшего Ставрогина возглавить революцию и в то же время признававшегося ему, что сам-то он не социалист вовсе, а ни во что не верующий нигилист, собирающийся разрушить существующее общество пьянством, развратом, доносами и шпионством, и пролитием «свежей кровушки». Или оценить Шигалева с его замыслами, находящимися вообще за пределами возможного, в качестве реально существующей личности. Если Верховенский называл себя «мошеником», то Шигалев - откровенным путаником. «Я запутался в собственных данных» - признается он, но тут же добавляет, что кроме предложенного им «разрешения общественной формулы» нет и не может быть никакого другого [11. Т. 7. С. 326]. Верховенский считает Шигалева гениальным человеком, поскольку он «выдумал равенство», но тут же называет его глупым, поскольку он верит, что равенство может осчастливить людей. Понимая противоречивость своего замысла, Шигалев создает достаточно простую систему: «Одна десятая получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятими, которые превращаются в стадо безличных, послушных, но сытых и по-своему счастливых животных» (мысль эта была развита великим инквизитором в «легенде» Ивана Карамазова). Один из участников излагаемой Достоевским беседы предлагает еще более простой и действенный план - не перевоспитывать, а просто уничтожить девять десятых, оставив лишь небольшую кучку людей, которые бы начали жить по-ученому [11. Т. 7. С. 568].

При всей, казалось бы, комедийности созданных Достоевским образов революционных «бесов», утопичности их планов, эти «русские мальчики» оказались гениальным предвидением писателя, лишний раз продемонстрировавшим его мощный пророческий дар. Их идейные устремления и образ действий во всей полноте были явлены уже в народовольческом движении, а позже - в большевистской революции. Не случайно творчество Достоевского вызвало особенно напряженный и живой интерес позже - у философов рубежного времени, как бы «наново» открывших для себя Достоевского [13. С. 547]. Адресованный ему ранее упрек в надуманности созданных им образов рево-

люционеров все более терял свою силу. Примером нового понимания романа является оценка его, данная Ф.А. Степуном. Глубокий и наблюдательный философ, активный участник Февральской и свидетель Октябрьской революций, изгнанный из России в 1922 г., Степун считал известный роман в большей степени пророческим, чем сатирическим произведением, раскрывающим метафизический смысл революции. «Здесь становится ясно, - писал он, - что безумие может самому себе противоречить, не уменьшая при этом своего значения, в то же время как разум противоречить себе не может, не снижая и даже не отменяя самого себя» [12. С. 75].

И все же, для многих казался неразрешенный вопрос, как мог Достоевский, называвший себя «высшим реалистом», вывести «целую толпу» нигилистов, представив их людьми фантазийных, полностью лишенных реального смысла и реальной опоры замыслов и планов их осуществления. Как он мог вообразить и представить их выше предсказанных самой жизнью образов. И почему его «бесы», задается вопросом Н.Н. Страхов, «сознательнее, логичнее, тверже держатся своих идей», «чем это можно было бы предположить у действительных нигилистов? Почему, - продолжает он, - всякие умственные и нравственные увлечения» их показываются в слишком «ярких и сильных формах» [5. С. 264]. Ответ на поставленный Страховым вопрос мы находим у В.В. Розанова. Он считает, что писатель хотел обозначить этим страшные глубины человеческого подсознания, являвшиеся следствием и отражением трагического неустройства самой жизни. Показывая кошмарность многих желаний и устремлений человека, он всматривается в них как «холодный аналитик», стремясь понять, почему так мучительно тяжело живется человеку, почему так «искажен и неправилен» весь образ Божьего мира [8. С. 27]. У Достоевского возникает и другой вопрос: будет ли хорошо жить человеку в новом обществе, о котором мечтают и который хотят построить некоторые современные теоретики, или в этом «хрустальном» здании человек будет полностью стерт, лишен своей воли, так что «ни язык высунуть, ни кукиш в кармане показать».

Анализируя творчество писателя, Розанов отмечает в качестве «нового и всеобуславливаемого» его вывода мысль о том, что коренное зло человеческой жизни кроется в неправильном соотношении цели и средств ее достижения. Человеческая личность является только средством, ее бросают «к подножию цивилизации» и никто не может определить, в каких размерах и до каких пор это может продолжаться. Поэтому писатель так пристально всматривается в «русских мальчиков», желая понять их замыслы и планы. В воздухе носится идея, пишет Розанов, что живущее поколение людей может быть пожертвовано для блага будущего, для непосредственного числа поколений грядущих. И уже не единицы, но массы и даже целые народы принимаются в жертву во имя какой-то неведомой, непонятной цели, о которой мы можем лишь гадать. «Что-то чудовищное совершается в истории, какой-то призрак охватил и извратил ее» [8. С. 35].

Заслугу Достоевского философ видит в том, что он первый, кто показал в метаниях человека, его мучительных поисках справедливости и правды желание устранить эту чудовищную дисгармонию жизни. Это

не только придает всем творениям особую ценность, их «вековечный смысл и неумирающее значение», но и объясняет, почему падение человеческой души становится основной для писателя темой, главнее, чем «мир красоты» [8. С. 35].

Еще больший интерес, не только русской, но и мировой общественной мысли, вызвал роман «Братья Карамазовы». В нем наиболее рельефно выступает свойственная творчеству Достоевского диалектика жизни, прослеживаемая в образах героев, стремящихся к внутренней свободе, к отпадению от мира, в котором им предназначено жить. В этой связи здесь ставится важнейшая проблема, всегда привлекавшая особое внимание русских мыслителей, проблема места и роли религии и церкви в человеческом обществе, судьбе отдельного человека.

В романе, который должен был составлять, по замыслу автора, лишь одну пятую часть большого произведения «Житие великого грешника» и который стал последним в творчестве писателя, он, в надежде разрешить все, так долго мучившие его вопросы, «разжигал, - по словам Мережковского, - до невыносимого страдания (...) религиозную жажду» [6. С. 161]. Здесь кроется мысль, что Достоевский предсказывал и даже предвещал те напряженные поиски нового религиозного сознания, которыми жила русская мысль рубежного времени. Роман усиливает высказанную в «Бесах» тревожную мысль об имманентном стремлении человека к свободе, и что это стремление может привести его к своеволию и даже к откровенному бунту. Один из «бесов» - Кириллов - решает проявить свободную волю в акте самоубийства, прямого неповиновения власти и закону, грубого нарушения нравственных устоев человеческого общежития. Что же может остановить в противоправных действиях человека свободного, подчиняющегося только своей воле? Наконец, возможно ли с помощью разума создать общество настолько совершенное, чтобы оно принесло успокоение человеку, избавив его от страданий, и стало бы завершающим этапом истории. Этот вопрос с новой силой звучит в «Братьях Карамазовых».

Розанов полагает, что Достоевский постоянно пытался решить именно этот вопрос. Этим заключением Розанов, по словам Страхова, «обобщает» Достоевского, определив главный, несущий конструкт всей его многообразной динамичной мысли [5.С. 265].

В романе, ставшем, по сути, духовным завещанием автора, проблема разума решается в духе славянофильской традиции, а именно: соотношения разума и веры, места и роли церкви в их диалоге. Наиболее остро эта тема звучит в главе «Великий инквизитор» - сочинении Ивана Карамазова, двадцатитрехлетнего философа, пишущего статьи о церкви и ломающего голову над теми вопросами, которые мучили самого Достоевского.

Вывод о том, что герои Достоевского есть в той или иной степени его прототипы, не является спорным. Его разделяют все философы и критики писателя. Ф.А. Степун писал, в частности: «Они зарождаются в его голове и вынашиваются в его душе и сознании» [9. С. 5]. Более конкретен в своем рассуждении Мочульский, утверждающий, что «двоящийся образ Алеши-Ивана Карамазовых» отразил в себе «колеблющееся, (...) постоянно раздваивающееся мирозерца-

ние» самого писателя [14. С. 545]. Как видим, автор объединяет Ивана и Алешу в один общий образ, стараясь показать тем самым чрезвычайную сложность обсуждаемой ими проблемы.

В сочинении Ивана сталкиваются два мировых начала - свободы и принуждения, Божья любовь и безбожие, сострадание к людям, стремление обустроить их жизнь. Эти начала персонифицированы в образах Христа, пришедшего на землю, чтобы помочь страдающим, хотя и свободным людям, и великого инквизитора, также горящего желанием облегчить жизнь человека, исправляя учение Христа. Уставший, но преисполненный сознанием выполненного долга, - накануне было предано *autodafe* сто человек, - инквизитор говорит, обращаясь к Христу, что сделал человека свободным, но не накормив его, он тем самым не только лишил человека счастья, но и подвигнул его на преступление, ибо не устранил «вековую тоску человечества, перед кем преклониться и преклониться всем вместе» [11. Т. 9. С. 283].

Инквизитор соглашается с Христом лишь в одном - человек может бросить хлебы и пойти за тем, кто «обольстит его совесть» ибо «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» [11. Т. 9. С. 286-287].

Иван называет свое произведение «поэмой», показывая этим не только остроту и важность поставленной им проблемы, но и ее обращение к будущему, призыв к разуму. Розанов же именуется творение Ивана «легендой», желая подчеркнуть этим, что спор между инквизитором и Христом - дело уже далекого прошлого (описываемые события относятся к XVI в.), новое же время должно внести в него свои коррективы.

Согласуется ли разум с истиной? Вопрос этот не проясняет и поведение собравшихся на площади людей: видевшие чудеса, сотворенные Христом и благоговейно целующие землю, по которой только что прошел Спаситель, они молчаливо расступаются и безропотно принимают обращенный к страже приказ инквизитора об аресте и заточении Сына человеческого в темницу.

«Поэма» Ивана, полная мучительных вопросов и тяжелых раздумий, адресована верующему Алеше, в надежде утвердиться в вере или окончательно порвать с нею. Перед изложением Иван уверяет брата, что принимает Бога и принимает с охотой, принимает учение и цель его, хотя «они нам совершенно уже неизвестны», верует в смысл жизни и вечную гармонию, «в которой мы будто бы все сольемся». Его лишь удивляет, однако, не то, что Бог «в самом деле существует», а то, что мысль о его существовании «могла залезть в голову такому дикому и злему животному, как человек». И хотя, признается Иван, он уже давно решил не думать о том, «Бог ли создал человека, или человек придумал Бога», и, все-таки, он принимает Бога «прямо и просто». Смущает Ивана лишь одно обстоятельство, что Бог создал землю «по евклидовой геометрии» и ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Но жизнь постоянно меняется, потому-то уже и теперь находятся «геометры и философы», которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная и все бытие было создано «лишь по евклидовой геометрии». И хотя, продолжает Иван, уже много слов «наделано» о премудрости божьей, он

со своим «евклидовским, земным» умом не способен разрешить эти вопросы и потому верит в Бога, но мира, им созданного, не принимает и не может согласиться принять [11. Т. 9. С. 264-265]. Близок к Ивану в своих раздумьях и Федор: «Страшно много тайн, слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывая как знаешь и вылезай сух из воды».

Сила вопросов братьев Карамазовых, утративших веру и отпущенных автором на свободу, так велика, что она может «взорвать мир» [4. С. 129].

В поэме Иван старается доказать, что созданный Христом порядок тоже абсурден, в нем нет места человеку, ибо учение Христа людям непосильно. Люди слабы, их природа требует счастья, сытости и покоя. Христос же приносит им свободу, тревогу и борьбу. Значит, нельзя провозглашать истины, для которых человек не годится, ибо они не согласуются с его природой. Это поняли они, - говорит великий инквизитор о себе и о своих сторонниках, - и отняли у человека свободу, дав ему взамен хлеб и сделав его этим счастливым. Они обусловили авторитетом его совесть, чтобы ему самому не пришлось принимать решений и, наконец, провозгласили веру тайной, чтобы человек не мучился, желая понять ее. И все это делали, говорит инквизитор, во имя Христа. В реальности же все эти исправления оказались лишь сущностным отрицанием возмещенного им порядка. Пятнадцать веков оказалось достаточно, чтобы достичь этого. Провозглашенный Христом идеал был слишком высок и потому разрушился его же именем. Христос молча выслушивает его речь и целует инквизитора. Ему, видимо, нечего сказать в ответ.

На чьей же стороне Достоевский? Кто ему более симпатичен - Христос или инквизитор? Вопрос этот активно обсуждался в русской философской мысли. Для одних вера писателя не вызывала сомнений, другие обосновывали тезис о его неверии. Проповедью Бога, - утверждал, в частности, Розанов, - Достоевский лишь «заглушал» свою тревогу - «тревогу неверия» [15. С. 273]. По мнению философа и критика Ю.И. Говорухи-Отрока, вера в Бога была для писателя завершением его долгих и трудных блужданий около истины. Хотя, признает автор, истина иногда «застилалась» для Достоевского сомнениями и потому он так и не мог стать «на строго церковную почву, а только приближался к ней» [16. С. 275-279].

Бердяев, посвятивший одну из наиболее интересных своих работ исследованию мировоззрения Достоевского, считает, что вопрос о Боге вовсе не был для него главным. Его более мучила тема человека, его судьбы, мучила загадка человеческого духа, Бог же раскрывается ему лишь в судьбе человека; в столкновениях и взаимоотношениях людей состояла тайна человека, его пути, выражалась, тем самым, мировая идея [1. С. 15-17]. Не реальность жизненного уклада, внешнего быта занимала писателя, но реальность духовной глубины человека, реальность идей, которыми он живет. Подсознание было у него константой, определяющей связи и отношения между людьми, их поступки, невидимые при дневном свете сознания. В христианстве же, полагает Бердяев, Достоевского привлекала явленная в образе Христа свобода и аристократизм духа, доступные лишь немногим. Христос отказывается от всякой власти, ибо воля к власти лишает

свободы и того, кто властвует, и тех, над кем властвуют. Он проповедует лишь одну власть - власть любви, единственную совместимую со свободой. В этом, считает Бердяев, и заключаются главные и последние выводы из «христианского антропоцентризма». Христианство как учение и Христос как его символ «переходят в духовную глубину человека». В этом и кроется суть христианской метафизики [1. С. 157-158].

Конечный смысл всех рассуждений Бердяева сводится к тому, что идейная диалектика творений Достоевского означает поворот человека к своему духовному опыту. Она показывает несостоятельность начатого в религиозно-церковной сфере процесса отчуждения от человека, его духовного мира и отдаление его исключительно в мир трансцендентный, - процесса, завершившегося агностицизмом и материализмом. Достоевский же, раскрыв метафизику человека, показал возможность для него «поворотного пути»: через замкнутую «материалистическую» и «психологическую действительность прорыв к глубинам собственного духовного опыта» [1. С. 24-25].

Согласно трактовке Бердяева, в мировоззренческой позиции Достоевского кроется причина необычайной популярности писателя в философской мысли рубежного, а затем пореволюционного времени. К его творчеству обращались все, кто хотел понять своеобразие исторического пути России, завершившегося трагедией 1917 г. Объяснить, почему народ, исповедуя православие, охотно фомил при случае не только помещичьи усадьбы - центры российской культуры, но и церкви, где, прося у Бога милости, соборно славил Христа.

И все же отношение Достоевского к христианству, привлечшее внимание философской мысли России, остается проблемой, таившей в себе много загадок. Вероятно, достаточная часть их была бы снята, если бы писателю достало времени воплотить в реальность свой грандиозный замысел - написать в пяти частях роман «Житие великого грешника». Герой романа, по признанию самого писателя, должен был пережить длительную и сложную эволюцию: от атеизма прийти к славянофильству, западничеству, затем к католицизму и, наконец, - православию, обретя «русского Христа» и «русского Бога» [17. Т. 29. Кн. I. С. 185]. По мнению известного американского русиста Джеймса Биллингтона, в «Братьях Карамазовых» Достоевский ближе, чем в других своих произведениях подошел к обоснованию мысли о том, что атеизм приводит к отстранению человека от общества и потому он неизбежно должен прийти к вере [18. С. 418].

Едва ли можно сомневаться, что это был путь идейных поисков самого писателя, путь тяжелый и мучительный. Об этом убедительно свидетельствует, в частности, его письмо к жене декабриста, Н. Фонвизиной, датированное февралем 1854 г. «Я дитя века, - пишет он, - дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая теперь тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» [17. Т. 28. Кн. I. С. 176].

Комментируя это письмо, наш современник Г. Померанц замечает, что писатель описывает здесь, по сути, те же чувства, какие испытал в свое время известный немецкий философ прошлого века М. Бубер, который

писал: «Я не уверен в Боге; скорее человек, чувствующий себя в опасности перед Богом, человек, вновь и вновь борющийся за Божий свет; вновь и вновь проваливающийся в Божьи бездны» [19. С. 12]. Приведенные слова дали Померанцу основание утверждать, что испытываемая Достоевским «жажда верить» проявлялась в желании верить в Христа, но не устраняла сомнений в Боге. В подтверждение своего вывода Померанц ссылается на еще одно высказывание Бубера, уже непосредственно относящееся к Достоевскому и заключающееся в том, что философ видел «основное расположение духа» Ивана Карамазова - «припасть к сыну, отвернувшись от отца». В романе «Бесы» Бубер обращает внимание на сцену, где один из героев «смущенно лепечет», что хотя он и «верует во Христа», но в Бога только еще будет верить» [20. С. 406]. Наконец, в уже процитированном письме Достоевского к Н. Фонвизиной содержится такое признание: «Если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше бы хотелось оставаться со Христом, нежели с истиной» [17. Т. 28. Кн. I. С. 176]. Именно эта мысль отчетливо явлена, как представляется, в поэме об инквизиторе. Может быть, для Достоевского истина кроется в словах инквизитора и вовсе не со Христом, но Христос оставляет выбор за самим человеком. Идея свободы была той соблазнительной мечтой, которая особенно привлекала пережившего каторгу писателя. Более, чем многие другие, он понимал, что только в условиях свободы могут раскрыться позитивные свойства человеческой природы. Он мог бы повторить слова известного поэта:

Свобода, пусть в тебе отчаются иные,
Я никогда в тебе не усомнюсь.

Как и Ивану Карамазову, ему самому, говоря словами Алеши, «не миллион надобен, а надобно мысль разрешить». Эта задача настоятельно диктовалась трудным и сложным временем. Писатель хорошо знает, что человек обладает самостоятельной, независимой самостью, характеризуемой безграничным эгоизмом, тщеславием и властолюбием, погруженностью в самого себя. Все эти свойства человеческой природы, сохраняющиеся при любом общественном устройстве, исключают братское отношение друг к другу, могут привести человека, и приводят, к преступным действиям. Нейтрализовать их проявление, считает писатель, способно лишь нравственное воздействие христианства. Однако оно возможно только при наличии свободной воли, отрицание же ее делает ненужным и невозможным нравственное совершенствование человека, сохраняя в его душе внутренний хаос, вражду и бессилие. Все эти мысли Достоевского содержатся уже в рассуждениях подпольного человека и объясняют настойчивое обличение писателем социалистической идеи, основанной на предположении возможного пересоздания человеческой природы.

Существовала и другая, внешняя причина его устремленности к христианству, а именно: переживаемый буржуазной Европой кризис веры, все сильнее дававший себя знать в проявлении позитивизма, неопозитивизма, других философских течений. Отвергая Христа, западная цивилизация, по мнению писателя, обнажала и усиливала хаос, таящийся в природе человека, оставляя его один на один со ставшей в этом слу-

чае бессильной и бесплодной свободой. Достоевский, по сути, предсказал ситуацию, которую позже Ницше охарактеризовал лаконичной фразой - «Бог умер». Как и Достоевский, он был озабочен поисками создания новой культуры, способной облагородить внутренний мир человека, чтобы предотвратить социальный взрыв, все настойчивее угрожавший миру. Мысль о том, что Достоевский и Ницше стремились каждый по-своему решить эту трагическую задачу, убедительно обоснована В.А. Кантором [21. С. 54-67].

По Достоевскому, причина страшного катаклизма двулика - социализм и католичество. Они стремятся создать новый мир, мир вне Христа, угрожая самому существованию человечества. Только православная Россия может служить и служит Христу, живя согласно провозглашенным им законам, а значит, именно она должна озарить своим светом заблудшую и грешную часть человечества.

Этот тезис был изложен писателем в его знаменитой Пушкинской речи, прочитанной 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности по случаю открытия памятника поэту. Поэзия Пушкина прозвучала здесь как убедительное доказательство духовной мощи русского человека, его всемирной отзывчивости, трактуемых Достоевским как пророческое явление. Патриотическая речь писателя была восторженно встречена обществом. На мгновение показалось, что вчерашние враги, - западники и славянофилы, - примирились. Однако это ощущение скоро прошло и снова началась «злая критика, возобновились партийные распри и журнальная перепалка» [14. С. 544]. Россия оказалась неготовой к всечеловеческому братству.

Для самого писателя речь явилась заключительным аккордом долгих и напряженных раздумий о почвенничестве как основе не только социального порядка в России, но и ее мессианского предназначения. В качестве определяющей «формулы» они отражены в записной книжке писателя как подготовительные тезисы к Пушкинской речи и наброски ответов на развернувшуюся в печати ее критику. «Русский народ, - читаем мы здесь, - весь в православии. Более в нем и у него ничего нет» [22. С. 360]. Далее, по логике писателя, следует, что в православной стране не нужно одностороннее развитие личностного начала. Все социальные противоречия будут разрешены здесь не насильственным навязыванием социализма, а путем согласия с монархической властью и соборного примирения в церкви. Заметим, в церкви, которую он считал «лежащей в параличе» со времен Петра I [22. С. 360].

Вывод о духовном превосходстве русского народа неожиданным и странным образом сочетается с признанием у народа таких качеств, как цинизм, пьянство, отчаяние и полное отсутствие правды. Не случайно Митя Карамзев говорит: «Широк русский человек, слишком широк, надо бы сузить». А наша интеллигенция, вышедшая «из чухонских болот», сетует писатель, не знает народа. Помещики, к примеру, потому не могут «сойтись с народом», что они «не русские, а оторванные от почвы европейцы». И они-то надеются научить народ правам и обязанностям. «Да он бы удавился!» - патетически завершает писатель свои рассуждения о православном народе [22. С. 360-363]. Оказывается, таким образом, что народ России вовсе еще не просветился христианством. Это лишь предстоит ему, и, возможно, то-

лько в отдаленном будущем. Пока же следует постепенно приготовить для этого почву, ибо «не сошел Господь со креста, чтобы насильно уверить внешним чудом, а хотел именно свободы совести» [22. С. 361-364].

Эти оговорки не помешали Достоевскому прийти к заключительному выводу в своей ставшей знаменитой речи о том, что стать настоящим русским и будет значить внести примирение в европейские противоречия и окончательно указать исход «европейской тоске». А.Л. Янов оценивает этот, казалось бы, неожиданный для самого писателя вывод о духовной мощи и превосходстве русского характера проявлением затянувшегося славянофильского обмана, ставшего одним из эпизодов «исторической драмы» русского национал-патриотизма [23. С. 269]. Это понимали многие современники писателя. Так, профессор А.Д. Градовский, полемизируя с Достоевским, писал, что в русском народе еще слишком много неправды и проявлений крепостной несвободы, чтобы рассчитывать на признание Европы и, тем более, претендовать на обращение ее к истинному пути [24. С. 633].

К.Д. Кавелин, разделявший взгляды Градовского, писал Достоевскому, что не нашел в его и речи и намека на новое слово: «Все та же старая аргументация славянофилов, которая едва ли кого удовлетворит теперь. Взгляд же на «наш простой народ - как хранителя христианской правды (...) есть не более, чем поэтически выраженный парадокс» [24. С. 458-474].

Была и другого рода критика - критика справа, содержащаяся в работах К.Н. Леонтьева. Признавая заслугу писателя в том, что он не утратил веры в возможность духовного совершенствования человека в ситуации общего разочарования в пользу христианства и воспитующей роли церкви, Леонтьев считает, однако, что Достоевский в излишне «розовом» свете представляет роль христианства, необоснованно поверив в мессианское предназначение православной России. В такого рода позиции, полагает он, нет ничего нового в сравнении с европейскими гуманистическими теориями XVIII — XIX вв. К тому же, добавляет он, «церковь этого мира вовсе не обещает».

Философ решительно отвергает явную и совершенно неоправданную идеализацию не только Запада, но, прежде всего, России, лишенной, по его убеждению, каких-либо оснований для мессианского предназначения. «Возможно ли, - пишет он, - сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно доброе чувство к людям без особых определенных (...) вещественных и мистических, так сказать, предметов веры, вне и выше этого человечества стоящих» [25. С. 282-283]. По его мнению, задача церкви состоит вовсе не в установлении всеобщей гармонии, а в том, чтобы внушить страх и смирение «беспредельно ошибающимся человеческим умам».

Основа критики Леонтьева заключалась в боязни все возрастающего влияния буржуазной Европы и опасении того, что развивающиеся капиталистические отношения неотвратимо приведут к социализму, который в реальности окажется невиданным ранее закрепощением личности. Препятствие этому эвдемоническому прогрессу он видел в сохранении сословного строя, опирающегося на сильную монархическую государственность и строгую церковь. Поэтому Леонтьев решительно отвергает идею сближения России с Европой, считая речь Досто-

евского «просто ошибкой, необдуманностью, промахом какой-то нервной торопливости» [25. С. 295]. Его пугает, что надежда писателя на всемирное единение может увлечь многие незрелые умы и будет способствовать тому, что мы, русские, бесследно растворимся «в безличном океане космополитизма». Он призывает Достоевского отказаться от полулиберального «национального самодовольства» [25. С. 282].

Следует признать, однако, что, несмотря на строгую критику Леонтьева, воззрения самого его отличались от взглядов Достоевского лишь более радикальным консерватизмом. По сути, оба оказались пленниками славянофильского соблазна, новая и более мощная волна которого охватила Россию в 60-80-е гг.

Тяжелое и позорное поражение России в Крымской войне, освободительное движение 1863-1864 гг. в Польше, Берлинский конгресс 1878 г., лишивший Россию плодов победы в войне с Турцией, и усилившаяся ориентация Балканских стран на Европу - все это создавало ситуацию, которую можно было охарактеризовать лаконичной фразой В. Эрнэ «время славянофильствовало». Европа пугала все ускоряющимися темпами экономического роста, обострением социальных противоречий, быстрым развитием науки, права, государственных учреждений, между которыми терялся общий объединяющий смысл. Это рождало стремление отгородиться от Европы (К.Н. Леонтьев), искать пути приобщения к ее успехам (К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, А.Д. Градовский) или, выжидая, растерянно наблюдать происходящее. Так, Г. Флоровский писал о Пушкинской речи Достоевского, как о «роковом и двусмысленном дар»», поскольку она «затрудняла творческое соби́рание русской души» [26. С. 159].

Критика Пушкинской речи Достоевского не означала переоценку его творчества в целом. В нем ценили незави-

симого мыслителя, обращавшегося к индивидуальному миру человека, к его личной ответственности и считавшего себя ответственным за то, чтобы говорить правду.

Вопреки уж давно ставшему в православной литературе расхожим мнению, он отнюдь не был православным мыслителем в догматическом смысле. Все его творчество доказывало, что, признавая значение христианства в истории европейской культуры, он, как и Ницше, решительно отвергал христианские традиции и догмы, пришедшие в противоречие с требованиями динамично меняющегося времени. (Этот вывод обоснованно звучит в статье И.И. Селиванова «Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека» [27. С. 102-118].)

Именно это, как представляется, придало его творчеству смысл и значение «духовного переворота» (Бердяев) в истории России XIX в. Оно предвосхитило появление катастрофического мироощущения в обществе, обусловив, тем самым, начавшиеся на рубеже веков активные поиски русской общественной мыслью «нового христианского сознания».

Спустя двадцать лет после кончины великого художника Розанов писал: «В исторический великий час, когда идеи его станут окончательно ясными и даже только общеизвестными (...) начнется идейная революция в Европе. Самые столбы ее, подпочвенные сваи, на которых зиждутся ее великолепные надпочвенные постройки, окажутся (...) косо положенными, часто совсем неверными» [3. С. 131].

К этому можно добавить: мы все еще пытаемся постичь Достоевского, постоянно путаемся и часто заблуждаемся в глубине мыслей, высказанных нашим великим соотечественником, - мыслей в подлинном и высшем понимании этого слова философских и имеющих вселенский масштаб.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев И.А. Мирозерцание Достоевского. М., 2001.
2. Магаротто Л. Предисловие к кн. К.В. Мочульского «Великие русские писатели XIX в.». СПб., 2001.
3. Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995.
4. Мочульский К.В. Великие русские писатели XIX в. СПб., 2001.
5. Страхов Н.Н. Рец. на кн. В.В. Розанова «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского». СПб., 1894 // Розанов В.В. Pro et contra. Антология, кн. 1. СПб., 1995.
6. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч., т. X. М., 1914.
7. Фришман А. Достоевский и Киркегор. Диалог и молчание // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1, ч. 2. СПб., 1993.
8. Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996.
9. Степун Ф.А. Мирозерцание Достоевского // Степун Ф.А. Встречи. М., 1998.
10. Андреев И.М. Русские писатели XIX века. М., 1999.
11. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти томах. М., 1988-1993.
12. Степун Ф.А. «Бесы» и большевистская революция // Степун Ф.А. Встречи. М., 1998.
13. Маковский С. На Парнасе «Серебряного» века // Русская идея. Т. 2. М., 1994.
14. Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995.
15. Розанов В.В. Pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995.
16. Говоруха-Отрок Ю.Н. Во что веровал Достоевский // Розанов В.В. Pro et contra. Антология, кн. 1. СПб., 1995.
17. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 30-ти томах. 1872-1888.
18. Billington J.H. The Icon and the Axe. N.Y., 1966.
19. Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. М., 1999.
20. Бубер М. Два образа веры. М., 1999.
21. Кантор В.В. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX - начала XX века // Вопросы философии. 2002. № 9.
22. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч., т. I. СПб., 1883.
23. Янов А.Л. Россия против России. Новосибирск, 1999.
24. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989.
25. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. (Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике) // Ф.М. Достоевский и православие. М., 1997.
26. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. Т. 2. М., 1994.
27. Селиванов И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2.

Статья поступила в научную редакцию «Философия» 15 января 2003 г.