

ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. СОЛОВЬЕВ

Их встреча имела провиденциальный смысл для русской культуры, может быть, не до конца еще нами понятый. В литературе вопроса тщательно взвешивалось соотношение «трагических», «критических» и «утопических» элементов в миросозерцании того и другого, интенсивно обсуждалось, кто на кого влиял и чьим прототипом — Ивана или Алеши в «Братьях Карамазовых» — был Вл. Соловьев. Все это важно, не обойти и нам этих вопросов, а также ряда биографических, литературных, философских деталей целостной картины (создание такой картины дело недалекого будущего). Однако еще важнее за множественностью фактов выявить логику развития их отношений, ту **равнодействующую** линию национальной культуры, что формировалась в результате параллельных и совместных усилий двух разноприродных духовных организаций.

1

1 января 1873 г. в Петербурге Достоевский познакомился с начинающим литератором Всеволодом Соловьевым. Судя по воспоминаниям и дневнику, последнего, в разговорах они касались тем глубоко личных, даже интимных. Если же судить по письмам Всеволода к матери¹, Достоевский проявил немалый интерес к семье знаменитого историка С. М. Соловьева: именно в это время он вынашивал тему «русского семейства», «отцов и детей».

Отношения в знаменитой семье сложились непростые. Не было мира и между тремя братьями Соловьевыми, в основном между Всеволодом и Владимиром. При всей экзальтированности (во многом культивированной), Всеволод был че-

¹ Хранятся в Российском государственном историческом архиве (РГИА).

ловеком расчетливым, чем вызывал антипатию у близких. Владимир иронически называл его «джентльменом» в письмах к кузине Кате Романовой, из-за которой вспыхнуло соперничество между братьями (как нарочно, именно ко времени их знакомства с Достоевским). Отношения в семье окончательно разладились после смерти отца, последовавшей 4 октября 1879 г. В качестве старшего брата Всеволод предъявил претензии на преимущественное право наследования, Владимир же демонстративно отказался от своей доли.¹ Впоследствии разгорелся спор между ними по поводу использования литературного наследия отца, ставший публичным.

Начиная с 1873 г. Достоевский был невольным, свидетелем зреющей между братьями враждебности. Не будет натянутым предположение, что свои наблюдения он использовал в последнем романе. Отметим и такую подробность: по мере сближения Достоевского с Владимиром остывали его отношения со Всеволодом, вначале весьма и весьма теплые.

В беседах с Достоевским в начале 1873 г. Всеволод, очевидно, рассказал о брате Владимире, начинающем философе и богослове, студенте Московского университета и одновременно слушателе Московской духовной академии. С другой стороны, и Владимир не мог не прочесть писем брата Всеволода к матери, восторженно повествующих о встречах с редактором «Гражданина». Иначе трудно объяснить первое письмо Вл. Соловьева к Достоевскому от 24 января 1873 г., где он не находит нужным представиться, рассчитывая, очевидно, на то, что его имя не совсем неизвестно адресату. Приведем это письмо, оно своеобразный камертон будущих отношений философа и писателя.

«Милостливый Государь Фёдор Михайлович!

Вследствие суеверного поклонения антихристианским началам цивилизации, господствующего в нашей бессмысленной литературе, в ней не может быть места для свободного суждения об этих началах. Между тем такое суждение, хотя бы и слабое само по себе, было бы полезно, как всякий протест против лжи.

Из программы «Гражданина», а также из немногих Ваших слов в № 1-м и 4-м я заключаю, что направление этого журнала должно быть совершенно другим, чем в остальной

¹ См. своеобразную исповедь Всеволода, написанную через двенадцать лет после смерти отца: РГИА. Ф. 1120. № 89.

журналистике, хотя оно еще и не достаточно высказалось в области общих вопросов.

Поэтому я считаю возможным доставить Вам мой краткий анализ отрицательных начал западного развития: внешней свободы, исключительной личности и рассудочного знания — либерализма, индивидуализма и рационализма.

Впрочем я приписываю этому маленькому опыту только одно несомненное достоинство, именно то, что в нем господствующая ложь прямо названа ложью, и пустота — пустотой».¹

По предположению Р. А. Гальцевой, «маленький опыт» — автореферат магистерской диссертации Соловьёва.² Обратим внимание на другое. Начиная автор, обращаясь к редактору журнала и знаменитому писателю, не только присоединяется к заявленному тем направлению, но и вносит свои коррективы, развивающие и дополняющие самое направление. При этом молодой философ ищет в Достоевском единомышленника. Употребленное им выражение «наша бессмысленная литература» — парафраз на тему, заданную в первом выпуске «Дневника писателя» («Гражданин» от 1 января 1873 г.): «Горе тому литератору <...>, который в наше время задумывается» (21; 7). Не случайна отсылка Соловьёва не только к первому номеру «Гражданина», где редактор заявил свою программу, но также и к четвертому (22 января), где напечатана глава «Влас» «Дневника писателя» — о «сердечном знании Христа» русским народом (очевидно, публикация этой главы стала ближайшим поводом, толчком к написанию приведенного письма). Соловьёв таким образом расставлял свои акценты в выступлениях Достоевского. Он предлагал последнему не услуги, а союз против господствующих «антихристианских начал».

Следы внимательного чтения «Дневника писателя» находим мы в письмах Вл. Соловьёва того же 1873 г. В письме к Е. В. Романовой (той самой кузине Кате) 19 июня он пишет: «...нравственное состояние народа очень низко, он упал почти до скота; но пока он сохраняет великое поня-

¹ Письмо опубликовано (Литературное наследство. Т. 83. М., 1971, С. 331), а затем многократно воспроизводилось с некоторыми неточностями. Приводим его по оригиналу, хранящемуся в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ. Ф. 93. П. 8. 1206).

² Гальцева Р. А. Раскол в консерваторах. // Неоконсерватизм в странах Запада. 4.2. Социально-культурные и философские аспекты. М., 1982. — С. 239.

тие о «грехе», пока он знает, что человек не должен быть скотом, до тех пор остаётся возможность подняться»¹.

Это, практически, пересказ главы «Среда» «Дневника писателя» («Гражданин», 1873, 8 января, № 2). Далее говоря о штундизме, подтверждающем его веру в народ, Вл. Соловьёв чуть ли не повторяет суждение Достоевского по этому вопросу в февральском выпуске «Дневника писателя» (21; 58).

В этом же письме к кузине молодому философу пришлось защищать писателя: «Не знаю, почему тебя возмутило «Преступление и наказание». Дочти его до конца, да и всего Достоевского полезно было бы прочитать: это один из немногих писателей, сохранивших еще в наше время образ и подобие Божие».²

Когда состоялось очное знакомство писателя и философа? А. Г. Достоевская в своих воспоминаниях свидетельствует: «в эту зиму (1873—1874 гг. — В. В.) нас стал посещать Владимир Сергеевич Соловьёв, тогда еще очень юный, только что окончивший свое образование. Сначала он написал письмо Фёдору Михайловичу, а затем, по приглашению его, пришёл к нам. Впечатление он производил очаровывающее...».³

Очевидно, Анна Григорьевна имела в виду письмо Вл. Соловьёва к Достоевскому, приведенное выше. Можно предположить, что знакомство вполне могло состояться еще во второй половине июня 1873 г., когда только что закончивший Московский университет и оставленный при нем Вл. Соловьёв приехал ненадолго в Петербург, а к концу года знакомство перешло в достаточно близкие отношения, о чем свидетельствует второе из четырех дошедших до нас писем Вл. Соловьёва к Достоевскому — от 23 декабря 1873 г.⁴

2

Необходимо осознать, с кем свела Достоевского судьба в 1873 году. Несмотря на молодость (20 лет) Вл. Соловьёв уже пережил лет пять-семь назад, в старших классах гим-

¹ Соловьёв В. С. Письма: В 4 т. СПб., 1911. Т. 3. — С. 79—80.

² Там же. — С. 80.

³ Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1964. Т. 2. — С. 93.

⁴ См.: Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. — С. 628.

назии, жесточайший религиозный кризис: он сорвал со стены и выкинул в сад дорогие с детства образа, предмет недавних жарких молитв. (У Достоевского иконоборческие эпизоды явились в романах «Бесы», «Подросток», т. е. после указанного события, кажется, довольно характерного). По свидетельству авторитетного биографа, пятнадцатилетний Соловьёв «с каким-то болезненным наслаждением глумился над святынями и верованиями, которых не принимал его пылкий и требовательный ум»¹. Как и Достоевский, он мог себя назвать «нечаевцем», но уже новой формации, далекой от мечтательности сороковых годов. Ненавистник Пушкина и обожатель Писарева, сторонник позитивизма и теории Дарвина, он не был только созерцателем, теоретиком. Вот что вспоминал друг его ранней юности: «Это был типичный нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь <...>. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю».²

На семнадцатом году жизни Вл. Соловьёв переживает новый и столь же решительный переворот в мировоззрении: при поступлении в университет (на первых порах всё-таки на физико-математический факультет) он был уже глубоко и сознательно верующим христианином. История подобных перевёртышей, сжиганий мостов достаточно характерны для русской культуры: семинаристы делались богохульниками, атеисты кидались в мистицизм. Возможно, что это совмещение крайностей, отсутствие срединности (отмеченное Н. А. Бердяевым), идет от особого склада национального характера, формировавшегося в условиях Древней Руси, принявшей христианство извне, а не выработавшей его органически историческим процессам. Отметим еще одну особенность: переходя в христианство, неофиты несли в себе незримый груз прежнего мировоззрения. Немало написано о прораста-

¹ Величко В. Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения. СПб., 1902. — С. 15.

² Лопатин Л. Философское мировоззрение В. С. Соловьёва. // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. С. 49.

нии в позднем Достоевском идеалов его социалистической эпохи. В Соловьёве писатель имел перед собою своеобразное зеркало. Социократия менялась на теократию, демонстрируя некую общую — утопическую — природу. Напомню слова мемуариста: «Он <...> был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество...». Сменился символ веры, но идея возрождения человечества не менялась. В Соловьёве неизменным оставался его нравственный максимализм, жажда последней и всеобъемлющей истины, т. е. идеала. Это то качество, которое Достоевский хотел выразить в Алёше Карамазове: «Честность поколения. Герой из нового поколения» (15; 200). Кстати, действие романа («из первой юности моего героя» — 14; 7), по указанию автора, происходит в 1866 г., т. е. когда начался кризис веры у Владимира Соловьёва.

Этот последний штрих — еще один аргумент в пользу Соловьёва как прототипа Алёши Карамазова, хотя подобное предположение было категорически отвергнуто столь авторитетными авторами, как А. Г. Достоевская («Нет, нет, Фёдор Михайлович видел в лице Владимира Соловьёва не Алёшу, а Ивана Карамазова») ¹ и племянник философа С. М. Соловьёв.² Проблема эта обсуждалась в литературе очень активно. Мы склоняемся к мнению комментатора романа Т. М. Фридлендера, что Вл. Соловьёв мог быть в равной степени прототипом и Алёши, и Ивана (см.: 15; 472). С другой стороны, прототипические черты Алёши можно отыскать... в Некрасовском Грише Добросклонове и его реальном прообразе — Н. А. Добролюбова.³ Последний, кстати сказать, некоторыми подробностями своей жизни «участвует» и в создании образа Ивана (см.: 15; 410—411). Проблема прототипов, вообще говоря, носит у Достоевского характер надидеологического синкретизма. В данном случае этот взаимопере-

¹ Стоюнина М. Воспоминания об А. Г. Достоевской. // Ф. М. Достоевский. Сб. 2. Л., 1925. — С. 579. Следует учесть, что слова эти вырвались у вдовы писателя в минуту раздражения: Анна Григорьевна осуждала выступление Вл. Соловьёва против казни революционеров-первомартовцев.

² В кн.: Соловьёв В. С. Стихотворения. М., 1921. С. 18. Ср.: Левицкий С. Вл. Соловьёв и Достоевский. // Новый журнал. Кн. 41. Нью-Йорк, 1955.

³ Эта гипотеза впервые была высказана в выступлении Н. Б. Роговой на Добролюбовских чтениях 1986 г. в Горьком. Подробнее см. в нашей статье «Некрасов, прочитанный Достоевским» в готовящемся к изданию втором выпуске альманаха «Карабиха».

ход «русских мальчиков» в творческом сознании Достоевского из одного стана в другой (социализм — христианство) весьма показателен в связи с вышесказанным.

Параллелизм идейных исканий начинающего философа и стареющего писателя, как мы видели, обнаружил себя ещё до момента их личного знакомства. Когда же таковое состоялось, совпадения делаются особенно впечатляющими. Так, в самом первом выпуске «Дневника писателя» 1873 г., привлекая внимание Вл. Соловьёва, Достоевский твердо заявил о «началах нравственных» как «основе всему» (21; 10). Работая над «Подростком», в августе 1874 г. он нащупывает жерв будущего романа: «Нет у нас в России ни одной руководящей идеи» (16; 44, ср. 16; 50, 71). Через три месяца Вл. Соловьёв во вступительной речи на защите магистерской диссертации заявит о невозможности для человека «существовать без высших духовных начал».¹

Имело ли место в данном случае влияние писателя на философа? Возможно, что имело. Однако последний шел к такому выводу собственным путем.

3

Духовный кризис — школа становления философа. Соловьёв осознал недостаточность нерассуждающей детской веры, но иной он не находил вокруг себя. Его поразило безверие современного человека, когда цинически-откровенное, а когда под лицемерной маской формального благочестия. Изучение западной философии вплоть до последних ее явлений (Шопенгауэра, Гартмана) также не давало ответа на главный вопрос — о существовании Бога.

Современный исторический момент сводился для Соловьёва к двум противодействующим: с одной стороны вера без разума (современное состояние религии), с другой — разум без веры (современная цивилизация). Отвергнув недавно еще милый его сердцу позитивизм, Соловьёв не мог однако вернуться и к прежней форме религиозности. Критика исторической церкви, утратив прежний нигилистический смысл, эмоционально нисколько не снизилась, превратившись в

¹ Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М., «Правда», 1989. Т. 1. — С. 15. Далее все ссылки на сочинения Вл. Соловьёва даются в тексте с указанием «Правда» — если цитируются по вышеупомянутому изданию, или «Мысль» — если цитируются по изданию: Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М., «Мысль», 1988.

критику изнутри, с точки зрения идеальной Церкви. В письмах 1873 г. у Соловьёва есть отзвуки полемики о положении духовенства в России, которую на страницах «Гражданина» развернул Ф. М. Достоевский. Критический настрой у вчерашнего нигилиста, правда, куда радикальнее: он ведет речь не столько о падении церковного авторитета¹, сколько вообще о кризисе современного христианства как мировоззрения.

Смысл исторического момента видится юноше Соловьёву в том, чтобы примирить наконец веру и разум: в разуме найти подтверждение веры, в вере — высшее оправдание разума. И вновь мы не можем пройти мимо очередного параллелизма путей художника и философа; незадолго до Соловьёва об этом же писал Достоевский, работавший над «Бесами»: «Дело в настоящем вопросе: можно ли верить, быв цивилизованным...» (11; 173).

2 августа 1873 г. Вл. Соловьёв писал Е. Романовой: «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человечества: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию».²

Перед кем поставлена молодым автором эта гигантская, поистине универсальная задача?

Продолжим цитату: «Это я делаю и еще буду делать».

Необходимо осознать, с кем свела судьба Фёдора Достоевского в 1873 году. Так мог говорить или Хлестаков от богословия, или действительно мыслитель, пришедший подытожить весь путь мировой мысли и сказать новое слово, заключавшееся в объединении усилий западной философии и восточного богословия, одинаково недостаточных друг без друга и в силу этого одинаково переживающих внутренний кризис.

В своём синтезировании веры и разума в категории **цельной истины** Соловьёв исходил не только из логики развития западной философии (особенно позднего Шеллинга). Его непосредственными предшественниками были русские

¹ Позднее в своих заметках, отбросив осторожность, Достоевский выразится категоричнее, чем в «Гражданине» 1873 г.: «церковь в параличе с Петра Великого (27; 49). Что касается Вл. Соловьёва, то он «паралич» православной церкви относил еще к началу раскола.

² Соловьёв В. С. Письма. Т. 3. — С. 89.

философы-славянофилы.¹ Путь соединения веры и разума был намечен ещё И. В. Киреевским (см. особенно: «О необходимости и возможности новых начал для философии», 1856 г.), им же было предложено понятие «верующего разума».²

В какой-то мере можно даже утверждать, что Соловьев не сказал ничего нового по сравнению с классическим славянофильством. Новое было в систематизации учения, ключевато изложенного у самих основателей без той логической последовательности, тщательной проработки общей конструкции и всех ее деталей — т. е. без всего того, что нажито было опытом западной мысли. Соловьев, превосходно овладевший этим опытом философской систематизации, приложил его к озарениям славянофильского любомудрия. Кстати говоря, конструктивизм мышления Соловьева, возможно, оказал и формотворческое воздействие на процесс создания «Братьев Карамазовых»³ — самого «выстроенного», архитектурного романа Достоевского, избежавшего столь характерной для него стихийности (в чем сам писатель — до «Братьев Карамазовых» — не раз признавался). Грандиозность и всеобъемлемость романной конструкции, прочная и многослойная взаимосвязанность всех деталей заставляют вспомнить о глубокой структурированности, которую усваивал русской мысли Вл. Соловьёв.

Могут возразить: философский Левифан Соловьёва, его «Оправдание добра» создано после смерти Достоевского. Однако первый вариант философской системы был выстроен Соловьёвым ещё при жизни Достоевского, до или во время формирования художественной вселенной «Братьев Карамазовых». Заявкой на новое мировоззрение был «Кризис западной философии. Против позитивистов» (М., 1974). Черты законченной конструкции проступили затем в «Трех силах» (М., 1877), «Критике отвлеченных начал» — (печатались в 1877—1880, отдельное издание — М., 1880), «Философских началах цельного знания» (печатались в 1877 г.). Первые три книги имелись в библиотеке Достоевского. Увенчивали же всё здание ставшие знаменитыми «Чтения о Богочело-

¹ Л. Лопатин, Е. Трубецкой и И. Бердяев считали Соловьева прямым продолжателем славянофильства.

² Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. — С. 259.

³ Наблюдение С. И. Гессена (см.: Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва // Современные записки. Париж, 1931. Т. 45—46).

вечестве. В 1878 г. Достоевский слушал их в Соляном городке и, по свидетельству А. Г. Достоевской, не пропустил ни одной из двенадцати лекций!¹ Лекции о религии, писал тогда с радостным удивлением Достоевский, «посещаются чуть не тысячною толпою» (30; кн. 1; 14). Это также было систематическое изложение учения о цельной истине, но в большей степени экзистенциальное, идущее от запросов конкретного человеческого бытия и потому понятное аудитории достаточно широкой и даже весьма секуляризованной. Находя нужные и убедительные слова, Соловьёв следовал здесь по пути, уже пролагавшемуся до него писателем, о заслуге которого философ позднее скажет: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис» («Мысль»; 2; 322).

Общение Достоевского с Соловьёвым не замыкалось на чтении его работ, слушании его лекций, оно как раз в пору работы над «Братьями Карамазовыми» приобрело особенно тесный характер. Летом 1878 г. они вместе совершают паломничество в Оптину пустынь. Тогда, по воспоминанию Вл. Соловьёва, Достоевский обсуждал с ним идею будущего романа как идею вселенской Церкви. Подтверждением такого интимно-духовного общения является также письмо Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта того же 1878 г., где писатель засвидетельствовал совпадение своих взглядов с убеждениями молодого философа в вопросе о личном бессмертии (30; кн. 1; 14).

4

В Соловьёве Достоевскому дано было увидеть и соперить то, к чему он сам шёл долго и упорно. «Главный вопрос <...>, — писал он ещё о «Житии великого грешника», замысле, который увенчался в его творчестве «Братьями Карамазовыми», — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие» (29; кн. 1; 117).

Во вступительном слове на защите магистерской диссертации 24 ноября 1874 г. Соловьёв обратился к факту, чрезвычайно беспокоившему тогда и Достоевского, — к волне

¹ Жена писателя сообщила этот факт Л. П. Гроссману (см. его статью «Путь Достоевского» в сб.: Творчество Достоевского. Одесса, 1921.— С. 105).

самоубийств, особенно среди молодежи. Так же, как и автор «Дневника писателя», Соловьёв искал причины метафизические, экзистенциальные: «Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель» («Правда»; 1; 16). Бытие безусловного, т. е. Бога, онтологически доказывалось самым фактом духовного существования человека. Эта логика была повторена Соловьёвым и в первых двух «Чтениях о Богочеловечестве»: в первом говорилось, что братство возможно лишь «на основании нравственного начала как безусловного и божественного», а во втором доказывалось, что «жизнь невозможна» для того, кто проникся воззрением на человека как «только одно из явлений природы» («Правда»; 2; 12, 22).

В огрубленном виде, с точки зрения секулярного сознания, этот мотив как автобиографичный для философа отмечен наблюдательной Е. Н. Янжул, писавшей родителям в июле 1875 г.: «Он очень слабый, болезненный человек, с умом, необыкновенно рано развившимся, пожираемый скептицизмом и ищущий спасения в мистических верованиях».¹ Своеобразие современного дуалистического сознания сказалось в том определении смысла религии, которое Соловьёв дал в первом «Чтении о Богочеловечестве»: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом» («Правда»; 2; 14). **Воссоединение** — значит возвращение к утраченному единству.

Логика эта была знакома Достоевскому не только объективно (см. наблюдение его над характером веры И. В. Киреевского в подготовительных записях к «Бесам» — 11; 120 и др.), но и субъективно, она была глубоко-интимной логикой его собственного пути к Богу. «Что будет, — ужасается Шатов (в черновиках к роману), — если мир потеряет веру» (М; 186). Этот ужас леденил душу и самого автора. «Верить должно» (20; 152), как записал он еще в начале 60-х годов.

Достоевский в конечном итоге пришел к мысли о невозможности «математических доказательств» в делах веры и вместе с тем к волюнтаристскому: «Кто захочет поверить — того не остановите» (22; 101). Это было признанием иных, не поддающихся рациональному (и потому нецельно-

¹ Лукьянов С. М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Пг, 1921. Кн. 3. С. 124.

му) мышлению закономерностей бытия. Их, как с мукой восклицал Ипполит в «Идиоте», «невозможно понять», но, как утверждал он же, «вернее всего, что всё это есть» (8; 344).

От Соловьёва Достоевский услышал то, что и сам уже знал: «действительность Бога <...> не может быть доказана чисто логически...». («Правда»; 2; 32). Но услышал он и нечто новое от философа, прошедшего школу интуитивизма, Шопенгауэра и Гартмана и скрестившего её с традициями средневековой мистики. Это новое было в разделении знания на два типа: «извне» (эмпирическое и рациональное) и «изнутри» (мистическое знание). Последнее, по Соловьёву, представляет собою некое непосредственное созерцание истины — «умственное созерцание или интуиция», «внутреннее соединение человека с истинно-сущим» («Мысль»; 2; 233, 207).

Знаменитое выражение Достоевского в «Сне смешного человека» (1877) — «я видел истину» — выражает специфику такого рода знания и, очевидно, создано было писателем не без воздействия Вл. Соловьёва. Как впрочем и сам этот рассказ об обретении веры. Заметим: «дети солнца» до их грехопадения не имеют храмов, ибо им, живущим в непосредственном «единении с Целым Вселенной», вера как таковая и не нужна. Она становится необходимой лишь после грехопадения, после утраты непосредственного чувства целостности мироздания. Пережив разлад с миром, с людьми, с собою, «смешной человек» возвращается к целостности через «сон», «галлюцинацию», «видение». «... я видел истину, — не то что изобрёл умом, а видел, видел, и живой образ её наполнил душу мою навеки. Я видел её в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтоб её не могло быть у людей» (25, 118).

До встречи с Вл. Соловьёвым такого рода мотивы отсутствовали в художественном мире Достоевского (иной природы видения и прозрения героев более ранних произведений писателя). Видение смешного человека имеет все признаки мистического знания, описанные Соловьёвым: «внутреннее «соединение» с истиной «выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас, на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз...». При этом «мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными» («Мысль»; 2; 207, 206).

Замечателен контекст «Сна смешного человека»: следом в «Дневнике писателя» 1877 г. идет майско-июньский выпуск,

начинающийся с сочувственного пересказа мистического видения Иоанна Лихтенберга, переданного Достоевскому Вл. Соловьёвым (см.: 25; 411).

Мистическое откровение переживает в «Братьях Карамазовых» Алёша. Он также **видит** истину в целостном образе («Кана Галилейская»), потрясшем всю его духовную природу. Посещают видения, на грани сна или галлюцинации, и других братьев, Дмитрия и Ивана, каждого в соответствии с его собственной духовной природой, в чем проявился своеобразный «мистический реализм» Достоевского.

Мистицизм Соловьёва принимал подчас столь конкретные чувственные формы, что приводил его к кратковременному, но сильному увлечению спиритизмом в 1874–1875 гг. (излечение от которого наступило, возможно, не без участия Достоевского, т. к. Соловьёв в конечном счете принял его отношение к спиритизму как небезосновательному, но вредному для человеческого духа явлению), к непосредственному галлюцинированию, когда философ вёл беседы с дьяволом.¹ «Материальные» объяснения (болезненное состояние и т. п.) при этом не исключались, но и не являлись исчерпывающими.

Возможность мистического знания обосновывалась Соловьёвым «небесным» происхождением человеческой личности. Это объяснение, как нам представляется, было принято Достоевским. В подготовительных записях к «Братьям Карамазовым» об Алёше говорится: «Он понял, что знание и вера — разное и противоположное, но он понял <...>, что если есть другие миры и если правда, что человек бессмертен, то есть и сам из других миров, то, стало быть, есть и все, есть связь с другими мирами» (15; 201). В окончательном тексте романа похожую мысль Достоевский передал Зосиме: «Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и вышним, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле...» (15; 290).

Старец Зосима обнаруживает немалую осведомлённость в последних философских веяниях, а более всего знакомство

¹ См.: Кони А. Ф. Воспоминания о писателях. М., 1989. — С. 549—550.

с выступлениями платоника Вл. Соловьёва. Именно он в «Философских началах цельного знания» утверждал, что корни бытия («истинно-сущее») «лежат в трансцендентной сфере» («Мысль»; 2; 225), а затем пояснял истину платонизма в «Чтениях о Богочеловечестве». И так же, как у Соловьёва, у старца Зосимы этот тезис вёл за собою обожение земного, тварного мира, одухотворение материи, «матери-Земли».¹ Учение Зосимы, изложенное в романе, таким образом, становилось художественной обработкой теории всеединства Вл. Соловьёва. И не только «учение» Зосимы — весь роман подтверждал единство трансцендентного и имманентного. В значительной мере прав оказался враждебный критик, давший определение роману — «мистический»².

Может показаться, что всё вышеизложенное противоречит известным словам Достоевского: «Я православие определяю не мистическими верованиями, а человеколюбием» (24; 254). Относительно Алёши Карамазова автор также уверяет, что он «не мистик вовсе», а «ранний человеколюбец» (14; 17; ср.: 15; 2000). Между тем здесь нет противоречия. Под мистицизмом Достоевский, как нам представляется, имел в виду не саму по себе веру в существование миров иных, а ложное убеждение, что эти миры способны вмешиваться в земную жизнь помимо человеческой воли. Такого рода мистицизм снимал проблему свободы и нравственного выбора, с чем Достоевский не мог примириться.

Мистицизм Вл. Соловьёва носил ненавязчивый, двойственный характер, не перекрывающий человеческих, земных путей для правды Божией. Поэтому столь несомненны психологические и социальные мотивы его религиозности. Следовало бы говорить о равновесии в мирозерцании философа метафизических и «физических» доказательств бытия Божия. Задача всей жизни Вл. Соловьёва выражена в названии его наиболее универсального труда: «Оправдание добра», основные идеи которого были высказаны еще в «Критике отвлеченных начал», знакомой Достоевскому. Доказывая

¹ Божественность материи как идея, объединяющая Соловьёва с Достоевским, трактована А. Ф. Лосевым (см.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его ближайшее литературное окружение. // Литературная учеба. 1987. № 3. — С. 161).

² Антонович М. А. Мистико-аскетический роман (Новое обозрение. 1881. № 3). Определение было развернуто, но уже с положительной оценкой, в работах Д. С. Дарского (см. публикацию его статьи о романе в настоящем издании).

объективную сущность добра, философ стремится быть убедительным и для верующих, и для неверующих.

Обоснование Добра — вот, пожалуй, в чем глубинно сошлись цели великого русского художника и великого русского философа.

И тот, и другой отвергли просветительское упование исключительно на человеческую природу. «Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон божий...» (15; 207), — находим мы в записных книжках к «Братьям Карамазовым». И, чуть раньше, в первом из «Чтений о Богочеловечестве» у Вл. Соловьёва: «По природе люди чужды и враждебны друг другу <...> царство правды возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала как безусловного и божественного» («Правда», 2; 12).

Объективная природа добра находит в Достоевском мощную художественно-психологическую аргументацию,¹ а одновременно (чуть опережая) в Соловьёве — стройную логически-безупречную систему доказательств. Помимо прочего, Соловьёв — в тех же «Чтениях о Богочеловечестве» — искусно вводил исторические аргументы. Вся история человеческой цивилизации для него — убедительное свидетельство истинности христианства (а сам Христос — «историческое воплощение безусловного идеала²). Отголоском соловьёвского историзма представляется нам одна из последних записей Достоевского: «огромный факт появления на земле Иисуса и всего, что за сим произошло, требует, по-моему, и научной разработки» (27; 85).

5

Дополнительным и внутренне-убедительным доказательством их общей правоты для Достоевского был...сам Вл. Соловьёв как личность.

Обратимся к свидетельствам современников. Вот впечатление К. Н. Бестужева-Рюмина от диспута на защите магистерской диссертации Соловьёва 24 ноября 1874 г.: «никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к

¹ Общением с Вл. Соловьёвым отызывается весь роман «Братья Карамазовы». Например, вот этот вопрос Митеньки: «У меня одна добродетель, а у китайца другая — вещь, значит, относительная. Или нет? Или не относительная?» (15; 32).

² Соловьёв В. С. Письма. Т. 3. — С. 87.

лицу <...>. Замысловский, выходя с диспута, сказал: «он стоит точно пророк»¹.

Воспоминания подобного рода можно умножить. Современников поражала не одна новизна теоретических воззрений молодого философа, но весь его облик. Красота теории удивительно гармонировала с внешней, физической красотой, в которой современники находили нечто пророческое.² И Достоевский не остался равнодушным к этому редчайшему сочетанию громадной духовной силы и природной красоты. 13 июня 1880 г. Достоевский в письме к С. А. Толстой хвастался, что в Москве во время пушкинских торжеств достал три фотографии Соловьева, «в юношестве, в молодости и последнюю в старости» (30; кн. 1; 189). Шутка насчет старости (Соловьёву в это время 27 лет) должна была, вероятно, иронически смягчить не совсем-таки обычный для Достоевского поступок³. По свидетельству Анны Григорьевны, Соловьев напоминал Достоевскому молодого Христа с любимой им картины А. Караччи, а с другой стороны, друга юности И. Шидловского.⁴

Какой же смысл имела в глазах Достоевского красота его молодого друга? К моменту встречи с Достоевским в 1873 г. Соловьев принял важное решение: связать себя с богословием, а не с философией (приглашение остаться при университете в конечном счете перевесило), для чего он собирался два года прожить в Троицкой лавре в качестве вольнослушателя академии (прожил около года). В родственном кругу сочли даже, что Владимир готовит себя в мо-

¹ Цитируем по кн.: Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. — С. 25—26.

² Приведу лишь два суждения, принадлежащих людям молодого поколения, к тому же мужчинам. «Прежде всего вас поражает его наружность (...). В типах византийской живописи можно встретить такие лица — лица аскетов, подвижников». (Ивцкий К. А. На лекции Соловьева. Впечатления студента. // Педеля. 1880. № 51. — С. 1697). Народоволец И. И. Попов писал о похоронах Ф. М. Достоевского: «Впечатление осталось от апостольской фигуры В. С. Соловьева» (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. — С. 430).

³ Можно предположить, что фотографии доставил упоминавшийся уже Лев Лопатин, с которым Достоевский очень сблизился во время праздника.

⁴ Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. — С. 93—94. Вообще говоря, роль красавцев в жизни Достоевского, иногда благотворная, иногда демоническая и обманная (Шидловский — Спешнев — Вс. Крестовский, можно добавить и Ч. Валиханова) — одна из биографических загадок писателя, которую мы можем объяснить лишь его собственными словами о значении красоты.

нахи. Этот слух Соловьёв опровергал в письме к Е. Романовой 2 августа 1873 г. Прочитируем знаменательные для него слова: «Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его».¹

Был ли Вл. Соловьёв прототипом Алёши Карамазова — еще вопрос. Но одно несомненно: мимо такого факта биографии своего молодого друга Достоевский вряд ли мог пройти. Восприняв христианство как венец человеческого познания и морали, Вл. Соловьёв шёл в мир, чтобы преобразовать его. «Душа, — писал он, — образует себе органическое тело вовсе не для того только, чтобы смотреть через него на мир явлений, но также и гораздо более для того, чтобы действовать посредством него в этом мире! («Мысль»; 2; 334). В конечном счёте эта концепция «практического православия» (по формулировке Достоевского) стала ядром всей философии Соловьёва как **философии жизни**.

Всего через месяц после смерти Достоевского случилось событие — казнь народовольцами Александра II, — которое либо сломало бы Достоевского (считал же Лесков, что после 1 марта 1881 г. Достоевский примкнул бы к победоносцевщине), либо вознесло на высоту нравственного христианского подвижничества. Сама история русская, казалось, готовила автору «Братьев Карамазовых» то самое испытание, через которое он хотел провести своего героя Алешу Карамазова. Судьба оказалась к нему милосерднее:² на голгофу взойшёл не учитель, а ученик.

Анна Григорьевна осудила речь Вл. Соловьёва с призывом помиловать первоапрельцев³ и думается, она отчасти выразила позицию покойного мужа, а точнее говоря, позицию той политической партии, к которой он принадлежал. Но был же и Достоевский — гуманный, «розовый христианин», как его называл К. Леонтьев. С точки зрения этого христианства речь Соловьёва и его последующее письмо к царю — Поступок, самопожертвование. Призывая царя к христианскому подвигу, Соловьёв таковой совершал, убеждая Словом, которое есть Дело. Это путь Алёши Карамазова, недосказанный в романе и досказанный в жизни.

¹ Соловьёв В. С. Письма. Т. 3. — С. 89.

² «Смерть, — писал Вл. Соловьёв в 1891 г., — избавила Достоевского от непосильной внутренней борьбы» («Правда»; 2; 289).

³ Об обстоятельствах этой речи см.: Былое. 1906. № 3; 1918. № 4—5.

«Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения» (11; 303), поколения Алёши Карамазова и Владимира Соловьёва. Анна Григорьевна не поняла главного: вступая в некоторое противоречие с политическими идеями Достоевского, Соловьёв следовал идеалу Достоевского.

В Алёше Карамазове писатель подчеркивал всегда, что он—деятель, причем нового, не до конца пока выяснившегося типа. Речь шла — ни больше, ни меньше — об обновлении христианства. Недаром, по свидетельству К. Леонтьева, монахи Оптиной пустыни восприняли речи старца Зосимы как ересь¹. Слишком уж непривычной была проповедь: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» (14; 52). Однако то, что казалось нелепым для официально-православного сознания², проповедовалось Вл. Соловьёвым вслед за Хомяковым. Соловьёв даже еще более усиливал мысль Хомякова («Всякое существо есть то, что оно любит», любовь составляет «содержание божественного начала» — «Правда», 2; 56), актуализовав ее в сознании Достоевского. Можно предположить, что философия любви, изойдя из Нового завета, нашла в Хомякове своего толкователя, а затем, получив новую огласку у Соловьёва, воплотилась в художественной вселенной «Братьев Карамазовых».

Будучи «практическим» христианином, Соловьёв применил теорию всеединства к конкретному бытию личности и получил в результате философию любви. Но точно так же применив идею всеединства к общественному бытию человека, он в итоге вышел на апологию Вселенской Церкви, также не оставившую равнодушным автора «Братьев Карамазовых». Идея Церкви как идеального устройства земной жизни человека исповедуется в романе тем же Зосимой. И вновь генезис этой идеи возвращает нас к Соловьёву, осо-

¹ К. Леонтьев о Владимире Соловьёве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. — С. 129.

² Любопытно одно свидетельство о посещении Достоевским и Вл. Соловьёвым Оптиной пустыни, кстати, со ссылкой на рассказ Вл. Соловьёва: «Федор Михайлович Достоевский вместо того, чтобы послушно и с должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему (...) и незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя» (Стахеев Д. И. Группы и портреты. Листочки воспоминаний. // Исторический вестник. 1907. ч 1. — С. 84—85).

бенно к его «Чтениям о Богочеловечестве». «Царство Божие, — полагал философ, — должно обладать царством мира сего», при этом «подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала» («Правда»; 2; 18—19).

В «Чтениях» мы находим философско-символическую интерпретацию евангельского эпизода трех дьявольских искушений несвободой, что близко Достоевскому, в это время работавшему над «Братьями Карамазовыми»¹.

В христианстве автор «Чтений о Богочеловечестве» видит торжество духовной свободы (точнее сказать, в идее христианства, далеко не всегда в исторических его формах), в то время как социализм для него — царство материальной необходимости. Эту дилемму (христианство-социализм) поздний Достоевский рассматривал во многом в традициях славянофильской мысли — как дилемму Востока и Запада, православной России и европейской цивилизации.

6

Существует точка зрения, что Вл. Соловьёв начинал как славянофил, а потом «предал» интересы «своих»². В полном соответствии со славянофильской исторической концепцией и параллельно публицистическим выступлением Достоевского на ту же тему Вл. Соловьёв в 1877 г. утверждал, что носителем цельной жизни в человечестве «может быть сначала только народ русский» («Мысль»; 2; 176)³. Правда, здесь же Соловьёв оговаривается, что истинно цельная жизнь «свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности». Нетрудно заметить, что подобное выражение «русской идеи» близко подходит к концепции будущей Пушкинской речи Достоевского. Е. Трубецкой и С. Соловьёв полагали даже, что речь формировалась над

¹ Ведущиеся в литературе споры, кто раньше — Соловьёв или Достоевский — вышел на эту экзегему, не имеют смысла, т.к. раньше их это сделал Н. Я. Данилевский (см.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа, М., 1991. — С. 207).

² Весьма эмоционально ее выразил еще К. Н. Бестужев-Рюмин в 1884 г., когда Соловьёв был обвинен в католических симпатиях: «Он на ложной дороге и ни Хомяков, ни Достоевский не одобрили бы его...» (См.: Шмурло Е. Очерк жизни и научной деятельности К. Н. Бестужева-Рюмина. Юрьев, 1899. — С. 236).

³ В «Философских началах цельного знания». Та же мысль высказана чуть раньше в речи «Три силы», опередившей статью Достоевского «Три идеи» в январском «Дневнике писателя» 1877 г.

влиянием Вл. Соловьёва,¹ не учитывая, что Достоевский шёл к ней еще с начала шестидесятых годов, и Соловьёв позднее мог лишь соучаствовать в формировании и кристаллизации идей, выношенных самим Достоевским, быть для него своеобразным философским катализатором.

Пушкинская речь Достоевского — заключительный и самый мощный аккорд в его попытках примирения славянофильства и западничества как единственно возможного способа разрешения этого нескончаемого спора. Одновременно речь — одно из самых «соловьёвских» произведений писателя наряду с «Братьями Карамазовыми».

Примирительные тенденции улавливаются в самых первых еще работах Вл. Соловьёва. В 1874 г. на защите магистерской диссертации он заявил: «должно, вопреки славянофильскому воззрению, признать западное развитие, т. е. данное историческое раздвоение разумного сознания и религиозной веры, законным произведением логической и исторической необходимости» («Правда»; 1; 18). Признавая путь западной цивилизации исторически неизбежным и необходимым, Соловьёв тем самым пытался снять внеисторическое противопоставление Востока и Запада, свойственное позднему славянофильству. В этом он ближе к ранним славянофилам (И. Киреевскому, Хомякову) и к почвенникам. В развитии чувства личности, — утверждал автор «Чтений о Богочеловечестве», — было «великое назначение западной цивилизации». Путь к спасению человечества лежит, конечно, через братство, т. е. «через самоотрицание», «но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение» («Правда»; 2; 16).

Напомним: в программных для почвенничества «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) — Достоевский предал, кажется, проклятию «начало личное, начало особняка» в природе западного человека. Тем не менее здесь же мы находим примирительную формулу, способную нравственно удовлетворить глубоким диалектическим смыслом и ту, и другую сторону — о том, что самопожертвование (ср. у Соловьёва — «самоотрицание») есть не что иное, как «признак высочайшего развития личности» (5; 79). Очевидно, это «могущество» личности по Достоевскому и есть то, что

¹ Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьёва: В 2 т. 1913. Т. 1. С. 77; Соловьёв С. Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьёва. Брюссель. 1977. — С. 199.

в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв назовёт божественным началом в человеческом «я». Идея Богочеловечества у Соловьёва предполагает, с одной стороны, вочеловечение Бога, а с другой — божественную природу человеческой личности. Это оправдание личности в философии Соловьёва было для Достоевского своеобразным зеркалом, в котором он видел лучшие свои качества, но как бы очищенными от искажающих примесей и полемических излишеств, имеющихся в тех же «Зимних заметках...», а тем более в позднейшем «Дневнике писателя» с его антизападнической резкостью.

Впоследствии, уже после смерти Достоевского, Соловьёв не раз будет говорить о многих непросветлённых взглядах писателя («Правда»; 2; 289) ит. д. В. Розанов назовёт это «размолвкой» бывших единомышленников,¹ однако более прав, на наш взгляд, С. Булгаков, полагавший, что Соловьёв как интерпретатор Достоевского отделял золото от шлака.²

Скрытые до времени разногласия зрели между ними еще при жизни писателя. В работах семидесятых годов Соловьёв выражал иной, чем у Достоевского, взгляд на реформацию, не считая ее «лишь отрицательной верой» (25; 8). К 1879 г. сам Соловьёв относил первое сомнение в правильности своих (и Достоевского) взглядов на католичество, приведшее его вскоре на позиции экуменизма³.

Непростую эволюцию проделал философ в связи с интерпретацией «русской идеи». Заявив сразу же свою примирительную позицию в споре западничества и славянофильства, Соловьёв, в генозисе своем больше обязанный последнему, поначалу разделял мессианский настрой «русской идеи», что сказалось в работах 1877 г., написанных на волне славянского энтузиазма («Три силы», «Философские начала цельного знания»). «Это была иллюзия целого поколения, воспитанного на Достоевском, и сообщившаяся в молодые годы Соловьёву», — утверждал в своих воспоминаниях Е. Н. Трубецкой.⁴

Последовательное развитие философии всеединства вело Соловьёва к осмыслению нации как части всечеловечес-

¹ Розанов В. Размолвка между Достоевским и Соловьёвым. // Новое время. 1902. 11 октября. № 9556.

² Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов: В 2 т. М., 1911. Т. 2. — С. 227.

³ Соловьёв В. С. Письма. Т. 3. — С. 25.

⁴ Русская мысль. София. 1921. Кн. 3 и 4. — С. 131.

жого целого (рода). В «Чтениях о Богочеловечестве» он находит формулу соотношения «патриотизма» и «универсализма»: первый должен освобождаться от «исключительности» и «эгоизма», а второй — от «пустого и безразличного космополитизма» («Правда»; 2; 75). Думается, что у Достоевского не было возражений против этой диалектической постановки. Впоследствии Соловьёву в пылу полемики с «истребительным» патриотизмом не всегда удавалось сохранить эту диалектику. В жизни нации, как и отдельной человеческой личности, очевидно, неизбежно взаимодействие самолюбия и самоотречения, необходимо «лишь» отыскать конкретную меру их гармонии. Оставаясь на этой точке, позиции Достоевского и Соловьёва совпадали. Высшим достижением такой гармонизации можно считать Пушкинскую речь Достоевского. Однако ни тот, ни другой не могли удержаться на достигнутой высоте. Достоевский уклонялся в сторону «национального самолюбия», Соловьёв — в сторону «национального самоотречения». В работе «Национальный вопрос в России» (1883—1888) Соловьёв во многом верно критикует уклонения Достоевского от выраженного им в Пушкинской речи «универсального всечеловеческого характера русской идеи» («Правда»; 2; 485), но и сам, доводя до крайнего выражения интенцию христианского универсализма (практически уже внеземного, идеального), ставит нацию на грань самоуничтожения как природной силы. В этом проявился идеалистический крен, своеобразный духовный аристократизм Соловьёва.

В национальном вопросе универсализм Соловьёва — прямая антитеза теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского (что впоследствии, уже после смерти Достоевского, выразилось в откровенной полемике философа с книгой «Россия и Европа» и её последователями, особенно Струвым). Достоевский, пережив сильное воздействие книги Данилевского, в конечном итоге сохранил самостоятельную позицию. Очевидно, та же история повторилась у него с Соловьёвым, хотя воздействие последнего на писателя было куда более органичное, глубинное. Происходило это потому, вероятно, что в молодом философе, «христианском гуманисте»¹ Достоевский находил слишком много близкого, духовно родственного. Это напоминало временами воз-

¹ Так его и А. Хомякова называет Н. А. Бердяев (Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. — С. 23).

действие ученика на своего учителя: возросшее семя приносило новый плод. «Новый» Достоевский, очищенный и философски актуализированный, как бы вливал духовную энергию в «старого» Достоевского — писателя и публициста, уставшего и отчасти погрязшего в преходящей политической борьбе.

Процесс этого парадоксального возвращения Достоевского к самому себе можно проиллюстрировать на одном небольшом, но весьма характерном примере.

В письме к Е. Ф. Юнге 11 апреля 1880 г. Достоевский писал: «На недавнем здесь диспуте молодого философа Влад. Соловьёва <...> на доктора философии я услышал от него одну глубокую фразу: «Человечество <...> знает гораздо более, чем до сих пор успело высказать в своей науке и в своём искусстве» (30 кн. 1; 148). Восторгу Достоевского не было предела, парадокс же заключался в том, что подобная мысль была уже высказана им самим в «Дневнике писателя» 1873 г.: «Можно очень много знать бессознательно» (21; 38). Это было сказано в том самом выпуске «Дневника», который Соловьёв прочёл особенно тщательно: скрыто цитирует он его в письме к Е. В. Романовой 19 июня 1873 г. и ссылается на него в первом письме к Достоевскому (см. выше). Вероятно, Достоевский спустя пять лет не узнал собственную мысль в солидном философском обрамлении. Она вернулась к нему, творчески воспринятая другим сознанием. Символичным представляется нам этот частный, в общем, эпизод духовного сотрудничества. Очень часто было так: Соловьёв воспринимал творческий импульс от Достоевского и, проведя его через свою философски ориентированную организацию, возвращал своему источнику в новом качестве.

Символичным представляется нам этот факт не только потому, что он вскрывает специфику духовных контактов данных творческих индивидуальностей. Здесь, на наш взгляд, отразилась и некая общая закономерность развития культуры, дела не только индивидуального, но и соборного.

7

Освободить образ Достоевского от «шелухи» — такую задачу после смерти писателя поставил Соловьёв перед биографами Достоевского, в частности, перед Н. Н. Страховым (который не мог ее решить: партийные расчеты уживались в нем

с личным глубочайшим неверием в Достоевского). Ту же задачу, очевидно, решает он и в собственных «Трех речах в память Достоевского» (1881—1883), о которых, между прочим, заявляет в письме к А. Г. Достоевской: «А я думаю, Федор Михайлович был бы доволен моею книжкою»¹. Заявление это выглядит тем более странным, что в своей книге Соловьев далеко отступает от конкретных политических идей Достоевского, особенно по национальному и по церковному вопросам. Соловьев, однако, имел право на такое заявление. Это право ему давало глубоко-диалектическое, истинно-христианское представление о личности Достоевского как развивающейся, пребывающей в неиссякаемом движении к идеалу. «Некоторая непрямота или неискренность, — возражает он на неизвестное нам письмо Страхова, очевидно, наподобие печально известного его письма к Л. Н. Толстому, — (так сказать, сугубость), была в Достоевском лишь той шелухой, о которой Вы прекрасно говорите, но он был способен разбивать и отбрасывать эту шелуху, и тогда оказывалось много настоящего и хорошего»².

Эти слова, на наш взгляд, дают ключ к концепции творчества и жизни Достоевского, изложенной в «Трех речах...». Перед нами — спыт духовной биографии, начало нового осмысления наследия Достоевского, в котором без труда можно найти истоки будущих интерпретаций С. Булгакова, Н. Бердяева, Вяч. Иванова, наконец, и М. Бахтина.

Предвидим недоумение по поводу последнего из имен. Но вот в третьей речи, где говорится о всемирной задаче России и, в частности, о неразрешимом до сих пор вопросе отношения православия к католицизму и иудаизму, Соловьев приходит к идее «примирения по существу». В чем оно состоит? «Не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы понять чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины» («Мысль»; 2; 316). «Примирение по существу» — органическое следствие из выработанной Соловьевым философии всеединства. Но не есть ли это то, что Бахтин называл диалогом — не формой, а сущностью бытия сознания?

¹ РГБ. Ф. 93. II. 8.121. Л. 3.

² Соловьёв В. С. Письма. Т. I. — С. 18. Ср.: Достоевский «был всеобъемлющим в лучшие минуты своего творчества» («Мысль»; 1; 375).

«Примирение по существу» — формула, выработанная Вл. Соловьёвым в ходе глубинного общения с Достоевским как целостным мирозерцанием, что значит — взятым в его развитии, в бесконечном приближении к идеалу — к Христу.

Лишь с этих позиций понятна и оправданна будет та смелость, с которой обращался Вл. Соловьёв с наследием Достоевского, те критерии, с помощью которых он отделял в нем золото от шлака.

Однажды, защищая общее с Достоевским понимание христианства, Соловьёв заметил: «Что одна любовь безусловна, и она одна остается — это говорю не я и не Достоевский, а ап (остолы) Павел и Иоанн»¹.

При всей оригинальности творений художника и философа они не отрывались от сферы экзегетики и герменевтики. И Достоевский, и Соловьёв — хотя и гениальные, но все же толкователи Вечной книги. Эту свою роль они поняли не как служебную, но творческую.

В конце 1877 г. Достоевский записал среди четырех планов «на всю жизнь»: «Написать книгу об Иисусе Христе» (17; 14). Такой книги он не написал, но пять его романов, начиная с «Преступления и наказания», — если не осуществление, то приближение к заветному замыслу. Что же касается Соловьёва, то, по верному замечанию С. Булгакова, все философы до него в лучшем случае «давали место христианству» в своих учениях, он же явился «единственным в новое время философом, выразившим философски вечные истины христианской религии»².

Вл. Соловьёв, не только создал философскую систему, утвержденную на краеугольных камнях христианской мудрости. Он создавал свою систему не как отвлеченную, теоретическую, но — жизнестроительную. Это-то и стало причиной его крутого расхождения с «казенной» церковью.

Еще один Поступок Вл. Соловьёва, практического христианина, не менее известный, чем его речь о первомартовцах — его реферат «О причинах упадка средневекового мирозерцания», прочтенный в заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г. Это была не слишком даже прикрытая критика современной церкви и современной формы религиозности, суть которой сводилась к следующему: мирское царство должно оставаться без всяких изменений, а

¹ Соловьёв В. С. Письма. Т. 3.—С. 5.

² Булгаков С. Литературное дело. СПб., 1902. — С. 130.

царство Божие, будучи не от мира сего, должно быть «и вне мира, без всякого жизненного влияния на того». («Правда»; 2; 349).

Почти отчаянная попытка обновить и тем самым воскресить «живое, социальное» христианство, завершилась у Соловьева утверждением, способным шокировать ортодоксальное сознание: «дух Христов действует и через не верующих в Него» («Правда»; 2; 354). Это неисключение инаковерующего или даже вообще неверующего человека из Царства Божия вообще характерная особенность русского религиозного свободомыслия конца прошлого века (рассказы Лескова «На краю света», «Некрещеный поп», толстовское бесцерковное христианство). При всей осторожности Достоевского в подобных вопросах, и он не чужд симпатии к «церкви атеистов» (22; 96—98), к утопиям, нарисованным в «Подростке» (исповедь Версилова — 13; 378—379) или в «Сне смешного человека».

Важное обстоятельство, помогающее понять решительный шаг философа (юпировавшегося и в этом случае на священные тексты): реферат был прочитан в год жестокого голода, обрушившегося на Россию и воспринятого Соловьевым как предвестие природной катастрофы: «земная природа отказывается кормить человечество». Грозящая опасность, полагал христианский философ, должна объединить верующих и неверующих, чтобы люди могли осуществить наконец «солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвления, чтобы и себя спасти от смерти» («Правда»; 2; 355).

Мы полагаем, что эсхатологизм позднего Соловьева (повторившего в этом смысле эволюцию Достоевского) содержит в себе не только отказ от ранних теократических утопий (так чаще всего толкуется заключительный период его жизни), в нем важнее видеть обновление концепции всеединства — на сей раз как всечеловеческой солидарности перед надвигающимся Апокалипсисом. Так в «Краткой повести об Антихристе» перед лицом мирового зла объединяются все религиозные конфессии. Такая постановка, возможно, вызвала бы неудовольствие Достоевского, но глубинная логика Вл. Соловьева все-таки близка Достоевскому, вышедшему из примирительных начал почвенничества. Так, еще в 1874 г. по инициативе последнего была предпринята попытка, как бы теперь сказали, консолидации общественных сил — и тоже, кстати, перед лицом голода — организация сборника «Складчина». А чуть раньше, в том самом 1873 году, что свел Достое-

евского и Вл. Соловьева, автор «Дневника писателя», говоря о пьянстве как национальном бедствии и о слабых попытках крестьянских обществ трезвости, предлагал: «Что, если б, с своей стороны, поддержали их и все наши передовые умы, наши литераторы, наши социалисты, наше духовенство...» (21; 95). Разве не взаимоисключающие — с точки зрения имманентно-«реального» — силы объединены в этом ряду?

Идею всеединства Вл. Соловьев любил выражать своим истолкованием простых и мудрых слов Евангелия от Иоанна (гл. 14, 2): «Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много» («Мысль»; 1; 590).

* * *

Соотношение двух миров — Достоевского и Вл. Соловьева — коротко можно представить в виде трех этапов: 1) параллелизм исканий и заметное воздействие писателя на становление молодого философа; 2) общая духовная лаборатория и личностное, катализаторное воздействие Соловьева на Достоевского в период работы последнего над «Братьями Карамазовыми», как бы возвращение полученной от него энергии; 3) наследование Соловьевым динамической структуры духовного наследия Достоевского, поиск применения идеала.