

СМЕШНОЙ ЧЕЛОВЕК И НАРОД-БОГОНОСЕЦ

Ганди называл свои духовные поиски «экспериментами с истиной». Слово «эксперимент», взятое из лексикона позитивистской науки, плохо вяжется с религиозной истиной. Но когда-то «ипостась» тоже была непривычным словом. Чувство глубины, чувство вечности иногда требует новых слов, и опыт глубины приобретает новые формы.

Дух эксперимента заложен в самом *credo* Достоевского: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа».

Почему Достоевский дарит это свое исповедание веры Ставрогину? И только через него — Шатову? Здесь (как сказал бы Достоевский) есть какая-то мысль. Мне кажется, что Ставрогину принадлежит прежде всего форма суждения, форма интеллектуального эксперимента¹. Можно предположить и это. А потом — нечто совершенно противоположное. Мышкину этот эксперимент ни к чему. Для него Христос и истина, Христос и собственная природа — одно. Но Достоевский — не Мышкин. Выбор ему необходим. И он делает вместе с Шатовым добрый выбор; но сознает, чувствует, испытывает воображением возможность злого выбора («истины» вместо Христа). Достоевский боится злого сердца, боится жестокого сладострастия — и от этого боится свободного ума, боится интеллектуального эксперимента. Ибо жестокое сладострастие мыслимо не только в отношениях с женщиной, оно есть и в полемике, и в политике, оно вдохновляет практические эксперименты Ставрогина и тенью Смердякова идет за интеллектуальными выкладками Ивана Карамазова. Достоевский постоянно чувствует эту тень и в ужасе проклинает экспериментатора в самом себе. Он переживает пробу Раскольникова

¹ «Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?»

как свою собственную пробу. И собственный свой разум заставляет упасть на колени перед Соней. А назавтра продолжает экспериментировать. Он не разоблачает Ставрогина, он экспериментирует вместе с ним. И снова приходит в ужас от самого себя. Практические эксперименты героев — это интеллектуальные эксперименты автора. Его неудержимо влечет проверить все заповеди личным опытом и заново, личным опытом, утвердить их.

Мышкину заповеди ни к чему. У него просто совершенно чистое сердце. А догма? А молитва? А церковь? Ничего этого у Мышкина нет. Создавая Мышкина, Достоевский не нуждался ни в какой опоре. Но потом опять (в «Бесах») — ошеломленность, почва колеблется под ногами — и опять резкий разрыв между безблагодатным разумом и сердцем Хромоножки, выдержавшим испытание позором и болью Голгофы.

И снова эксперименты. В мечтах Версилова Спаситель приходит к человечеству, потерявшему веру. В «Сне смешного человека» Спаситель вовсе вынесен за скобки. Не знаю, сознавал ли Достоевский, что продолжает очень древнюю традицию, что первый религиозный эксперимент был поставлен Богом, отдавшим Иова во власть сатане; книгу Иова Достоевский очень любил, и ее влияние вряд ли прошло даром. К этому влиянию можно отнести и стихийное чувство границ эвклидовского разума в познании религиозной истины. Задавать неразрешимые вопросы — один из классических путей религиозного опыта; это как раз то, что делал праведник Иов на своем гноище, и Бог ему ответил. Праведность сказалась в том, чтобы дожидаться ответа; не пытаться по-эвклидовски отвечать на эвклидовские вопросы. Которые сами по себе совершенно законны — незаконны только логические ответы там, где нужно прямое созерцание, виденье, слышанье.

Эвклидовский разум прав, когда ставит вопросы, раскрывает перед духом бездну целого, прикрытую догмой. И неправ, когда не умеет замолчать перед бездной и ждать созерцания. Ересь — от нетерпения разума, бросившегося за свои пределы. Еретик — Раскольников. А Смешной человек — не еретик: он увидел. Увидел — и вдруг раскрылась суть религиозного чувства: связь с духовным целым вселенной — без всей буквы религии (и всех споров о правильных и неправильных словах).

На прекрасной планете люди живут, как Адам и Ева в раю, непосредственно чувствуя Бога. Что это, утопия?

Скорее духовная реальность. Отдельные черты планеты Смешного человека взяты из мечтаний Фурье; но целое, созданное Достоевским, сравнимо с заключительными страницами Апокалипсиса. Вопрос поставил эвклидовский ум, но ответило сердце, напитавшееся созерцанием золотого предзакатного света, и ответило как власть имеющий.

Христа на планете нет; но Бог есть любовь, и, следуя догме о равночестности ипостасей, можно заменить слово «Христос» словом «любовь»: «Если бы как-нибудь оказалось, что любовь вне истины и истина вне любви, то я предпочел бы остаться с любовью вне истины...», вне любых идей — не только философских, но и богословских. Которых на планете нет и не может быть: там ведь ни науки, ни храмов.

Это крайняя точка духовной смелости Достоевского, которой он достигает, когда в душе его совершенный свет, и которую теряет, когда свет меркнет и воцаряется мрак, озаряемый неверными и слабыми вспышками. При свете таких вспышек остается только вцепиться во что-то осязаемое и изо всех сил держаться за него. Обе эти точки (дерзания и страха) одновременно схвачены в «Заметке о петербургском баден-баденстве»:

«Вам дико, что я осмелился предположить, что в народных началах России и в ее православии (под которым я подразумеваю *идею*, не изменяя, однако же, ему вовсе) заключаются залогом того, что Россия может сказать слово живой жизни и в грядущем человечестве...»¹

Что же такое православие? «...я подразумеваю *идею*, не изменяя, однако же, ему вовсе». То есть отчасти изменяя. До какой степени? Настолько, насколько Зосима отходит от оптинских старцев? Или еще дальше? До мечтаний Версилова? До планеты Смешного человека? Границы не указаны, и я думаю, что их нет. Ни один ответ, вышедший из-под пера Достоевского, не может быть отброшен: ответы «благонамеренно-честного сознания»² в «Дневнике», ответы героев, придуманных для выражения благонамеренно-честной веры, — и ответы, неожиданно рождавшиеся в творческом воображении, отождествлявшем себя с тем или иным характером. Нельзя отбрасывать никого, и никого нельзя снижать. Экранизация «Подростка» фальшивит, когда лишает Версилова духовного обаяния, а старец Мака-

¹ «Литературное наследство», т. 86, с. 87.

² Термин Гегеля при анализе «Племянника Рамо».

изображен таким иконописным, таким полным подобием Иоанна Крестителя, что вызваливается из антикрасноречия Достоевского в лакированные образы Ильи Глазунова.

Хочется процитировать текст, который сценарист и режиссер вымарали из разговора Версилова со своим сыном:

«Я представляю себе, мой милый,— начал он с задумчивою улыбкой,— что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятьев, комьев грязи и свистков настало затишье, и люди остались *одни*, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил, как то величавое зовущее солнце в картине Клода Лоррена, но это был уже как бы последний день человечества. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчик, я никогда не мог вообразить себе людей неблагодарными и оглупевшими. Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенную, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — всё, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на Земле — ему как отец и мать. «Пусть завтра последний день мой,— думал бы каждый, смотря на заходящее солнце,— но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их»,— и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы

того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть...

Милый мой,— прервал он вдруг с улыбкой,— все это — фантазия, даже самая невероятная; но я слишком уж часто представлял ее себе, потому что всю жизнь мою не мог жить без этого и не думать об этом. Я не про веру мою говорю: вера моя невелика, я — деист, философский деист, как вся наша тысяча, так я полагаю, но... но замечательно, что я всегда кончал картину мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Я не мог обойтись без него, не мог не вообразить его, наконец, среди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть Его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...»

Бросается в глаза, что из идеи православия здесь совершенно выпала церковь. Остались люди без церкви и Христос вне церкви.

В монологе Версилова временами чувствуется персонаж, на которого Достоевский смотрит со стороны: барин, лишний человек и т. п. Но из-под героя высовывается сам Достоевский, его собственное созерцание картины Клода Лоррена, его собственные порывы воображения. Без Христа Версиров не мог обойтись (и Достоевский не мог); но без исторической церкви оба они, в какой-то миг, вполне обходились. Мышкин, говоря с Рогожиным о вере, ни разу не упоминает церковь, ни разу не заходит, в трудную минуту, помолиться в храме. Хромоножка больше прислушивается к еретице, сосланной на покаяние, и к закатному лучу.

Во «Сне смешного человека» сделан еще один шаг. Я не останавливаюсь на том, как много в этом сне перекликается с мечтанием Версилова и до какой степени это общее у двух совершенно разных героев сходится в авторе, в самом Достоевском,— так что различия, пожалуй, можно свести к разным состояниям духа одного лица. Хочется еще раз подчеркнуть другое: на планете Смешного человека не было ни Иудеи, ни Рима и не был распят Иисус. Там нечего искупать — по крайней мере до знакомства со Смешным человеком:

«...они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь,

сама стремится сознать ее, чтоб научить других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но я не мог понять их знания. <...>

У них была любовь и рождались дети, но никогда я не замечал в них порывов того жестокого сладострастия, которое постигает почти всех на нашей земле, всех и всякого, и служит единственным источником почти всех грехов нашего человечества*. <...>

У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной. Они ждали этого мгновения с радостью, но не торопясь, не страдая по нем, а как бы уже имея его в предчувствиях сердца своего...» (т. 25, с. 113—114).

Ни храмов, ни заповедей. Все это понадобится тогда, когда Смешной человек развратит, разрушит рай. А пока не развратил, они не нужны. Это созерцание тоже входит в «идею православия».

Теперь подумаем: другие культурные миры — своего рода другие планеты. Там, правда, совершилось грехо-

* Хочется обратить внимание на логическую структуру этой фразы: «почти всех... всех и всякого... единственным источником... почти всех грехов». Образованный человек сознает, что его мысль не очень обоснованна. Он вводит ее осторожно: почти; но всеобщность идеи тут же усиливается (единственным источником!); и тут же страх, что осмеют, и снова «почти». Логически расшатанный строй речи позволяет вводить свои оценки, свои пристрастия, обходя ненужные, досадные факты. Вводить и то, что выше здравого смысла, и то, что ниже его.

падение, но иначе, и иначе преодолевается. Туда пришли другие спасители. Если дух любви выразился на планете Смешного человека вовсе без спасителя, то почему не могло это произойти через Кришну или через Майтрею? Логика духовного открытия, совершенного Достоевским, ведет к любовному вниманию ко всем великим религиям. Как совместить с этим ненависть, с которой Достоевский — в эти же семидесятые годы — пишет об иудаизме и католицизме? Религиях, Священное писание которых частично или полностью совпадает с православным? Почему Достоевский допускает спасение без Спасителя и не допускает — с другим спасителем? И даже с чуть-чуть иным обликом Христа (как у католиков)?

Он пишет, в своем символе веры: «...нет никого прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть...» (т. 28, ч. I, с. 176).

С ревнивой любовью. С рогожинской любовью. И называется католицизм религией Антихриста.

В истории нетерпимость протопопа Аввакума и всемирная отзывчивость Пушкина принадлежат разным векам и разным людям. Было время закрытости, Московское царство, — и время открытости. Был человек Аввакум и человек Александр. Парадокс Достоевского в том, что протопоп Аввакум и Александр Пушкин присутствуют в нем одновременно и то один, то другой выходят на первый план.

Какое-то движение идет в каждой личности. Личность всегда неоднозначна, многоприродна, многоипостасна; этим она и подобна Богу. Гоголевские мертвые души, утратив внутреннее движение, теряют и свою причастность духу. Совершенная однозначность — не норма, но уродство. Но совершенный внутренний раскол, двойничество — тоже болезнь. Ночной собеседник Ивана Карамазова говорит о желании вселиться в купчиху и поверить во все, во что она верит. Я думаю, что это насмешка Достоевского над самим собой, а не только над Иваном и его двойником. Он сам готов вселиться во что-то доброе и простое — в мужика Маряя, в Шатова. Он бежит от искушения человекобога, готового ставить любые ставрогинские эксперименты, эротические и социальные. Но простота, к которой он припадает, для развитого человека хуже воровства, неестественна, надуманна. Вместо кумира человекобога воздвигается другой кумир — народобог. Мифология народопоклонства спасает от логики научного эксперимента; но она не спа-

сает от своей собственной логики, пожалуй еще более жесткой, чем логика науки. Озирису противостоит Сет, Ормузду — Ариман, Богу — дьявол, народобогу — народодьявол. Если постулируется народодьявол (например, образ Германии в статьях военных лет), то на другом полюсе непременно формируется народобог (таким к 1945 году стал русский воин-мститель). Постулируется образ народобога — и на другом полюсе возникает народодьявол. Хотя идеализацией народа могут заниматься люди очень добрые, не склонные кого бы то ни было ненавидеть и даже прямо выступающие против шовинизма. Логика мифа сильнее добрых намерений. Как только в культуре утверждается идеализированный образ народа — где-то, в каком-то углу возникает образ народа-вредителя.

Эту опасность я давно сознавал, с конца 60-х годов, но мне не хотелось выдвигать ее на первый план в изучении творчества Достоевского. Слишком много он дает другого, великого и важного. Однако нынешние исповедники дуальной мифологии (народобог — народодьявол) постоянно ссылаются на Достоевского, цитируют его — и нельзя спорить с ними, обходя Достоевского. Нелепо упрекать их за отход от великих традиций гуманной русской литературы. Заноза ксенофобии торчит в самой традиции. Русская литература — это, между прочим, и Достоевский:

«Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-«богоносец», грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?»

Это, конечно, Шатов. Один из характеров, которыми Достоевский мыслит. Ибо он мыслит характерами мыслителей. Идея православия делает в его изложении еще один скачок: к новому язычеству, к отождествлению таинственных сил, увлекающих народы, с богом — но богом племенным, чуждым богам других народов. Читая Шатова, вспоминаешь немецких романтиков, Л. Н. Гумилева, а иногда даже Людвига Фейербаха; но решительно ничего похожего на блаженного Августина и других отцов церкви:

«Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо*. Эта сила есть сила неутолимого желания

* Можно заметить сходство с идеями Л. Н. Гумилева.— Г. П.

дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, «реки воды живой», иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. «Искание Бога» — как называю я всего проще. Цель всякого движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца*. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе со всеми народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы, тогда само различие между добром и злом начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал; наука же давала разрешения кулачные. В особенности этим отличается полунаука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия».

Невозможно списать пророческую характеристику полунауки на Шатова; слишком органична она для Достоевского, слишком вытекает из философских страниц «Подполья» и уточняет их: именно п о л у н а у к а уморила голодом и холодом 13 миллионов крестьян в Евразии, а потом 6 миллионов евреев и цыган в Третьей империи, а потом еще пару миллионов в Кампучии. Разум и наука не могут сами создать нравственность, но они участвуют в работе духа; ничего положительно без-нравственного в разуме и науке нет. «Страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны» — только п о л у н а у к а. Это одна из глубочай-

* Неожиданно припомнился Людвиг Фейербах; только вместо человечества — народ.— Г. П.

ших мыслей Достоевского. Думаю, что и весь монолог Шатова неотделим от Достоевского. Хотя Достоевский подчеркивает юношескую восторженность героя, неряшливость его мысли, и благонамеренно-честное сознание вяло возражает (устаами Ставрогина): «Вы Бога низводите до простого атрибута народности».

«Напротив, народ возвожу до Бога! — отвечает Шатов.— Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинно великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы имели своих особых и великих богов».

Во всех этих рассуждениях я пишу слово «бог» со строчной буквы. Это языческие боги древних племен и народностей. Если свезти их в одно место и установить рядышком в пантеоне, то действительно это говорит о распаде племенной и народной нравственности, и рассудочный плюрализм римских императоров не в состоянии остановить его. Впрочем, и на таком уровне неверно, что «чем сильнее народ, тем особливее его боги»; римляне были очень сильным народом, но боги их мало отличались от греческих. Особливее всех Бог евреев, но евреи никогда не были политически сильны, и это не парадокс, это правило. За особое вероисповедание хватаются и позже политически слабые народы, лишённые государственных границ: армяне, сирийцы, ассирийцы, ливанцы, копты. В особом вероисповедании (монофизитском, несторианском, монофелитском) была незримая граница их царства. Почему особливость понадобилась Шатову (и не только ему одному) — вопрос, который обсуждался в «Искусстве кино», 1988, № 6. Во всяком случае Шатов бессознательно смешивает народное чувство с имперским, с иллюзией византийцев, для которых мировая религия была тождественна мировой империи. Примерно такова же была иллюзия халифата. Но мировое развитие разошлось с имперским путем. В рамках единой мировой религии сложились разные нации. Вопреки Шатову, у них с самого начала общие христианству (или исламу)

понятия о добре и зле, но от этого англичане и французы, немцы и итальянцы не превратились в этнографический материал. Напротив, этнографичны дикие племена, у каждого из которых, действительно, свои особливые представления о зле и добре; но от этого бушмены и папуасы не превзошли христианскую цивилизацию. Христианизация или исламизация не связана с нравственным упадком; напротив, заповеди единого Бога нравственно определеннее, чем племенные табу.

Нелепости, переплетающиеся с гениальными прозрениями, хочется как-то понять, найти в них какой-то, пусть искаженный смысл. Думаю, что Шатов (и Достоевский) очень мало вникают в мировой исторический процесс и выхватывают из него отдельные факты, вне общей связи, чтобы как-то компенсировать нечто никем не описанное, происходящее у них на глазах, — нравственную мешанину, возникшую при европеизации России, то есть при переходе из византийской цивилизации в западную. Понятие культурного круга, культурного мира, теория вестернизации — все это было разработано только в XX веке. Достоевский чувствует потрясение основ и противопоставляет ему миф, укрепляющий чувство тождества с собой. Рационалистической Европе противопоставляется мифическая Россия. «Дневник» продолжает мифотворчество, начатое Шатовым.

«Что святее и чище подвига такой войны, которую предпринимает теперь Россия? — пишет Достоевский в «Дневнике писателя». — О да, да, конечно — мы не только ничего не захватим у них и не только ничего не отнимем, но именно тем самым обстоятельством, что чрезмерно усилимся (союзом любви и братства, а не захватом и насилем), — тем самым и получим наконец возможность не обнажать меча, а напротив, в спокойствии силы своей явить собою пример уже искреннего мира, международного всеединения и бескорыстия. Мы первые объявим миру, что не через подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, участь у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до полного единст-

ва, как великое и великолепное дерево, осенит собою счастливую землю» (т. 25, с. 99—100).

Помню, с каким воодушевлением я это читал 50 лет тому назад; но, к несчастью, такой России, о которой пишет Достоевский, никогда не было и сейчас нет. Если же провести сравнение логически корректно, на одном уровне близости к фактам, то выводы будут противоположными. Западные страны, достигшие национальной консолидации, с XVI века существуют примерно в одних и тех же границах, и если границы менялись, и не всегда справедливо, то ненамного. Самый агрессивный французский националист не хотел сделать Испанию или Германию Францией. На востоке же Европы (и дальше в Азии) господствовали империи, поглощавшие полностью целые народы. Начиная с XVI века Московия, а потом Российская империя поглотила царства Казанское, Астраханское, Сибирское, Эстляндию, Курляндию, Финляндию, Польшу, Молдавию, Грузию, Армению, Азербайджан, Хиву и Бухару. Насколько это было выполнено в братском единении, восполняясь в любви и общаясь душою и духом, можно судить по афоризму современника Достоевского, графа Муравьева-Виленского: «Муравьевы делятся на тех, которых вешают, и на тех, которые вешают». Журнал Достоевского «Время» был запрещен за слабую попытку Н. Н. Страхова прикоснуться к этой опасной теме. Но сила страсти полемического мига так велика, что она выталкивает из памяти жизненный опыт. И можно писать о русском духе всеобъемлющей любви, понося в то же время поляков и евреев, поглощенных государственной любовью, а туркам (которым как раз предстояло такое поглощение) высокомерно определить занятие — торговать мылом и халатами и ни о чем лучшем не мечтать. Страсть (подобно Цезарю) выше грамматики.

Захваченный своей мессианской мечтой, Достоевский сметает с пути все фактические препятствия. Война так война; и даже очень хорошо, что война; война вообще лучше мира и гуманнее, чем мир:

«Биржевики, например, чрезвычайно любят теперь толковать о гуманности. И многие, толкующие теперь о гуманности, суть лишь торгующие гуманностью. А между тем крови, может быть, еще больше бы пролилось без войны (я прошу обратить внимание на это замечательное «может быть». — Г. П.). Поверьте, что в некоторых случаях, если не во всех почти (кроме разве войн междоусобных), — война есть процесс, которым *именно* (подчеркнуто Достоев-

ским.— Г. П.), с наименьшим пролитием крови, с наименьшей скорбью и с наименьшей тратой сил, достигается международное спокойствие и вырабатываются, хоть приблизительно, сколько-нибудь нормальные отношения между нациями. Разумеется, это грустно, но что же делать, если это так. Уж лучше раз извлечь меч, чем страдать без срока. И чем лучше теперешний мир между цивилизованными нациями — войны? Напротив, скорее мир, долгий мир зверит и ожесточает человека, а не война. Долгий мир всегда (тут мне хочется подчеркнуть: «всегда»). Уже не в некоторых и не во всех почти случаях, а всегда.— Г. П.) рождает жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. В долгий мир жиреют лишь одни палачи и эксплуататоры народов <...> Лишь искусство поддерживает еще в обществе высшую жизнь и будит души, засыпающие в периоды долгого мира. Вот отчего и выдумали, что искусство может процветать лишь во время долгого мира, а между тем тут огромная неверность: искусство, то есть *истинное* искусство, именно и развивается потому во время долгого мира, что идет вразрез с грузным и порочным усыплением душ...» (т. 25, с. 101—102).

В 1939 году я прочитал этот панегирик войне с большим сочувствием. Но года три спустя мне пришлось проходить через поле, над которым висел густой трупный смрад, и несколько раз я наткнулся на недохороненные руки или ноги, торчавшие из ровиков (трупы туда запихивали кое-как). После этого я лучше понял Льва Толстого, твердо стоявшего против всякой войны.

Раздавались голоса, предлагавшие защитникам славян освободить для начала Польшу; или показать туркам пример гуманности к инородцам, упразднив черту оседлости. Но попытки вернуть к реальности человека, захваченного мифом, вызвали раздраженные реплики. Миф освобождает от ужаса фактов, разбросанных без всякого порядка в пространстве и времени. Миф заслоняет бездну, в которую все проваливается, мнимым космосом, где все на месте, и правда прописана у народобога, а ложь — у народодьявола:

«Мне иногда входила в голову фантазия: ну что, если бы это не евреев было в России три миллиона, а русских; а евреев было бы 80 миллионов — ну, во что бы обратились бы у них русские и как бы они их третировали? Дали бы они им сравняться с собою в правах? Дали бы им молиться среди них свободно? Не обратили ли бы прямо в рабов? Хуже того: не содрали ли бы кожу совсем? Не избили бы

дотла, до окончательного истребления, как дельвали они с чужими народностями в старину, в древнюю свою историю?» (т. 25, с. 80).

О евреях можно сказать много дурного, оставаясь на почве исторических фактов. Но мифотворцу мало фактов. Из фактов нельзя выстроить образ народодьявола. И вот вместо фактов — предположения, решительно ни на чем не основанные и временами прямо противоречащие Библии (она запрещает жестокие казни); или присвоение одним евреям обычного права племенной войны (и в славянской летописи можно найти память об этом: «погибоша аки обре, их же несть ни племени, ни наследка». Несть, потому что всех вырезали).

По законам мифа строится и кроткая реакция народобога, вынужденного терпеть народодьявола: «Весь народ наш смотрит на еврея, повторяю это, без всякой предвзятой ненависти. Я пятьдесят лет видел это. Мне даже случилось жить с народом, в массе народа <...> Там было несколько евреев — и никто не *презирал* их, никто не исключал их, не гнал их». Можно подумать, что никогда не было еврейских погромов. Правда, при жизни Достоевского их не было. Этого не допускала имперская власть, переселив на Кубань беспокойных запорожцев. К сожалению, в памяти культуры стереотип погрома вовсе не был преодолен; напротив, он сохранялся как удадь, молодечество — в украинских думах, в поэме Тараса Шевченко «Гайдамаки», в повести Гоголя «Тарас Бульба». И буквально через месяц после смерти Достоевского началась новая погромная волна. Если бы Достоевский жил дольше, то, может быть, ужаснулся ей. Но этого живого впечатления не было. И Достоевский приписывает евреям все пороки, в том числе исключаящие друг друга: исповедание демонической религии и материализма, разрушающего любую религию. Вообще все пороки буржуазной цивилизации, еще совсем недавно (в 1864 году) рисовавшиеся как французские и немецкие пороки, выводятся из природы жидовства. Конечно, оговаривается Достоевский, зло «не от одних евреев, но если евреи окончательно восторжествовали и процвели в Европе именно тогда, когда там восторжествовали эти новые начала (материализм и жажда обеспеченности.— Г. П.) даже до степени возведения их в нравственный принцип, то нельзя не заключить, что и евреи приложили тут своего влияния. Наши оппоненты указывают, что евреи, напротив, бедны, повсеместно даже бедны, а в России осо-

бенно, что только самая верхушка евреев богата, банкиры и цари бирж, а из остальных евреев чуть ли не девять десятых их — буквально нищие, мечутся из-за куска хлеба, предлагают куртаж, ищут, где бы урвать копейку на хлеб. Да, это, кажется, правда, но что же это обозначает? Не значит ли это именно, что в самом труде евреев (то есть огромного большинства их, по крайней мере), в самой эксплуатации их заключается нечто неправильное, ненормальное, нечто неестественное, несущее само в себе свою кару. Еврей предлагает посредничество, торгует чужим трудом. Капитал есть накопленный труд; еврей любит торговать чужим трудом! Но всё же это пока ничего не изменяет; зато верхушка евреев воцаряется над человечеством всё сильнее и тверже и стремится дать миру свой облик и свою суть» (т. 25, с. 85).

Во всех этих цитатах, которые я выписал достаточно полно, поражает совершенное пренебрежение здравым смыслом. Самые неожиданные суждения вводятся с помощью оборота «может быть», и тут же «может быть» переходит во «всегда»: «долгий мир *всегда* родит жестокость...» Нищета девяти десятых евреев объясняется тем, что сами занятия их несут в себе кару, ибо нехорошо торговать чужим трудом. Но тогда непонятно, почему Ротшильд от этого же занятия богатеет и почему не богатеют портные, сапожники, столяры, возчики, наконец — мелкие лавочники, честно торгующие крупой и селедкой (а вовсе не чужим трудом); и почему бедны русские крестьяне, за что их наказывает Бог. «Огромное большинство» ни на какой статистике не основано и никакой статистикой не может быть опровергнуто: это чисто мифологическое существо; даже если все эмпирические евреи уйдут из сферы торговли, миф не пошатнется.

Опыт показал, что во всех странах, подвергшихся вестернизации, выдвигались этнические группы, быстрее ориентирующиеся в новой обстановке, чем большинство населения; и на эти группы обрушивался народный гнев. В турецкой империи это были армяне и левантийские христиане (с точки зрения турка, власть денег была армянской идеей); в Юго-Восточной Азии эту роль сыграли зарубежные китайцы и тамилы; в Индии — парсы и джайны; в Нигерии — народность ибо, судьба которой напоминает еврейскую и армянскую. Малайские националисты пишут о китайцах с таким же ужасом и ненавистью, как черносотенцы о евреях.

Никакой этнической или религиозной общности у евреев,

армян, китайцев и тамилы нет; есть общность социальной роли в ходе модернизации и общность судьбы: геноцид армян в 1915 году, геноцид евреев в 40-е годы, истребление ибo в 60-е годы, неоднократные погромы, направленные против зарубежных китайцев и тамилы. Достоевский всех этих фактов не знал; не мог он прочесть и статьи Н. С. Трубецкого о превращении русских эмигрантов в диаспору наподобие еврейской. Однако вряд ли факты его бы переубедили; достаточно много фактов было ему известно — и отброшено в сторону. Кроме того, можно сослаться на выступления наших современников Белова и Распутина: у них были все возможности познакомиться с теорией модернизации, но показалось неинтересно; зато очень привлекал миф о жидомасонах. Приемы защиты мифа — такие же, как у Достоевского: «наверное, на нашего Иосифа Виссарионовича мог повлиять Ворошилов или Каганович»; «наверное, общество «Память» нельзя называть черносотенным, фашистским». Это из выступления Распутина, которое передавалось по телевидению летом 1988 года. У Достоевского «может быть», у Распутина «наверное». Спорное суждение вводится уступительным оборотом, а дальше с ним оперируют как с доказанным тезисом. В. Кожин придумал этому приему философский лоск, противопоставив «правду» — «истине». Правда — это факты, разрушающие миф (например, деятельность Сталина или Лысенко). Истина — такая перетасовка фактов, при которой миф восстанавливается (Сталин — агент масонов или троцкист, Лысенко — марионетка в руках Презента).

Бросается в глаза, что концепция истины вне правды — пародия на *credo* Достоевского; истина жидомасонского мифа становится на место Христа, правда научного исследования — на место дефектной «истины». Этот исторический опыт показывает ограниченность *credo* (и всякого иррационализма). *Credo* подводит разум к тайне целого и заставляет замолчать, уступить место созерцанию. В этом повороте оно истинно. Повернутая к фактам, рассыпанная в пространстве и времени, формула *credo* становится соблазном подменить добросовестное исследование, поиски действительных закономерностей фантастической конструкцией. Расшатанная логика позволяет ввести все, что угодно. Например: «Если б даже было и доказано, что мы и не можем быть лучше, то этим вовсе мы не оправданы, потому что вздор все это: мы можем и должны быть лучше»¹.

¹ «Литературное наследство», т. 86, с. 93.

Алогизм здесь восхищает; но точно так же утверждаются вспышки страха и ненависти: «Если уж все хвалить, то и дважды два пять — премилая иногда вещица». На пути к иррациональной истине Целого очень легко спотыкнуться: $2 \times 2 = 5$, в качестве общего правила, пожалуй, хуже, чем $2 \times 2 = 4$.

В черновиках к «Бесам» Князь (еще не совсем ставший Ставрогиным) размышляет: «У нас православие, наш народ велик и прекрасен потому, что он верует, и потому, что у него есть православие <...> Если же бы пошатнулась в народе вера в православие, то он тотчас же бы начал разлагаться <...> Теперь вопрос: кто же может веровать? Верует ли кто-нибудь (из всеславян, даже и славянофилов), и наконец, даже вопрос: возможно ли веровать? А если нельзя, то чего же кричать о силе православия русского народа. Это, стало быть, только вопрос времени. Там раньше началось разложение, атеизм, у нас позже, но начнется непременно с водворением атеизма» (т. 11, с. 178).

«Можно ли существовать обществу без веры (наукой, например, — Герцен). Нравственные основания даются откровением. Уничтожьте в вере одно что-нибудь — и нравственное основание христианства рухнет все, ибо все связано. Итак, возможна ли другая, научная нравственность?

Если невозможна, то, стало быть, нравственность хранится только у русского народа, ибо у него православие.

Но если православие невозможно для просвещенного (а через 100 лет половина России просветится), то, стало быть, все это фокус-покус, и вся сила России временная. Ибо чтоб была вечная, нужна полная вера во всё. Но возможно ли веровать?

Итак прежде всего надо предрешить, чтобы успокоиться, вопрос о том: возможно ли серьезно и вправду веровать.

В этом *всё*, весь узел жизни для русского народа и все его назначение и бытие впереди» (т. 11, с. 178—179).

Эта дилемма до такой степени мучила Достоевского, что он не решился вынести ее в текст романа, оставил в черновиках. Веровать так, как было положено на вселенских соборах, он не мог. Но до какой степени выбор, предложенный Князем, обязателен?

Я думаю, что в рассуждениях Князя есть ошибки. Первая из них — не его личная. Историческое христианство признало откровением только первоначальную группу текстов, все же остальное поставило на ступеньку ниже. Так же поступил ислам. Две другие великие религии, индуизм и

буддизм, признают откровением и тексты, написанные довольно поздно — лишь бы с великой глубины. При таком подходе нет нужды принимать все без исключения слова древнего откровения, каждую букву, или отбрасывать всё, если что-то одно устарело по своему языку. Откровение мыслится как постоянный процесс, как вечное обновление. Г. П. Федотов называл это действием Святого Духа в истории.

Я думаю, что творческое воображение Достоевского пробивалось к чему-то подобному, когда он — в рассказе Версилова сыну — рисует встречу Христа с человечеством, потерявшим церковную веру. Эта встреча с Христом — символ вечно обновляющегося откровения и само по себе некое откровение; так же как сон Смешного человека.

Даниил Андреев, в «Розе мира», пишет: «По мере того, как церковь утрачивала значение духовной водительницы общества, выдвигалась новая инстанция, на которую перелгался этот долг и которая в лице крупнейших своих представителей этот долг отчетливо сознавала. Инстанция эта — вестничество.

Вестник — это тот, кто... дает людям почувствовать сквозь образы искусства высшую правду и свет, льющийся из иных миров» (гл. 10, «К метаистории русской культуры»). Дух продолжает действовать и в рамках церковности — в Серафиме Саровском (о котором Андреев знал), в Силуане Афонском, в нашем современнике Антонии Блюме. Но основной поток откровения, обновляющий нравственные основы русского общества, идет через Пушкина, Достоевского, Толстого. Конечно, их вдохновение не так чисто, как у Силуана, но зато оно шире охватывает жизнь. И писателю, не связанному буквой предания, легче сказать новое слово. Когда Гоголь попытался быть строго православным — писателя не стало. Тут возникает тысяча вопросов, но ограничусь только немногим.

Откровение — это встреча великой благодати с разумом и членораздельной речью. Если встречи не произошло, если благодать осталась личным переживанием или выразилась в «глоссолалии», то она только косвенно и незначительно может влиять на основы нравственности. Заповеди Моисея или Христа — акт разума, акт мысли, вдохновленной из глубины. Апостол Павел был великим мыслителем. Князь ошибался, считая разум и откровение несовместимыми. Нравственно импотентен только безблагодатный разум. Противостояние такого разума и слепой веры может

быть преодолено. Творчество Достоевского, с духовной точки зрения,— ряд попыток вырваться из тупика, подняться над ставрогинским выбором. Но слишком смелые шаги пугали его: он не верил самому себе, боялся самого себя, боялся жестокого сладострастия, укорененного в человеческой душе. То он созерцает действие Святого Духа в истории (и не может представить себе человечества опустившимся, поглупевшим), то охвачен ужасом перед нашествием бесов. Он одновременно творит новое откровение и судорожно хватается за слепое народное доверие старому, проверенному веками. Хватается — и чувствует, что держаться, сплошь и рядом, не на чем, возвращаться не к чему.

Романтическое сознание, чувствуя свою непрочность, начинает беситься, ненавидеть внешнего вредителя, индурца, народодьявола — носителя исторических сдвигов. В предыдущих главах уже говорилось о том, что сперва этот народодьявол Достоевского — европейцы, главным образом французы и немцы. Потом (примерно с 1875 года) французы и немцы амнистируются: вспоминается Шиллер, Жорж Занд, все вообще юношеские восторги, вызванные европейской литературой. Но роль народодьявола не могла остаться вакантной; и она передается евреям и полякам. К этому же подталкивало соперничество трех мессианизмов. Национальный мессианизм — реакция народного духа на историческую судьбу, грозящую народу полным исчезновением. У евреев этот мессианизм сложился еще в древности, у поляков — как духовный протест против трех империй, разделивших Польшу, у русских славянофилов — как духовное сопротивление канцелярскому рационализму петербургской администрации. Три мессианизма — как три паука в одной банке. Народ-богоносец только один, два других — самозванцы и подлежат анафеме. Спокойной и твердой веры в предназначение России здесь не было. Напротив, просвечивает иррациональный страх перед историей; а у страха глаза велики.

Такие переходы от страстной веры в Россию к глубоким сомнениям, вплоть до совершенного нигилизма, можно отметить, начиная с П. Я. Чаадаева и до В. Г. Распутина: «Бывают иногда такие минуты, когда кажется, что праздник дьявола состоялся уже и в народе тоже. Я говорю сейчас не о народе и его мировоззрении, не о народе, а о населении. Потому что глянешь, что делается вокруг, и это действует так угнетающе, что уж не хочется ничего делать».

Это из пресс-конференции в Западном Берлине в марте 1987 года¹. Народ как население приводит Распутина в отчаянье, но он сохраняет веру в народ как мистическую сущность. Примерно как у Гоголя: население — это Чичиков, Ноздрев, Собакевич; а народ — птица-тройка. В этом повторяющемся разрыве есть что-то от самой России, от ее положения на стыке культурных миров, от задачи все-ленского синтеза, на сегодняшний день неразрешимой, но встающей с неуклонностью, способной привести и к энтузиазму, и к отчаянью. Чувство великой задачи рождает энтузиазм, срывы — отчаянье.

И вот у Достоевского то всемирная отзывчивость и вселенская любовь, то судороги страха перед историей и ненависти к ускорителям истории. То ему кажется, «что истина покупается лишь мученичеством», то сам себя опровергает:

«Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю <...> Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твоё. Они стали говорить на разных языках. Они познали скорбь и полюбили скорбь, *они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением.* Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину» (с. 115—116. Курсив мой. — Г. П.).

Роман придает внутренней расколотости Достоевского характер спора персонажей; но «Дневник» обнаруживает, что спор — форма внутренней расколотости. Достоевский то принимает вину на себя, на свое помраченное сознание — и тогда он гениален и свят, как князь Мышкин. То ищет виноватого в другом и источает ненависть. То считает главным шагом к нравственной зрелости — удовлетвориться вторым местом в жизни; то яростно сражается за безусловное первенство русского (т. е. самого себя как русского).

Достоевский поразительно много сделал для обличе-

¹ «Форум», 1987, № 17, с. 211. — Более подробный анализ этой пресс-конференции см. в моей статье «По ту сторону здравого смысла» («Искусство кино», 1988, № 10).

ния демонических сил в человеческой душе, но преобразить себя он не сумел. Это и борец с демонами, и одержимый. Мне хочется кончить несколькими строками из эссе «Истина и ее двойники», в котором Зинаида Миркина как бы проводит очную ставку двух Достоевских:

«В глубине души весь свет, собранный им, стянутый в некий узел, скрещивается с тьмой, как святой Георгий со змием. Истинный свет, который з н а е т душа, вспыхивает непостижимо ярко, и демон в этом освещении теряет свой блеск, свою неотразимость. Становится видным его безобразие... И несмотря на весь ужас: «Не боюсь твоего ножа» (слова Хромоножки).

Это так. Более того: это самое главное в Достоевском. И за это — вечная благодарность, вечная любовь Федору Михайловичу! Вечная любовь, которую никто, д а ж е о н с а м, не может вытравить из моей души»¹.

1988

¹ Статью «Истина и двойники» см. в альманахе «Весть», № 3, 1990.