Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт Русской Литературы (Пушкинский Дом) РАН

на правах рукописи

Прийма Иван Федорович

СЛАВЯНСКАЯ ИДЕЯ И СПОСОБЫ ЕЕ ВОПЛОЩЕНИЯ В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО

Специальность 10.01.01 – русская литература

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
член-корреспондент РАН, советник РАН
Скатов Николай Николаевич

Санкт-Петербург – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……..…….…3

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМЫ ОСМЫСЛЕНИЯ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ» С МОМЕНТА ЕГО ПОЯВЛЕНИЯ

1.1. 1876-1910-е: Западники и славянофилы, церковные критики, богоискатели…..7

1.2. 1910-1950-е: Религиозно-философская (эмигрантская) и марксистская критика…….……25

1.3. 1950-1990-е: Советская партийная и независимая критика……..……... 41

1.4. С 1990-х до наших дней: постсоветская критика……..…….……60

ВЫВОДЫ……..……..……. 74

ГЛАВА 2. СПОСОБЫ ВОПЛОЩЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ИДЕИ В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ»

2.1. Публицистическая составляющая……..…….. 77

2.2. Философская составляющая: теория мировых идей……..……..... 100

2.3. Художественная составляющая…… 127

ВЫВОДЫ……..…….. 153

ГЛАВА 3. ВОПРОС ВЛИЯНИЙ

3.1. Влияния на автора «Дневника»……..…… 156

3.1.1. Раннее поэтическое влияние…….…….. 157

3.1.2. Публицистическое влияние…….…… 167

3.1.3. Проблема ложных влияний……..…….…… 186

3.2. О влиянии «Дневника» на зарубежную литературу…….…… 198

ВЫВОДЫ……..……..…… 220

ЗАКЛЮЧЕНИЕ…….……... 222

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ……..... 226

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на предпринятые до сих пор исследования, «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского (далее также – «Дневник») редко анализировался как самостоятельное литературное произведение. Большая часть критиков готова рассматривать его как лабораторию по созданию "Братьев Карамазовых"; как журналистский фельетон, откликающийся на главные события в стране и в мире, но не как цельное произведение, обладающее собственной концепцией и оригинальным жанром. Отмечается, что «Дневник» выходит за чисто дневниковые или мемуарные рамки, продолжает журналистскую стезю Достоевского и является наиболее зрелым, а по мнению некоторых, и наиболее спорным проявлением его публицистического таланта. Поднимаемые в произведении вопросы чаще всего относят к конкретно-историческим и ныне утратившим актуальность.

Практически не исследован *славянский аспект «Дневника»,* неоднократно провозглашаемая в произведении «славянская идея», сюжеты славянской борьбы за свободу и русской помощи в этой борьбе, как и глобальные выводы, к которым приходит писатель на материале балканских событий конца 1870-х гг. Доныне не решен вопрос, является ли создание православно-славянской концепции лишь прагматическим поступком [Гроссман 1935:686–687], плодом «расщепления сознания Достоевского» [Луначарский 1956в:422], следствием «исторической иллюзорности» и «утопии» [Волгин 1976:137,141], – или же она явилась «одним из факторов, освободивших Балканы» [Бабовић 1961:252][1], результатом крупнейшего творческого подъема Достоевского [Страхов 1883б:64], и должна учитываться при анализе всего его литературного наследия.

Актуальность исследования обусловлена неснижающимся глобальным интересом, вызываемым творчеством Достоевского, высокой значимостью проблематики «Дневника писателя» и славянского вопроса в современном мире, малоизученностью «Дневника» на фоне остального корпуса произведений и поляризацией оценок критики.

Объектом исследования является «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского.

Предметом исследования служит славянская составляющая «Дневника» и специфика ее положения в оригинальном жанре произведения.

Основной целью исследования является выявление роли славянской тематики в «Дневнике», художественных средств ее подачи и соотнесение славянской идеологии «Дневника» с почвеннической, славянофильской и западнической концепциями.

Поставленная цель предполагает решение следующих задач:

[1] Здесь и далее цитаты из трудов на иностранных языках даются в переводе автора данной диссертации.

1) рассмотреть наиболее значимые исследования по русско-славянской проблематике «Дневника», предложить их систематизацию;

2) исследовать проблему полярности мнений критики о «Дневнике»;

3) выявить обращения автора "Дневника" к славянской теме, предложить их классификацию;

4) прояснить особенности идеологии "Дневника" в сравнении с "почвенническим" периодом;

5) проанализировать художественные средства, используемые в «Дневнике» для донесения славянской концепции;

6) выявить генезис взглядов Достоевского на славянство, определить наиболее существенные влияния, способствовавшие формированию его концепции; проверить достоверность выводов исследователей, обращавшихся к этой теме;

7) установить наиболее значимые случаи воздействия, оказанного «Дневником писателя» на современную и позднейшую литературно-критическую мысль;

8) оценить степень исторической реализации славянской концепции Достоевского.

В диссертации выдвигается гипотеза о том, что основной связующей идеей "Дневника писателя" является славянская идея, сформулированная и развитая Достоевским в этом произведении.

Материалом для исследования служит «Дневник писателя» 1876-1881 гг., совокупность славянских фрагментов всего творческого наследия Ф.М.Достоевского, а также труды А.С.Хомякова, Ф.И.Тютчева, И.В.Киреевского, И.С.Аксакова, Н.Я.Данилевского, М.Е.Салтыкова-Щедрина, Н.Я.Данилевского, Вл.С.Соловьева, В.В.Розанова, Д.С.Мережковского, ряда других славянофильских и западнических авторов.

В работе использованы различные **методы** исследования: структурно-описательный (вторая глава); биографический (вторая и третья главы), культурно-исторический (первая, вторая и третья главы, историко-генетический (третья глава).

Положения, выносимые на защиту

1) «Дневник писателя» 1876-1881 гг. – произведение, обладающее основной объединяющей темой: эта тема – борьба православных славян за свободу и историческая роль России в этой борьбе.

2) Русская почвенная идея Достоевского трансформируется в «Дневнике» в *мировую славянскую идею*, провозглашающую особую роль славянства в мировом историческом процессе.

3) Достоевский использует в «Дневнике» комплексную аргументацию, воплощая славянскую идею публицистически, философски и художественно. В философском аспекте создается теория мировых идей; в художественном – самостоятельная проза «Дневника» увязывается с

его стержневой проблематикой; также используется параллельное беллетристическое повествование с попыткой создания главных героев и сквозного сюжета.

4) Идейными предшественниками основной проблематики «Дневника» являются славянофилы, прежде всего А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, И.С.Аксаков; тезис о влиянии Вл.С.Соловьева на Достоевского не подтверждается фактами.

5) Славянская концепция «Дневника» провоцирует поляризацию оценок произведения среди исследователей; превалирование негативной оценки обусловило малоизученность «Дневника».

6) Идеология Достоевского развивается научной и художественной мыслью у южных славян; в качестве агитационного средства, формирующего мнение политиков и масс, участвует в политических процессах XIX-XX вв.

Научная новизна диссертации состоит в том, что «Дневник писателя» впервые проанализирован в полном объеме в аспекте славянской и околославянской тематики – с предложением систематизации его жанров, периодизации критической литературы о нем и хронологии становления взглядов автора на проблему славянства. Провозглашаемая Достоевским идея славянского единства исследована в аспекте ее публицистического и художественного воплощения, а также в качестве философской концепции, повлиявшей на глобальные геополитические сдвиги XIX и XX веков.

Теоретическая значимость исследования заключается в предложенной методике рассмотрения "Дневника" с точки зрения иерархии его тем и сквозной представленности темы в рамках различных жанров, что облегчает анализ произведений комбинированного жанра и разнородной тематики. Примененная в исследовании реконструкция философской системы может использоваться при установлении центральной проблематики крупных художественных произведений и определении преемственности взглядов писателя. В работе предлагаются дополнительные критерии периодизации творчества Достоевского.

Практическая значимость исследования определяется возможностью применения его результатов в лекционных курсах и учебных пособиях по русской литературе – в аспекте уточнения роли "Дневника писателя" в творчестве Достоевского; при анализе идеологии Достоевского в вопросе принадлежности его к западническому или славянофильскому крылу; в изучении взаимоотношений и взаимовлияний русских писателей второй половины XIX в.: в частности, Ф.М.Достоевского, М.Е.Салтыкова-Щедрина, Вл.С.Соловьева, К.Н.Леонтьева, Д.С.Мережковского; в изучении симбиоза и «противоречия» прозы и публицистики Достоевского. Проведенная систематизация историко-социологической концепции писателя может быть использована для исследования его влияния на теории цивилизаций и цивилизационных типов, как и в актуальном ныне вопросе формулирования национальной идеи.

Апробация: результаты исследования докладывались и обсуждались на трех международных научных конференциях: «Цивилизационный процесс и взаимодействие национальных культур в Европе: роль славянства» (СПб., 2006 г.); XXXV Международная филологическая конференция СПБГУ (СПб., 2006 г.); Международная научная конференция «Сербистика сегодня: проблемы и перспективы современного восприятия сербского языка, литературы и культуры» (Босния и Герцеговина, г.Баня Лука, 2016). Основные тезисы нашли отражение в восьми публикациях.

Структура диссертации: исследование состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка, включающего 235 наименования, из них 203 – на русском, 23 – на сербо-хорватском, 8 – на английском и 1 – на словенском языке.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМЫ ОСМЫСЛЕНИЯ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ» С МОМЕНТА ЕГО ПОЯВЛЕНИЯ

1.1. 1876-1910-е: Западники и славянофилы, церковные критики, богоискатели

Критическое осмысление нового произведения Достоевского начинается с появлением его первого самостоятельного выпуска. Печатный облик «Дневника» имеет форму периодики, вид страниц – газетный; поэтому большинство критиков реагирует на него как на сиюминутное издание и кратко характеризует само его появление, свойства, тон. Знак «плюс» или «минус» первых реакций не принципиальны, так как основная идеология «Дневника» пока неизвестна. Более глубокое осмысление начинается позднее, когда становится ясным авторское кредо и круг затронутых тем.

Первой предметной (хотя и полускрытой) критикой можно считать реакцию авторов «Отечественных записок», прежде всего М.Е.Салтыкова-Щедрина. Негативность щедринской оценки отчасти обусловлена давними идеологическими разногласиями двух писателей и их литературным спором, которому исследователи уже уделяли внимание [Борщевский 1956]. Но если в 1871 г. Салтыков-Щедрин порицал Достоевского за отсутствие революционности, за «дешевое глумление над так называемым нигилизмом и презрение к смуте, которой причины всегда оставляются без разъяснения» [С-Щедрин 1970:413], то на новом этапе, во второй половине 1870-х, счет предъявляется уже тезисам о славянской солидарности, православном патриотизме, народности и справедливости войны за славян, – тем, которые Щедрин счел главными в «Дневнике».

Весьма подробно анализирует взгляды Щедрина этого периода Е.И.Анненкова [Анненкова 1998:284-288], которая, хотя и не говорит о целенаправленном споре двух писателей, но подробным сопоставлением их позиций и указанием на существенную разницу в оценках, как представляется, не исключает его возможность. З.С.Борщевский, который еще в 1950-е годы дал наиболее полную картину многолетней полемики Щедрина и Достоевского, справедливо выделяет околовоенные статьи как ее очередной этап. Некоторая неточность здесь в том, что антивоенные очерки Щедрина представлены Бощевским лишь как мишень для критики со стороны Достоевского [Борщевский 1956:302]. Однако вполне вероятно, что сами эти очерки явились полемической реакцией на ту трактовку славянских событий, что содержалась в «Дневнике». Думается, подлинный порядок событий таков: после появления первых выпусков «Дневника» 1876 г. с военной и славянской тематикой следует реакция Щедрина – очерк «День прошел – и слава Богу» (ноябрь 1876 г.); Достоевский отвечает на эту критику; Щедрин предпринимает новые выпады в еще двух антивоенных очерках – «Тряпичкины-очевидцы» и «На досуге» (август и сентябрь 1877 г.), а также в «Современной

идиллии» (1877-1883); ответы Достоевского следуют в «Дневнике»; Щедрин продолжает полемику в цикле «За рубежом» (1880-1881) и в «Письмах к тетеньке» (1881-1882).

Описывая схоже с Достоевским ужасы резни, учиненной турками над славянами, Щедрин оспаривает предложенное Достоевским военное решение вопроса и выдвигает свое: «Кому – "ужас", а ты – живи в свое удовольствие!»; «Славяне – славянами, а завтракать надо» [С-Щедрин 1971а:135–136; 140]. Сатирик высмеивает призывы к сбору помощи славянам и русским добровольцам, столь частые у Достоевского, сводя их к ироническому понятию «дамский кружок» и высвечивая неискренность таких пожертвований. Особому осмеянию подвергаются у Щедрина публицисты с ура-патриотическим шумом: он клеймит их как потомков Ф.Булгарина, зажимающих рот противоположной партии, как официозных «долгоязычных» жуликов, которые поступают нечестно, поскольку, приветствуя войну, принимают участие лишь «в легчайшей части подвига» [С-Щедрин 1971а: 136–137,144–148; 1971б:158–159].

Щедрин не согласен с однозначно позитивной оценкой, которую Достоевский дает русским добровольцам. Обобщая портреты добровольцев в образе поручика Живновского, сатирик проводит мысль, что это вечно пьяные люди, едущие в Сербию случайно и оседающие там за неимением средств вернуться на родину. Подвергнут ревизии и тезис Достоевского о глубокой народности войны за славян: Щедрин не считает это дело народным, объясняя славянский «порыв» в русском обществе легкой возбудимостью и «художественными инстинктами» одной лишь его прослойки – людей «культурного слоя». Для народа война – глубокая трагедия и женский плач, утверждает Щедрин [С-Щедрин 1971а:135,142–144; 1971б: 179]. Оспорен и лозунг «Дневника» о том, что «Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш» [Дост 25:65]. Реакция сатирика следующая: «Ежели вам непременно нужно, чтоб Константинополь был наш – идите и берите его! Что же касается до меня, то я решительно никого понуждать не берусь! Помилуйте! я пью чай и кофе, не торопясь обедаю, завтракаю, сплю на мягкой постели, занимаюсь своими будничными делами <...> Зачем я буду кричать: молодцы! не выдавай! – когда и без моих подстрекательств все исполнено сознания своего долга?» [С-Щедрин 1971б:160]. Провоенной позиции Щедрин противопоставляет теорию «приличного прозябания» [С-Щедрин 1971б:186].

Полемика затрагивает фигуру генерала М.Г.Черняева, который с июньского выпуска 1876 г. становится одним из главных положительных героев «Дневника». Если у Достоевского Черняев – носитель славянской православной идеи, создатель «юной армии восставших славян» [Дост 23:104][2], то у Щедрина это бездарный, безыдейный полководец, готовый по найму

[2] Ссылки на произведения Достоевского даются по изданию: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972-1990. Фамилия автора во внутритекстовой ссылке приводится сокращенно: *Дост*; после фамилии

выехать в любую точку мира, чтобы заработать «полугодовое жалование», «порционы» и «прогонные». России нужно не вмешиваться в международные дела, а решать свои внутренние проблемы: одолевать своих «внутренних врагов», смягчать полицейские меры и обеспечивать свободу слова, а также озаботиться резко падающим курсом рубля [С-Щедрин 1971б:178; 1971в: 222, 224–225; 1973:268], – считает Щедрин.

Критику западнического крыла вызывает и речь Достоевского на Пушкинских торжествах в июне 1880 г., ставшая частью «Дневника писателя». По мнению Щедрина, Достоевский сумел «похитить у Пушкина праздник в свою пользу» [С-Щедрин 1976:157]. Посланный Щедриным в Москву Г.И.Успенский сперва высоко оценивает речь Достоевского и свидетельствует о «сербском» облике торжества [Успенский 1953а:407], что отчасти можно объяснить тем, что Достоевского делегировало на праздник Петербургское Славянское благотворительное общество [Бестужев-Рюмин:1883:52].

По требованию Щедрина Н.К.Михайловский дает совершенно иную оценку Пушкинского праздника; вынужден переменить взгляды и Успенский – вторая часть его статьи резко критична по отношению к Достоевскому. Сам Щедрин реагирует на Пушкинскую речь в новой книге «За рубежом», где уже современная событиям критика справедливо усмотрела полемику с Достоевским, [Макашин 1972:563–564]. Щедрин ставит под сомнение тезисы об «исторической миссии» русских и о «новом слове», которое русский народ, встав во главе славянства, должен сказать человечеству [Щедрин 1972:36, 42].

Таким образом, в «Отечественных записках» славянская тема «Дневника» подвергается не просто осмыслению, но и оспариванию, хотя делается это в оригинальном жанре и без прямых адресаций. По верному замечанию П.В.Бекедина, критическую позицию по отношению к славянской кампании вслед за Щедриным постепенно занимают практически все писавшие на эту тему авторы журнала – Г.И.Успенский, Н.К Михайловский, Н.Максимов, Е.И.Лихачева, В.А.Тимирязев, А.Н.Энгельгард [Бекедин 2009:176]. В отношении Достоевского, одного из главных поддерживающих войну публицистов, журнал развивает щедринские тезисы. Венцом этой политики становится статья Н.К.Михайловского «Жестокий талант» (1882).

Михайловский демонстрирует открытое неприятие «Дневника». «Достоевский в последнее время перед смертью изображал из себя какой-то оплот официальной мощи православного русского государства в связи (не совсем ясной и едва ли самому Достоевскому понятной) с некоторым мистически народным элементом», – пишет он. Однако сегодня, уверен Михайловский, даже И.С.Аксаков не тоскует по Достоевскому, а тем более не черпает из его трудов поучений, поэтому не следует раздувать значение Достоевского до размеров духовного

указывается номер тома; за ним, через двоеточие, номер страницы. При последовательном цитировании отрывков, находящихся на одной или смежных страницах, ссылка приводится в конце последнего отрывка.

вождя своей страны и пророка. [Михайловский 1956:308]. Политические пророчества Достоевского подобные константинопольским Михайловский объявляет несерьезными, поскольку писатель не принадлежал ни к какой определенной партии; в целом идеологию Достоевского-публициста критик обрисовывает иронически, считая бесполезным отыскивать общественный идеал в *обломках славянофильской доктрины*. «С течением времени он прибавил авторитет самого Бога, а затем авторитет русского народа, и около этого последнего столба собственно и вертелась вся его политика и публицистика, излагавшаяся от его собственного имени в "Дневнике писателя"», - замечает Михайловский [Михайловский 1956:340–341].

Согласно новым взглядам Г.И.Успенского, изменившимся под давлением Щедрина, «г.Достоевский к всеевропейскому, всечеловеческому смыслу русского скитальчества ухитрился присовокупить великое множество соображений уже не всечеловеческого, а всезаячьего свойства». «Заячьими прыжками» Успенский называет и критику Достоевским Алеко и Онегина за их оторванность от народа, и его проповедь смирения [Успенский 1953а:427–429]. Главное же недовольство вызывает попытка примирить западников и славянофилов: Достоевский, по мнению критика, запутал публику, нарочно создал неясность, при этом подлинного примирения не произошло. Правомерно связывая Пушкинскую речь с главами «Дневника» 1877 г., Успенский заявляет, что Достоевский последователен в критике Европы, но не критичен к России, подменяя критику «прорицаниями» и «проповедью самосовершенствования» [Успенский 1953б:433–434, 437–440].

Уже в 1880 г. на публицистику «Дневника» отозвался К.Н.Леонтьев. Если демократическому крылу, а вслед за ним Вл.С.Соловьеву и В.В.Розанову не по душе узко-православность мировоззрения Достоевского, то Леонтьев, казалось бы, критикует писателя с противоположной стороны: он объявляет его взгляды слишком всемирными и космополитическими. Леонтьева не устраивает распространение славянофильской программы на более широкие слои общества, в силу чего «не слишком новая мысль о "смирении" и о примирительном назначении славян (составляющем, за неимением пока лучшего, будто бы нашу племенную особенность) распространена в той части нашего общества, которое ни с любовью к Европе не хочет расстаться, ни с последними сухими и отвратительными выводами ее цивилизации покорно примириться не может». Кроме того, уверен Леонтьев, «в том "смирении", которое хотят признать уже довольно давно отличительным признаком славизма, есть много своего рода самохвальства и гордости, ничем еще не оправданных…». На деле, считает мыслитель, «всеобщее примирение» на основании «*космополитической любви*» (так понимает он мысль Достоевского) – «*непримиримо»,* поскольку невозможно «*любить современного европейца*». Европейцев Леонтьев не жалует за гордость и несмиренность

[Леонтьев 1997:261–264], однако главная причина его нелюбви к Европе, европейцам и отечественным западникам выясняется к концу статьи.

Мыслитель инкриминирует Достоевскому отклонение от истинного православия: «Пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*. Церковь этого мира не обещает», поскольку Христос «не обещал нигде торжества *поголовного братства на земном шаре*»; более того: зло в мире необходимо, чтобы выявились подлинные христиане [Леонтьев 1997:270–271].

Автор «восхитительного "Дневника писателя"», по мнению Леонтьева – «моралист», но морализм Достоевского не христианской природы, ведь, согласно христианству, «*всем лучше никогда не будет»* и «всему бывает конец», – напоминает критик, – «а если будет *конец*, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже *непонятных* нам поколений?» [Леонтьев 1997:272–273]. Леонтьев словно забыл, что Достоевский проповедует бесконечность жизни, несмотря на ограниченность земного пути. Именно существование Бога и вечности опровергают «всё позволено» Ивана Карамазова, а заодно и схожий с ним релятивизм самого Леонтьева. Еще до романа Достоевский высказывает это в «Дневнике» (декабрь 1876 г.): «высшая идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души человеческой <...>» [Дост 24:48]

В записной тетради Достоевского находим прямой отклик на леонтьевскую статью, уже попадавший в поле зрение исследователей [Дунаев 1997:537–538]. Писатель выделяет наиболее ущербное звено леонтьевских тезисов: «*не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет*». По мнению Достоевского, «в этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо». Рассматривает Достоевский и контекст, в котором возникла леонтьевская статья*: «После "Дневника" и речи в Москве.* Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх-то нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было» [Дост 27:51].

Критикуя мечты об общечеловеческом счастье, Леонтьев возражал основной программе «Дневника» – тому «новому слову», которое русский народ во главе славянства должен сказать человечеству. Славяне, по мнению Леонтьева, тоже должны проникнуться мыслью о конечности всего земного. Упершаяся в «конечность мира» наука должна принять «разочарованный, *пессимистический <...> характер»,* и тогда произойдет *ее «примирение с положительной религией».* Вот о таком слиянии «*славянам не мешало бы позаботиться».* Вместо проповедуемой Достоевским борьбы за свободу славян, Леонтьев предлагает собственную славянскую программу: общенациональное смирение и пессимизм на научно-религиозной основе. Чтобы убедить в ней читателя, Леонтьев подвергает «Дневник»

последовательному развенчанию: единительная мечта Достоевского уподобляется «экономическим общежитиям» социализма; «здание всечеловеческой жизни» объявляется продуктом «еретическим»; Пушкинская речь характеризуется как сбившая самого Достоевского с церковного пути, в результате чего писатель возжелал, чтобы русские «утонули и расплылись бесследно в безличном океане космополитизма» [Леонтьев 1997:274–275; 279–282].

Симптоматично при этом, что Леонтьев пришел к вере, по собственному признанию, в сорокалетнем возрасте (1871 г.), то есть менее чем за десять лет до статьи о Достоевском. Вряд ли стоит сбрасывать со счетов и подмеченные Достоевским конкурентные чувства,: Леонтьев – несостоявшийся беллетрист, автор романа «Одиссей Полихрониадес» [Жуков 2006:10–13]. Наиболее важно, однако, что из-под почти монашеского облачения Леонтьева-критика в итоге проступают, казалось бы, ненавистные ему западнические, либеральные и высокомерно-дворянские черты. Так, Леонтьеву не по душе предлагаемое Достоевским *смирение перед народом*: «не думаю, чтобы семейные, общественные и вообще личные, в тесном смысле, качества наших простолюдинов были бы все уж так достойны подражания». Русским «простолюдинам» Леонтьев инкриминирует «сухость в обращении со страдальцами и больными, их немилосердную жестокость в гневе, их пьянство, расположение столь многих из них к постоянному лукавству и даже воровству» [Леонтьев 1997:291–292].

Еще сильнее западнические установки и антагонизм с Достоевским видны там, где мыслитель выказывает пиетет к «Римской Церкви, Церкви всё-таки великой и апостольской» и обнажает подлинные корни собственного «антиевропеизма»: «просто грех» любить Европу, которая «так жестоко преследует» Римскую Церковь. Как и впоследствии западник Соловьев, Леонтьев требует от Достоевского и всей русской литературы сочувствия к католицизму: «Отчего же в нашем обществе и в *безыдейной* литературе нашей не было заметно сочувствия ни к Пию IX, к кардиналу Ледоховскому, ни к западному монашеству вообще, теперь везде столь гонимому? Вот бы в каком случае могли совместиться и христианское чувство, и художественное, и либеральное» [Леонтьев 1997:293]. Очевидно, что и в этом пассаже основной адресат критики – Достоевский с его иронично-критическим отношением и к кандидату на папский престол Ледоховскому [Дост 26:56], и в целом к польским «клерикалам» (главы «Римские клерикалы у нас в России», «Летняя попытка старой Польши мириться»). По мнению же Леонтьева, «католики – это единственные представители христианства на Западе»; он уверен, что «если бы Пушкин прожил дольше, то был бы за папу и Ледоховского» [Леонтьев 1997:293].

По всей видимости, здесь и кроется принципиальное несогласие, кристаллизующееся к концу статьи Леонтьева. Он не против всемирной отзывчивости и всечеловеческого единения, но эта отзывчивость должна иметь определенный вектор. Вектор ее у Достоевского

«неправильный» – славянско-православный, и его необходимо переориентировать в сторону католицизма. Кредо Леонтьева особенно заметно в финале статьи, где он исповедуется в ненависти к Европе, губящей у себя «всё самое великое, изящное и святое», под которым мыслитель понимает католическую церковь. Он исповедуется в любви «"к Церкви", даже и католической, ибо если бы я не был православным, то желал бы, конечно, лучше быть верующим католиком <...>» [Леонтьев 1997:294]. Таким образом, борец за чистоту Православия на поверку, как и Вл.С.Соловьев, оказывается филокатоликом, или, в терминологии И.С.Аксакова, *крайним западником*. Это объясняет, почему для Леонтьева неприемлем народно-славянский вариант Православия, предлагаемый Достоевским и славянофилами: такое Православие антагонистично католицизму.

Есть еще ряд фактов, которые следует принять во внимание для уяснения существа леонтьевской критики. Отнюдь не случайно звучащее в его статье сострадание к побежденному Осман-паше [Леонтьев 1997:293] – участнику войны 1877-78 г. с Россией, командующему турецкими войсками под Плевной, которую русские войска взяли с большими потерями. Эту симпатию способен объясняет тот факт, что, проведя десятилетие на дипломатической службе в Турции (1863-1874 гг.), Леонтьев сделался, по определению исследователей, «туркофилом», и считал своей «исторической заслугой» формулирование обличений «юго-славян» [Жуков 2006:10]. Таким образом, еще один пример отрицательного отношения к славянской идее «Дневника писателя» мог бы рассматриваться как голос православный и даже славянофильский (так трактовал его В.В.Розанов), если бы не нес на себе печати туркофильства и филокатоличества.

Критики западнического крыла, как можно было убедиться, становятся первыми критиками «Дневника» и его славянской программы, но вряд ли можно назвать их критиками объективными. В частности, весьма тенденциозен Михайловский, утверждавший, что И.С.Аксакову нечего почерпнуть в трудах Достоевского [Михайловский 1956:308]. Так ли это было в действительности?

В статье 1881 г. «По поводу смерти Достоевского» И.С.Аксаков говорил о высочайшем общественном значении личности Достоевского, о всенародной любви к нему («еще никогда никого *так* не хоронили») и задавался вопросами: «кого же и за что чествовали в Петербурге <...> Кто и чем месяцев восемь тому назад вызвал целую бурю восторгов в приснопамятные дни Пушкинского празднества…?» Отвечая на это, Аксаков выдвигает на первый план мировоззрение писателя, запечатленное в «Дневнике», который многократно цитирует. По его мнению, «никто решительнее, энергичнее Достоевского не восставал на европейский либерализм русской интеллигенции»; причем «для Достоевского все дело было не во внешней форме, а в *духе»:* он противился усилению власти «европействующей интеллигенции»,

поскольку она бы могла «исказить органический саморост русского народа, своеобразность и свободу его духовного развития. <...> политические убеждения русского народа были и его убеждениями» [Аксаков 1886в:487–488].

Аксаков свидетельствует об особом «социализме» Достоевского («пожалуй, он был социалистом, восколько само Евангелие может почитаться социалистической доктриной») и, что особенно важно, подводит читателя к исповедуемой Достоевским мировой православной идее, отмечая, что писатель видел социализм народа не в коммунизме и не в механических формах, а в вере в то, что он спасется «в конце концов *всесветным единением во имя Христово».* В отличие от Леонтьева Аксаков считает эту всечеловеческую идею подлинно православной и определяет как «высшую единительную "Церковную" идею», которую Достоевский проводил, несмотря на насмешки «господ европейцев наших». Идеолог славянофильства, таким образом, принимает вариант развития учения, предложенный Достоевским; более того, видит в Достоевском «преизбыток любви», «жизненную силу верующего духа», противостоящие писателям «отрицательного направления» [Аксаков 1886в:488–490].

Эти убеждения Достоевского Аксаков применяет не только к публицистике, но и к беллетристике: нельзя, утверждает он, отделять этого «непостыдного исповедника имени Господня» от его художественных произведений, отделять идеал Достоевского от его писательского творчества. Цельность творчества Достоевского критик видит в его религиозном стержне и народности. Достоевский был прежде всего «христианином, исполненным живой, действенной веры», но вместе с тем он был и «русский, истинно русский человек», причем не показной патриот из тех, что «любят свое русское отечество, но не русскую народность»: он был «причастен самой душе народной». Аксаков солидаризируется с характеристиками, данными в «Дневнике» католичеству и протестантству; согласен с утверждением, что русский народ, в отличие от носителей иных религиозных идей, никогда не примет греха своего за правду; с тем, что «народ русский в огромном большинстве своем православен и живет идеей православия» [Аксаков 1886в : 491–493].

Статья Аксакова, хотя и не посвященная конкретно «Дневнику», явилась важным этапом в его осмыслении. Сосредоточение на поздней публицистике Достоевского как на своего рода «завещании» писателя; выделение из круга дневниковых тезисов «идеи православия», поставленной в контекст вырождающихся идей Запада, вплотную подводят к стержневой тематике «Дневника». Солидарность с его автором устраняет двусмысленность в вопросе отношений позднего Достоевского и славянофилов. В переписке, завязавшейся между двумя писателями после Пушкинского праздника, идет обмен литературными советами, причем начатую Аксаковым газету «Русь» Достоевский уподобляет своему «Дневнику». Несмотря на

критичность некоторых замечаний Достоевского, Аксаков после смерти писателя сразу предоставляет его письма для публикации в первом жизнеописании [Биография… 1883:344–350].

Имя Достоевского продолжает звучать в аксаковской «Руси» и впоследствии. Так, в статье 1884 г. «Достоевский в своих последних романах» говорится о предпринятом писателем исследовании отрицания и отрицателей, в частности, о типе «русского скитальца» в Пушкинской речи [Зверев 1884]. О борьбе Достоевского с нигилизмом повествует и позднейший литературный разбор, где отмечается, что писатель не стоял в стороне от политики и партийной борьбы, выступая против «нового темного, даже подпольного царства»; что «"Идиот" и "Братья Карамазовы", а еще более, может быть, его "Дневник писателя" содержат такие яркие, такие беспощадные характеристики умственного и нравственного убожества тех самых людей, которых передовая беллетристика любила окружать таинственным ореолом» [Письма… 1884].

Сотрудничавший с Достоевским много лет Н.Н.Страхов в 1883 г. указывает на то, что Достоевский имел «величайшее расположение» к журнальной деятельности и последние написанные им строки были строками «Дневника писателя» [Страхов 1883а:179]. «Дневник» критик рассматривает как один из четырех крупнейших творческих подъемов Достоевского и прослеживает отношение Достоевского-публициста к славянофильству, подчеркивая, что даже журнал «Время», при всех его спорах со славянофилами, «чрез Ап.Григорьева примыкает к одной ветке Погодинского славянофильства»; что почвенничество в целом было «русское, патриотическое направление, искавшее себе определения, и, как того требовала логика, наконец примкнувшее к славянофильству» [Страхов 1883а : 275, 204–207].

Страхов свидетельствовал, что Достоевский «все общественные идеалы <…> подчинил одному вековечному идеалу *Христа*», и этот возврат от западничества к славянофильству, от «чужого» к «своему» не был никаким отступничеством: речь шла о «раскрытии задатков, лежавших в натуре человека» [Страхов 1883б:60–61]. Внимание критика привлекало жизнелюбие Достоевского; он утверждал, что «веселый и бодрый <...> неподражаемо-прекрасный тон» не изменял ему и тогда, когда в «Дневнике» он «рассуждал о самых тяжелых и больных вопросах» [Страхов 1883б : 64–65]. В идеале Христа, по мнению Страхова, Достоевский видел «оправдание своей всегдашней любви к простому русскому народу и нашел высший смысл своего горячего патриотизма»; причем народные типы с любовью прорисовывались им еще «раньше, чем он мог назвать себя славянофилом, как называл в последние годы». Потому-то Достоевскому и открылся «главный нерв народной жизни, высокий идеал святости, подчиняющий себе весь нравственный склад народа, дающий этому народу такую несокрушимую жизненность и крепость» [Страхов 1883б : 64–66]. «Торжество»

на Пушкинском празднике, считает Страхов, досталось Достоевскому по праву, так как «во всей этой толпе писателей и слушателей он *больше всех* любил Пушкина» [Страхов 1883б:61].

В 1888 г. году Страхов вновь дает высокую оценку Пушкинской речи, отмечая, что Достоевский-публицист обладал свойством «примирять в себе по-видимому несогласимые настроения» и приводя свидетельства, что его речь стала главной на Пушкинских торжествах, а также живые случаи примирения западников и славянофилов, которое она вызвала [Страхов 1984:168–180]. Страхов пишет и о глубоком пиетете, который питал к Достоевскому И.С.Аксаков, о характеристике Аксаковым речи Достоевского как «гениальной», как «события» в русской литературе [Страхов 1984 : 175] и, наконец, о полном отождествлении Аксаковым своих взглядов со взглядами Достоевского. Характеризуя Достоевского как «патриота», Страхов пишет о «любви и уважении к духовной жизни Европы», которые писатель сохранил, даже «отказавшись от искания на Западе высших руководительных начал» [Страхов 1984: 175,179].

О.Ф.Миллер, историк литературы, стоявший на славянофильских позициях, в начале 1880-х характеризовал автора «Дневника писателя» как истолкователя «великой освободительной войны» [Миллер 1883а:46]. Он отмечал «зачатки славянофильства», которые наблюдались в писателе еще в период кружка Петрашевского, при том что иные петрашевцы «очень враждебно относились к славянофилам» [Миллер 1883а:92–93]. В последние годы, считает Миллер, у писателя уже сложилась крепкая славянская программа. Так, в 1876 г., когда прославянские деятели ощутили весьма быстрый спад «славянских восторгов» в публике, «Достоевский никогда не унывал и не падал духом <...> Твердый в своих славянских сочувствиях, он верил, что общество наше рано или поздно уже прочным образом вернется к ним. Дело в том, что для него эти сочувствия не представлялись только мимоходною данью <...> Славянские сочувствия не могли не выдвинуться у него прямо на первый план, ибо к ним неизбежно приводили его задушевные основы его направления» [Миллер 1883б:70–71].

Выявляя генезис славянских симпатий «Дневника», Миллер, как и Аксаков, объединял беллетристическое и публицистическое наследие Достоевского: «Достоевский стал с самого начала и навсегда остался честнейшим, а потому и вполне последовательным адвокатом всех "униженных и оскорбленных". Мог ли он не почувствовать в себе неотразимого призыва на защиту униженных и оскорбленных народностей? А не такими ли издавна являлись в Европе славяне всех отраслей (за исключением разве поляков) <...>. Не такими ли окончательно оказались славяне перед последней турецкой войной, а еще более после нее – в лице самих победителей-русских, обратившихся в подсудимых на Берлинском конгрессе?» [Миллер 1883б:71].

Немало проблем являла, по мнению Миллера, сама российская жизнь, но Достоевский видел и обращенные к России иные запросы – «запросы всего славянства». Эти запросы «на иное» слышались и в известной части европейского мира. Писатель близко наблюдал европейскую цивилизацию «со всеми ее "святыми чудесами"», и уже с 1860-х, отмечает Миллер, «у Достоевского вполне сложились основы всего того, что он впоследствии проводил в своем "Дневнике писателя", что внушило ему самые горячие места его Пушкинской речи, оборону ее в единственном летнем номере "Дневника" за прошлый год, наконец его лебединую песнь – тот первый и последний нумер "Дневника" за текущий год» [Миллер 1883б:72–76].

Корень европейского зла, указывал Миллер, писатель видел в историческом начале Запада – «развитии личности во всей ее исключительности». Европейскому «индивидуализму» писатель противопоставлял «общинность» славянского мира, на которую, несмотря на упадок ее, он возлагал надежду. Достоевский был уверен, что «в недрах католичества и порожденного им протестантства», хотя и остаются истинно верующие, но они как раз «жаждут и ищут церкви – действительной церкви, т.е. *верующей общины*», которая давно «заменилась в католичестве единоличным авторитетом государя-папы, в протестантстве – авторитетностью личного разумения каждого <...>» [Миллер 1883б:76–77].

Разбирая предсмертные планы Достоевского по поводу возобновленного «Дневника», Миллер свидетельствует, что «оказание доверия» народу должно было стать девизом всего издания, и трактует это лозунг весьма широко, в частности как призыв к верховной власти «смело прочесть и признать на русском, на общеславянском знамени новое слово». Слово это будет страшным для Европы, – говорит Миллер, – но для той «Европы», которая составляет лишь «малую властную часть человечества», однако это слово будет шагом вперед к стремлениям другой Европы, которая «стучится в двери», которая ждет российского «служения человечеству», реализации «***славянского***, а с тем вместе и ***мирового*** призвания» России [Миллер 1883б:82].

Анализ «Дневника» был предпринят также русскими церковными мыслителями. Митрополит Антоний (Храповицкий) в 1888 г. дает автору «Дневника» следующие характеристики: «гений, христианин, славянофил, народник, психолог, философ» [Антоний 1997а:46]. Критик утверждает, что писатель привлек интеллигенцию, показав ей жизненное значение христианства и народничества: тем способом, коего ожидали славянофилы – «великие мужи русской истории XIX века, последователем которых и объявил себя Достоевский» [Антоний 1997а:51]. В 1893 г. митрополит Антоний отмечал: «ценя науку и образование, Достоевский велит учиться у народа, но не в смысле полного обособления русской жизни от Европы, а в целях, во-первых, нравственных, а во-вторых, и общекультурных, мировых». Духовное объединение людей возможно лишь тому, кто смирен сердцем, а в России смирение –

черта не только личностей, но и общенародная – «внедряемая в индивидуумы народной культурой, выросшей из Православия». Поэтому автор согласен с писателем в рассуждениях о всечеловеческой миссии русских и дает высокую оценку его Пушкинской речи [Антоний 1997б:83]. В этом же труде митрополит затрагивает тему «Достоевский и Ницше», которая вскоре станет популярной в российской и зарубежной критике [Д.С.Мережковский, Л.Шестов, Н.Велимирович и т.д.). Церковный исследователь проводит черту между Достоевским и пытающимся усвоить его себе ницшеанством и уподобляет Ницше такому отрицательно заряженному персонажу Достоевского, как Иван Карамазов [Антоний 1997б:67–103, 90]. Не подлежит сомнению влияние митрополита Антония, который продолжал публиковать свои труды, находясь в эмиграции в Сербии, не только на русскую, но и на зарубежную достоевистику.

Известный проповедник протоиерей Ф. Орнатский, один из первых священномучеников XX в., в статье «О православии русского народа» (1896 г.) анализирует фигуры Ф. М. Достоевского и И. С. Аксакова. Эти «знаменитые писатели», по его мнению, «единомысленны почти до тожества в основных своих воззрениях на Православие, на наши задачи дома и в славянстве». Как важнейшие идеи «Дневника» Ф. Орнатский выделяет признание за русским народом роли хранителя Православия, которое «составляет святая святых нашего народа, его душу»; утверждение о неподдельной, лишенной начетничества любви народа ко Христу, защиту от клевет Православной веры и духовенства, критику западных учений и тех, кто с пренебрежением взирает на русский народ как на серую массу. Исследователь заостряет внимание на предмете душевных забот позднего Достоевского – начавшемся «православном деле» русского народа в Европе, сбережении от неверных вселенского Православия и укреплении православной государственности южных славян, что сегодня вызывает «нашу и всеславянскую радость» [Орнатский 1997:55–56, 57–63]. Ф.Орнатский полностью объединяет позднего Достоевского со славянофилами: по его мнению, писатель наиболее полно высказал свои мысли об исторических задачах русского народа в своем «Дневнике», равно как и Аксаков – в своей публицистике, при этом цитировать Аксакова после разбора Достоевского будет повторением, так как в подобных взглядах они практически тождественны [Орнатский 1997:60–61].

Православно-славянский вектор в деятельности Достоевского высвечивал и приват-доцент Московской Духовной академии протоиерей И. К. Яхонтов. В «Слове», произнесенном в Александро-Невской лавре в девятый день по кончине Достоевского (5 февраля 1881) И.К.Яхонтов сравнивал деятельность писателя с деятельностью апостола Павла и задавался вопросом, в чем состоят «идеи и начала», благодаря которым творения Достоевского будут жить в веках. Они заключаются, по мнению Яхонтова, «в том, что для человека и для целого

народа основанием жизни должно быть христианство, что без христианства и жить нельзя существу разумно-нравственному, что христианство воплотилось в православии, что православие сроднилось, срослось с Русским народом и что великая будущность предстоит Русскому государству, Русской церкви, Русскому народу, – деятельность просветительная и примирительная». Вспоминая практическую славянскую деятельность писателя, Яхонтов отмечал, что «нередко видел Феодора Михайловича в Совете Славянского Благотворительного Общества, всматривался в лицо этого знаменитого писателя, прислушивался к тяжелому дыханию его, – и видел, что дни его сочтены, что не жилец он на этом свете. И что же? Где нужно помочь ближнему, когда знакомые просили его содействия доброму делу, – Феодор Михайлович являлся охотно и голос его звенел в обширном зале, пред многочисленными слушателями» [Яхонтов 1883:821–822]. Деятельность писателя в Славянском благотворительном обществе И.А.Яхонтов вспоминал и позднее, в 1887 г. [Яхонтов 1997:43].

Однозначно положительная оценка Достоевского в трудах русских славянофильских и церковных авторов явилась мощным противовесом открыто-западнической (Н. К. Михайловский, Г. И. Успенский), или псевдославянофильской критике (К. Н. Леонтьев), которой Достоевский подвергался с конца 1870-х гг.

Высокие оценки, которые давал Достоевскому в 1880-е гг. Вл.С.Соловьев, включая и «Заметку в защиту Достоевского…» в ответ на статью Леонтьева, требуют пояснений. Сблизившись с писателем в последний период его жизни и заявив себя его единомышленником, Соловьев сразу после смерти Достоевского резко поменял позицию. Проповедуя уже не славянофильство, а «крайнее, радикальное западничество» [Аксаков 1886г:221–222]; не православие, а католицизм, Соловьев бросил тень не только на антизападнические и антикатолические тезисы, но и на славянскую идею Достоевского. И раннего, и позднего Соловьева интересует славянская идея, но если в ранний период он излагает ее в согласии с Достоевским, то позже демонстрирует совершенно иное прочтение. Славянский вопрос в устах позднего Соловьева – не православный, а католический; Россия представлена не освободительницей, а угнетательницей славян. В столь же остром противоречии с «Дневником» оказываются тезисы позднего Соловьева о православных задачах России, о роли Польши, о фигуре Пушкина. Прямых нападок на Достоевского мы у философа не обнаружим, однако завуалированных встретим множество. По сути Соловьев ведет полемику с покойным писателем, о чем будет подробно говориться в третьей главе.

Противоречивое отношение к публицистике Достоевского наблюдается и у В.В.Розанова. В книге «Легенда о великом инквизиторе» (1894) он предстает как почитатель Достоевского и причисляет его последний роман к высшим мировым шедеврам. Пишет Розанов и о чрезвычайном успехе «Дневника», высоко оценивая его: «С 1876 г. он начал выпускать

"Дневник писателя", создав им новую, своеобразную и прекрасную форму литературной деятельности, которой в будущем, во все тревожные эпохи, вероятно еще суждено будет играть великую роль» [Розанов 1996:12–14].

В заключительной части своего труда и особенно в приложениях критик обильно цитирует «Дневник». Оперируя тезисами Достоевского, он излагает взгляды «на взаимное соотношение трех главных христианских Церквей». Розанов признает, что «пренебрежение к человеческой личности, слабый интерес к совести другого, насильственность к человеку, к племени, к миру есть коренное и неуничтожимое свойство романских рас, сказавшееся в великих фактах Римской империи, французской централизации, в наступательных войнах католической реакции и первой революции, в ордене иезуитов, в инквизиции, в социализме». Дух же «германской расы», в противоположность тому, устремлялся к «*частному, особенному, индивидуальному*», к собственному «я», и движение реформации было лишь «обнаружением этого недоразумения», этой разницы культурно-религиозных типов, чья борьба есть вечная «борьба противоположностей» [Розанов 1996:103–106, 108]. Борьбе этой недостает жизненной гармонии, «пальмовых ветвей», «внутреннего мира и радости, чтобы благословить Бога, свою судьбу». Такой мир может привнести «раса, последнею выступившая на историческое поприще, к которой принадлежим и мы <...>»: эта раса «исполнена ясности, гармонии, влечения к внутреннему согласованию как себя со всем окружающим, так и всего окружающего между собою через себя». В розановских рассуждениях отчетливо виден след учения Достоевского – в частности, при описании славянской православной идеи, основные свойства которой – всепримирение и всечеловечность, а также духовная молодость исповедующих ее народов [Розанов 1996:108].

«Раса славянская, – отмечает Розанов, – входит как внутреннее единство в самые разнообразные и, по-видимому, непримиримые противоположности. Дух сострадания и терпимости, которому нет конца, и одновременно отвращение ко всему хаотичному и сумрачному заставляет ее, без какой-либо насильственности, медленно, но и вечно созидать ту гармонию, которая почувствуется же когда-нибудь и другими народами <...>». Православный характер наиболее присущ именно славянскому племени: «как Католицизм есть романское понимание Христианства и Протестантизм – германское, так Православие есть его славянское понимание. Хотя корни его держатся в греческой почве и на этой же почве сложились его догматы, но весь тот особенный дух, которым оно светится в истории, живо отражает на себе черты славянской расы». Неизбежен вопрос, какая религия наиболее соответствует Евангелию, и «мы непреодолимо и невольно должны будем сказать, что это – дух Православия». Развивает Розанов и мысли Достоевского о глубинном понимании веры в русском народе, об отсутствии в нем начетничества [Розанов 1996:108–110] и т. д.

При столь полном согласии Розанова образца 1894 г. с идеями «Дневника», позднейшее Примечание (1901 г.) свидетельствует о серьезной трансформации взглядов критика. Теперь с помощью евангельских он цитат пытается отстоять верховенство папства с его правом *авторитета,* против которого «напрасно волнуется Достоевский, – авторитета единоличного, исключительного, а вовсе не "соборного" (славянофилы)». Церковь иерархична и «имеет *вершину*», – заключает Розанов, – «критика Достоевским католицизма поэтому ничтожна» [Розанов 1996:131].

Признав за вершину католичество и папство, Розанов по-новому характеризует и православие, и славянство, и славянофилов: «лепет Достоевского о каком-то им открываемом «подлинном христианстве», «чистом православии», – как будто в тысячу лет оно не выразило и не определило себя! – есть в сущности реакция к старому и "славному" славянству, немножечко распущенному, стихийному, доброму, с распущенными губами, подрумяненным лицом, заплетающимся языком (вражда к "логическому" началу славянофилов)». Переменившийся Розанов обвиняет славянофилов в язычестве – в поклонении «старому началу "Велеса" и "Даж-бога", на Западе окончательно выметенному, а у нас по нерадивости духовенства еще сохраняющему кой-где и кой в чем силу» [Розанов 1996:131–132].

Таким образом, поздний Розанов решительно отвергает «славянскую идею» Достоевского. Этим своим разворотом он повторяет путь Вл.С.Соловьева, с которым теперь идейно и лично сближается. В статье 1902 г. он сочувствует Соловьеву в его позднем периоде – «когда он был весь изранен стрелами примирившихся со всем миром в сердце своем "перевоплощенцев" (идея Достоевского, за которую ухватились славянофилы)». Ироничный тезис требует расшифровки: прежде всего здесь утверждается влияние позднего Достоевского на славянофилов: ведь «примирение», как и «перевоплощение» в характеры иных народов, выдвигались Достоевским как свойства Пушкина и, шире, всего русского народа. Если верить Розанову, славянофилы, на словах исповедующие смирение и отзывчивость, на деле «изранили стрелами» философа Соловьева – подлинного «примиренца». Философ же, несмотря на полученные раны, «подлинно примирился и с католиками и с католичеством, и с протестантами и протестантством» [Розанов 1991:70–71].

Думается, однако, что понятие примирения в данном случае подменено экуменической толерантностью. Подменяет Розанов и хронологию событий, поскольку Соловьев навлек на себя критику И.С.Аксакова и Н.Я.Данилевского не как примиритель, а как изменивший принципам славянофил – новоявленный пропагандист католицизма. Розанов же, наоборот, критикует примирительную программу славянофилов, в частности, Достоевского: «всё начинается у него с великих примирений; но они идут по сгибающейся параболе – и всё кончается великими разъединениями» [Розанов 1991:72].

Не принял идеологию «Дневника», при всем множестве комплиментов таланту Достоевского, и Д.С.Мережковский. Выдвигая тезис о культурной неразвитости России, он писал в 1902 г.: «Нам ли, переживающим, по крайней мере, в наших верхних культурных слоях, такой упадок, как никто в Европе, говорить о Возрождении? <...> Не пора ли, в самом деле, стать скромнее и уже окончательно отрезвиться, признав лишь бредом "священной", а может быть, даже и вовсе не священной болезни, бредом патриотического изуверства эти столь недавние, едва умолкшие предвещания Достоевского о неминуемом *всемирном* значении русского духа?» [Мережковский 1995:141–142]

Сам Достоевский сегодня отказался бы от своего пророчества, – считает Мережковский. Он соглашается с тезисом писателя о близящемся общемировом столкновении, однако не согласен, что к мировому господству стремится только западная, католическая церковь: он убежден, что этого желает и церковь православная [Мережковский 1995:142, 159]. С другой стороны, разбирая спор Достоевского с Толстым о последней части «Анны Карениной», Мережковский подтверждает верность предвидения Достоевского о Толстом: «на наших глазах совершилось окончательное "отпадение, отъединение Л.Толстого от русского всеобщего и великого дела"». Однако победа Достоевского в споре и его аргументы в пользу славян не означают сближения Мережковского со славянофильством: «Что же делать нам, несчастным, ни западникам, ни славянофилам, которым и то и другое одинаково и свято?» [Мережковский 1995:242–243]. Мережковский неоднократно сравнивает Достоевского с Ницше, и если проводит границу, то лишь для очередного уподобления одного другому: Россия для Ницше – «Восток Ксеркса», для Достоевского же она – «Восток Христа» [Мережковский 1995:269]. Рассуждая скорее о совпадениях, чем о расхождениях у Достоевского и Ницше, критик подходит к следующему финалу: «Что, если и Достоевский просто "не верит в Бога" или верит в двух Богов, в Бога и в Дьявола…? <...> Главная мысль всей его жизни – "формула православия" – так и остается до сих пор "не разъясненной"». Славянофильство Достоевского показное и лукавое, – подчеркивает Мережковский: Достоевский «старался быть принятым за славянофильскую семипудовую купчиху, которая Богу свечки ставит <...>» [Мережковский 1995:304–306].

С приходом первой русской революции Мережковский адресует писателю новую порцию упреков (1906 г.): «если бы он увидел то, что мы сейчас видим, – понял ли бы, что православие, самодержавие, народность, как он их разумел, не три твердыни, а три провала в неизбежных путях России к будущему? Она пошла туда, куда он звал, к тому, что он считал истиной. И вот плоды этой истины. Россия уже не "колеблется", а падает в бездну». Бездной Мережковский считает одряхлевшие самодержавие и православие, а «великая ложь» Достоевского – в том, что он защищал их, не внемля «буре свободы» [Мережковский 1990:86].

Ошибочность заявлений Достоевского о православности русского народа Мережковский видит в том, что «он принимает будущее за настоящее, возможное за действительное, свое новое апокалиптическое христианство за старое историческое православие» [Мережковский 1990:88]. Характерно, что на эти тезисы Мережковского поспешили опереться западные исследователи [Dostojevski… 1911:579–580]. В особенности им импонировала следующая мысль: «ежели государственная власть пап Достоевскому кажется отречением от Христа, то русское самодержавие должно бы ему казаться прямым и широким путем в царство Антихриста» [Мережковский 1990:88–91]. Однако сослагательное наклонение изображает здесь контрфактивную ситуацию, не вышедшую из разряда условных: ведь взгляды на русское самодержавие, на *союз царя с народом своим*, Достоевский не пересматривал.

Обращаясь к мысли Достоевского о ненависти Европы ко «всем славянам», Мережковский приходит к выводу, что сам Достоевский в этом вопросе не лучше европейцев, так как, со своей стороны, ненавидит Европу, прикрывая это «братскими поцелуями». Окончательно противоречие с Европой выявилось, по мнению критика, «в реальном действии, в современной международной политике, в которой мечтал он воплотить эту всемирно-историческую схему, особенно в статьях по восточному вопросу из "Дневника писателя" за 1876-77 год, накануне и во время русско-турецкой войны» [Мережковский 1990:94–95]. Это наблюдение справедливо, если только не забывать, что русская армия и добровольцы вели военные действия не против Европы, а против Турции; антагонизм же с Европой был вызван ее протурецкой, антиславянской ролью в этих событиях. Как и многие после него, Мережковский стремится столкнуть два, казалось бы противоречащих друг другу тезиса Достоевского: «всеслужение» русского народа человечеству и «Константинополь должен быть наш». При этом критик отказывается замечать ясную мысль «Дневника» о том, что Константинополь *должен быть наш* как раз для *всеслужения человечеству* – для обеспечения свободы и самостоятельности освобожденных славян.

Война за славян, согласно Мережковскому, – нонсенс и преступление, а Достоевский в призывах к ней уподобился нигилисту Раскольникову, разрешая себе кровь по совести, но уже не в личной, а в общественной области. Достоевский хочет залить мир кровью, как и его социалисты, его Шигалевы, – утверждает критик, – только они ее требуют во внутренней, а он во внешней политике. В подтверждение цитируются дневниковые главы в защиту войны. В них отыскивается «софизм, достойный Великого Инквизитора» [Мережковский 1990:95–96].

Перефразируя тезис Достоевского о цивилизации, ради которой нужно сдирать со славян кожу, Мережковский восклицает: «Да будет проклято христианство, если для его сохранения необходимо сдирать с людей кожу». Симптоматично, что на данном этапе рассуждения критик как будто полностью забывает, что русские добровольцы и солдаты воевали с турками именно

для того, чтобы прекратить их военные преступления, часто выражавшиеся в сдираниях кож с живых людей, на чем и строил образ Достоевский. Продолжая полемику с ним, Мережковский характеризует войну за славян как «сдирание кожи с еретического человечества», осуществляемое «православным "всечеловечеством"». «Православие Достоевского», уверен он, творит то же самое, за что Достоевский упрекает католицизм, – устанавливает мировое господство. Движение России в Азию, заодно со стремлением занять Константинополь, характеризуются критиком как призывы к мировой российской экспансии, ко «всемирной» войне с морями крови. «Такова "братская любовь России к другим народам" <...>, – нагнетает страх Мережковский, – Россия проглотит сначала Европу, потом Азию и, наконец, весь мир. <...> В кровавом бреду Достоевского о всемирной русской монархии "русский Христос" поклонился дьяволу» [Мережковский 1990:96–97]. Следует отметить, что из поля зрения критика непонятным образом выпадают балканские христиане – освобожденные, но отнюдь не «проглоченные» Россией; наоборот, получившие собственную государственность. Именно их свободе и независимости посвящен основной пафос «Дневника».

Характеристики Достоевского как разжигателя мировой войны призваны развенчать христианского кредо писателя. Мережковский не первый, кто заявляет, что «истинная религия его <...> вовсе не православие, не историческое христианство, ни даже христианство вообще <...>» [Мережковский 1990:114]; что у Достоевского произошло «смешение человекобожества с богочеловечеством». Не оригинален он и в попытках повернуть против Достоевскому его антикатолическую критику, обратив ее в критику православия: церковь, утверждает Мережковский, превратилась в государство не только на западе, но и на востоке, в России: «здесь и там произошло одинаковое смешение кесарева и Божьего» [Мережковский 1990:100–102]. По сути, Мережковский почти дословно повторяет тезисы Леонтьева, Соловьева и Розанова, но идет значительно дальше в опровержении религиозно-политических устоев Достоевского. Дабы пошатнуть их, необходимо поставить под сомнение его православность, и Мережковский, вслед за Розановым, предлагает читателю тезис о язычестве Достоевского и даже о творимой им новой религии: «личина-православие, самодержавие, народность; лицо – преодоление народности – во всечеловечности, преодоление самодержавия – в теократии, преодоление православия – в религии Святого Духа» [Мережковский 1990:115].

Показательно, что через год после статьи Мережковского, в которой сравнивались Достоевский и Ницше, появляется книга Л.Шестова «Достоевский и Ницше» (1903). Шестов еще более открыто заявляет о сродстве двух мыслителей и их антигуманности. Характеризуя положительных героев Достоевского как «натяжку», у отрицательных его героев (Раскольников, Кириллов, Иван Карамазов) Шестов находит те же «неистовые проповеди, которыми переполнен его "Дневник писателя"». Тем самым ставится знак равенства между

Достоевским-мыслителем с его православной программой – и отрицательными, богоборческими персонажами его романов. Именно поэтому, утверждает Шестов, «Ницше признал в Достоевском родного человека». Не подходящие под свою модель идеи «Дневника» Шестов объявляет лживыми, Пушкинскую речь – «мрачным апофеозом всего творчества Достоевского». В трудах Достоевского критик усматривает «фанатизм вражды», который «пахнет кострами и пытками» [Шестов 1903:21–25, 48]. Уравняв Достоевского и Ницше, Шестов заявляет, что оба переступили за черту «добра и гуманности», оба путают добро и зло [Шестов 1903:225–227], и с весьма большими натяжками стремится увязать идеи одного с идеями другого: например, из лозунга Достоевского «любите народ» выводит ницшевское «любите грех» [Шестов 1903:238–239]. Повторяя тезисы Д.С.Мережковского и Н.К.Михайловского, Шестов еще более решителен в своем отрицании и отнюдь не бесплоден в сверхзадаче: исследователи констатируют, что проблема отождествления Достоевского и Ницше получает развитие в Германии как раз с переводом книги Шестова и еще на момент 1970-х гг. остается «одной из центральных проблем современной зарубежной науки о Достоевском» [Дудкин…1973:678].

Темы «Дневника» касаются в своих работах также С.Н.Булгаков, Г.В.Флоровский, другие критики. По мнению Флоровского, например, «от социалистической мечты о братстве Достоевский переходит к органическим теориям общества, перерабатывает славянофильские и романтические темы. Однако и в них он не находит искомого синтеза». Флоровский ставит под сомнение не только личную убежденность автора «Дневника», но и его метод убеждения, заявляя, что «в живых человеческих образах <…> он правдивее и зорче <…> нежели в исторических схемах или в публицистических обличениях» [Флоровский 1990:387–389].

Вышесказанное позволяет заключить, что дореволюционные оценки публицистики Достоевского диаметрально расходятся – в основном по линии многолетнего противостояния западничества/славянофильства и католицизма/православия. Амплитуда оценочных колебаний чрезвычайно велика: от безусловного принятия идеологии Достоевского до полного ее отторжения. Порою речь идет о колебаниях отдельно взятого критика, способного на небольшом временном отрезке перейти, к примеру, от панегирических к уничижительным оценкам. Страницы «Дневника» становятся своего рода индикатором, выявляющим подлинное мировоззрение целого ряда публицистов и мыслителей.

1.2. 1910-1950-е: Религиозно-философская (эмигрантская) и марксистская критика

Послереволюционное осмысление «Дневника» преимущественно протекает в проложенном западнической критикой русле, – с добавлением марксистских корректив. Такой подход дает о себе знать уже до революции. М.Горький, например, уже в 1905 г. резко

выступает против Достоевского в большевистской прессе. Достоевский характеризуется им как «писатель-мещанин», «злой гений» (ср. «жестокий талант» у Михайловского). Горький признается, что «не знает более злых врагов жизни», чем Толстой и Достоевский, и в равной степени обвиняет обоих в проповеди терпения и примирения, называя ее «преступной работой» [Горький 1956б:387–390]

Взгляды Горького с годами мало изменились. Его доклад на Первом всесоюзном съезде советских писателей (1934 г.) пестрит откровенными искажениями тезисов «Дневника». К вопросу о Достоевском Горький переходит непосредственно от описания зверств фашистов и белогвардейцев: «Трудно понять, что именно искал Достоевский, но в конце своей жизни он нашел, что талантливый и честнейший русский человек Виссарион Белинский – "самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни", что необходимо отнять у турок Стамбул, что крепостное право способствует "идеально-нравственным отношениям помещиков и крестьян"». «Как личность, как "судью мира и людей" его (Достоевского – *И.П.*) очень легко представить в роли средневекового инквизитора», – заключает Горький, вторя, как представляется, Мережковскому [Горький 1956а:401].

Весьма своеобразно трактует Православную идею, выраженную в «Дневнике», А.В.Луначарский (1929): «Уже в силу этого "эпилептического" характера социальных переживаний и социального творчества Достоевского религия должна была играть для него значительную роль. Однако такую роль могла сыграть всякая мистическая система. Достоевский остановился на православии» [Луначарский 1956в:422]. По мнению Луначарского, писатель своим церковным социализмом пробовал заменить настоящий «идеал социализма», ту «социалистическую правду» которую он когда-то отверг [Луначарский 1956в:425–426].

В другой работе (1931 г.) критик озвучивает еще более тенденциозную версию и продолжает линию Горького, приписывая Достоевскому мещанство и толстовство. Клеймя класс «мещанства упадочного», Луначарский подчеркивает, что у этого класса «развертывается проповедь смирения, непротивления. Подобное миросозерцание пытался построить Достоевский из патриотической гордыни, провозгласившей Россию страной особого искупляющего страдания, из христианства» [Луначарский 1956б:432].

Не следует, однако, забывать, что между личностным смирением, действительно проповедуемым в «Дневнике», и «непротивлением», которое ошибочно инкриминируют писателю Горький и Луначарский, лежит спор Достоевского с Л.Н.Толстым по поводу активной борьбы со злом; в этом споре Достоевский впервые обличает то, что впоследствии назовут «толстовством». «Дневник» полон многочисленных призывов к войне за братьев, к *противлению* злу насилием (к освобождению восточных христиан от турецкого гнета) и подводит философскую базу под такую войну [Дост 22:123-124].

Наряду с отрицанием идеологии Достоевского Луначарский предпринимал и другую попытку – притянуть писателя к атеизму и революции, чтобы нейтрализовать наиболее «опасные» его тезисы. Так, уже в 1921 г. он заговаривает о «безмерном демонизме» Достоевского, о том, что «в свое христианство Достоевский внес максимум своеобразной революционности» [Луначарский 1990:238–240]. Не отвергая очевидного, марксистский критик пытается переформатировать его, обратить на пользу новой власти: «великий искатель социальной гармонии, хотя бы через мистику, религию и христианство, Достоевский был еще и патриотом. <...> И в своей знаменитой речи о Пушкине Достоевский, следуя за некоторыми славянофилами, но с гораздо большей полнотой, провозгласил русский народ народом избранным». Это пророчество, утверждает Луначарский, сбывается: ведь после революции «фактически Россия выполняет роль руководительницы всего мира пролетариев Запада и колониальных рабов Востока» [Луначарский 1990:243].

Таким образом, если верить Луначарскому, пророчества Достоевского сбылись на большевиках, не исключая и кровавой стороны революции: она, считает критик, тоже протекает по Достоевскому: «Конечно, этот сдвиг покупается страшной ценой, в страданиях и борениях. Но разве Достоевский предполагал, что призыв России к службе миру произойдет без греха и убийств, без голода, без мук? Нет, розовенькая, чистенькая революция показалась бы Достоевскому насмешкой над порывами и чаяниями восторженных душ». Силясь породнить Достоевского с революцией, партийный критик не брезгует и христианской символикой: «если бы Достоевский воскрес, он, конечно, нашел бы достаточно правдивых и достаточно ярких красок, чтобы дать нам почувствовать всю необходимость совершаемого нами подвига и всю святость креста, который мы несем на своих плечах» [Луначарский 1990:241–243].

Не исключено, что Луначарский преследовал двойную цель: с одной стороны, бросить тень на «опасные» идеи Достоевского; с другой – добиться того, чтобы имя писателя служило господствующей идеологии. Отсюда характерные для советской критики тезисы о «распаде его личности» и о том что «одаренный *болезненной* гениальностью Достоевский» все-таки создал «литературные памятники», и они имеют «непреходящее» значение, но – лишь как «исторический документ» [Луначарский 1956а:445, 452].

Главной же мыслью, которой марксистский критик пытается связать все свои суждения о писателе, становится «многоголосность» из цитированной выше статьи 1929 г.: с ее помощью православность и антиреволюционность позднего Достоевского сочетаются с образом революционера и воинствующего безбожника. Характерно, что тезис о «неслыханной свободе "голосов"» Луначарский использует и в позднейших статьях. В 1931 г., синтезируя предыдущие работы, он проводит мысль, что Достоевский «соборностью душ <...> старается подменить когда-то сиявший ему, а потом отвергнутый им идеал социализма <...> Бог, православие,

Христос <...> все это было крайне необходимо Достоевскому, ибо все это давало ему возможность не рвать окончательно своей внутренней связи с социалистической правдой <...>». Материализм Достоевского убит не до конца, – заключает Луначарский, – и подспудные удары этого «скованного титана» как раз и являются «ключом к пониманию многоголосности», «внутренней расщепленности сознания Достоевского» [Луначарский 1956а:442–444].

Интересно, что в тезисе о «многоголосности» Луначарский смыкается с критиком совсем иного, казалось бы, направления и наполнения – М.М.Бахтиным. В 1929 г. появляются бахтинские «Проблемы творчества Достоевского», где проводится мысль о полифоничности как главном свойстве художественного творчества писателя: «множественность самостоятельных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов» [Бахтин 2000а:12]. В том же 1929 Луначарский реагирует статьей, где высоко возносит главную мысль Бахтина о полифонии-многоголосности, благодарен ему за классовый подход к творчеству Достоевского (которое Бахтин характеризовал с помощью понятия *родовых черт капитализма*) и развивает бахтинскую мысль, проводя тезис о «расщеплении сознания Достоевского, явившемся не менее важной причиной его "многоголосности"» [Луначарский 1956в:422].

Сам Бахтин отмечает ту главенствующую роль, которую у Достоевского играют «идеи» опираясь, скорее всего, на Гроссмана, еще в 1925 г. утверждавшего, что «исходным пунктом в романе Достоевского является *идея*» [Гроссман 1925:17]. Однако от «владычествующих идей» романов [Бахтин 2000а:70] Бахтин не перебрасывает моста к мировым идеям «Дневника», и, думается, вот почему: в «Дневнике» присутствует мощное авторское «я», тогда как основной вывод Бахтина заключается в том, что у Достоевского «авторского голоса, который монологически упорядочивал бы этот мир, нет» [Бахтин 2000а:175]. Фактически Бахтин игнорирует «Дневник», а всю критическую литературу о Достоевском обвиняет в том, что она – «слишком непосредственный идеологический отклик на голоса его героев <...>» [Бахтин 2002а:13].

Характерно, что поздний Бахтин тепло отзывается о статье Луначарского и доволен тем, что тот принял его концепцию [Бахтин 2002а:41–43]. Взаимные похвалы свидетельствуют, что в основном своем подходе Бахтин оказался близок к марксистской критике. Он и сам подтверждает это, высоко оценивая работы Гроссмана, Шестова, Долинина, Фридлендера [Бахтин 2002б:463]. Отсутствие интереса исследователя к «Дневнику писателя» обусловлено его нелюбовью к «монологическим» идеям – ввиду их ясновысказанности, а именно этот род идей широко присутствуют в «Дневнике». Подобные идеи, считает Бахтин, лишь «прототипы» подлинных романных идей; они слишком поверхностны, – потому критик не счел нужным заниматься ими; в сложные же идеи художественных произведений он тоже не был намерен углубляться – ввиду их «полифоничности». Если верить Бахтину, сам Достоевский не в ладах

со своими идеями, и лишь в художественных произведениях, в отрыве от автора, идеи эти «освобождаются от своей монологической замкнутости и завершенности», получают настоящую «диалогизированную» жизнь [Бахтин 2002а:104–105]. По сути Бахтин полностью отсекает существенную часть творчества писателя, тот идейный узел, в котором ясно формулируется писательское мировоззрение.

Для попадания в круг внимания Бахтина любая мысль должна непременно усложниться, полифонизироваться. Вероятно поэтому к рассмотрению публицистики Достоевского, с ее ясным кредо, критик обращается лишь в своем позднем периоде, в минимальной дозе, а главное, – с непременным стремлением приписать журналистским статьям все ту же *полифоничность*, согласно которой у Достоевского-публициста «мысль пробирается через лабиринт голосов, полуголосов, чужих слов, чужих жестов. Он нигде не доказывает своих положений на материале других отвлеченных положений, не сочетает мыслей по предметному принципу» [Бахтин 2002а:108]. Эти более чем спорные заявления придают публицистике писателя загадочность и полифоничность (а с ними и возможность вольных трактовок), которые ранее критик выявлял только в беллетристике. Но дальше в «Дневник» с этим методом уходить небезопасно, и Бахтин признает: «конечно, в публицистических статьях эта формообразующая особенность идеологии Достоевского не может проявиться достаточно глубоко. Здесь это просто форма изложения. Монологизм мышления здесь, конечно, не преодолевается. Публицистика создает наименее благоприятные условия для этого» [Бахтин 2002а:108]. Напоследок критик попытался еще более принизить роль публицистики Достоевского с ее «монологическим мышлением»: в «Третьей тетради» он характеризует «Дневник писателя» лишь как «поиск собственного (авторского) голоса» и, вслед за Мережковским, уподобляет этот «поиск» стремлению карамазовского беса «воплотиться, стать определеннее, стать меньше, ограниченнее, глупее» [Бахтин 2002б:411–412].

Представляется, однако, что именно метод Бахтина ограничивает «Дневник», трактуя его как схождение с метафизических высот к бытовой сатире, как поиск упрощенного голоса, а потому произведение недостойное серьезного исследования: «вступая в область журналистики Достоевского, мы наблюдаем резкое сужение горизонта, исчезает всемирность его романов <...>» [Бахтин 2002б:436]. В итоге создается подобие заколдованного круга. Там, где мысль ясна и автор налицо, Бахтин не готов исследовать мысль в виду ее излишней «узости» и простоты; где мысль «сложна» и прикровенна, – критик не готов исследовать ее именно в силу сложности, многоплановости, незаметности в ней автора. Следует признать правомерным возражение Бахтину Л.Аллена [Аллен 1996]. Многообразие литературной речи, утверждал он, совершенно естественно в произведении, даже если таковое написано от первого лица; полифония вовсе не означает отсутствия в произведении автора. По Бахтину же, не существует

Достоевского – автора гениальных произведений: существует лишь «жизнь, просто "записанная" Достоевским, перенесенная им на бумагу такой, как она есть... В итоге Бахтин недооценил амбиции Достоевского-идеолога, Достоевского-мыслителя, предлагавшего – это просто бесспорно – свою картину мира, свое понимание "проклятых вопросов" бытия» [Аллен 1996:15–19]. Применение Бахтиным собственной теории к публицистике Достоевского на поверку дает неоднозначный результат, приводящий к невозможности осмысления важнейшей составляющей творчества. Практика же таких бахтинских последователей как Луначарский еще резче высвечивает уровень искажений, неизбежных при использовании принципа «полифоничности». Была ли вульгаризация подхода к публицистике Достоевского, принижение его роли как идеолога, целью Бахтина? В любом случае, весьма характерна близость Бахтина к марксистской критике и его нынешняя популярность в неомарксистской среде [Прийма 2016б:31–32]

В 1920-е о Достоевском активно пишет Л.П.Гроссман. Основное внимание его обращено на художественное творчество писателя («Поэтика Достоевского») и жизнеописание («Путь Достоевского»). В своем восприятии Гроссман идет по следам Михайловского с его «Жестоким талантом», делая скидку разве на то, что в ранних произведениях Достоевского «"садический" элемент еще отсутствует», и лишь «каторжный опыт и сообщил творчеству Достоевского тот "жестокий" или "мучительный" колорит, в котором так часто упрекала его позднейшая критика» [Гроссман 1924:107]. Целый ряд положений Пушкинской речи Достоевского Гроссман приписывает Ап.Григорьеву; «окончательную формацию <...> философских воззрений» – Н.Н.Страхову [Гроссман 1924:181–183]. Становление прославянских, антитурецких и антизападных взглядов писателя и вовсе имело, по мнению критика, чисто практическую цель – заявить о своих новых, проправительственных убеждениях, получить официальную «реабилитацию» [Гроссман 1935:686–688].

При этом Гроссман подтверждает горячее признание всей Россией «Дневника писателя» и «атмосферу подлинной славы, достигающей своего апогея в день прочтения им речи о Пушкине». Основными мыслями последней он считает «общую формулу примирения» и «мысль об общечеловеческом призвании России, о грядущем всемирном объединении человечества». Сильный акцент на «всечеловечности» и «жгучей тоске по всемирному общечеловеческому союзу», кажется, имеет у Гроссмана ту же цель, что и у Луначарского, – сблизить Достоевского с задачами, которые ставит перед собой большевистская Россия. Во всяком случае, никакого православного или славянского наполнения объединительные тенденции Достоевского у критика не получают. Он не углубляется в «Дневник», отмечая лишь, что наряду с публицистикой туда входили и «небольшие рассказы» [Гроссман 1924:232, 217]. Умалению роли «Дневника» служат и следующие высказывания Гроссмана: «он все же не

отлил в окончательную форму своего философского исповедания. У нас нет "скрижали Достоевского". <...> Поставив с такой небывалой остротой эти самые жгучие, болящие и неотложные вопросы, Достоевский не дал на них решительных ответов <...> Он словно не нашел для себя и не оставил нам незыблемого жизненного догмата» [Гроссман 1924:235–236]. Не будем упускать из виду, что именно как окончательную форму исповедания, как своеобразное завещание характеризовал позднюю публицистику Достоевского И.С.Аксаков. Характерно, что в 1965 г. Гроссман дополнил свои заключения смелым (но уже не новым) тезисом о влиянии на Достоевского молодого Вл.С.Соловьева: «двадцатилетний ученый и поэт стал последним другом-мыслителем Достоевского, оказавшим влияние на основную концепцию "Братьев Карамазовых"» [Гроссман 1965:488].

Параллельно новому, марксистскому анализу и его усложненным формам, предложенным Бахтиным, в России в 1920-е гг. еще не перестает осуществляться традиционный анализ произведений Достоевского. Так, П.А.Сорокин в 1921 г. рассуждает о мировых идеях из «Дневника писателя» и рассматривает их как «пути» развития общества. Критик говорит о православном завете Достоевского русскому народу и отмечает, что вместе с тем писатель предостерегал от иных путей – «католического» и «протестантского». Далее Сорокин характеризует мировые идеи так, как они изложены в «Дневнике писателя», в частности, подчеркивая связь древней Римской идеи с идеей католической, а через нее – и с социалистической. Предпринимается попытка истолковать с помощью «идей» Достоевского текущий политический момент: став «католическо-социалистической», древняя римская идея, по его мнению, теперь воюет со своей предшествующей – католической формой, или, иными словами, социалисты, пролетариат, воюют с буржуазией. Но путь этой идеи ложен во всех ее проявлениях. Критик находит опровержение ему в «Дневнике писателя» и в романах. Близка к католической идее по своей революционности и идея протестантская: она, считает Сорокин, выливается в «бунт ради бунта» [Сорокин 1990:248–249].

Статью «Достоевский и католичество» публикует в 1922 г. Л.П.Карсавин. Он справедливо отмечает, что у Достоевского «понимание и оценка католичества являются производными общей философской концепции», а эта «общественно-философская и, еще более, религиозная концепция разрешается в духе славянофильского мессианизма» [Карсавин 1922:35–36]. Сравнивая православную русскую идею с римо-католической, Карсавин констатирует, что обе они всечеловечны, однако западное христианство (папство) исказило христианский идеал, и рассматривает его всечеловечность лишь сквозь призму государственности. Поэтому католичество – антипод православия. По мнению критика, «прав или не прав Достоевский в характеристике православия, он безусловно и во многом прав в характеристике исторического католицизма». Среди ошибок последнего – рационализм, чисто

земной идеал и земная активность. Вслед за Достоевским Карсавин находит наиболее полное воплощение православной идеи – в России, возглавляющей славянство, а воплощение католической идеи – во Франции [Карсавин 1922:43–46]. Правда, критик обнаруживает остаток католицизма и в самом Достоевском, который мнится ему в «религиозном рационализме» писателя [Карсавин 1922:64].

Вариант развития традиции, заложенной И.С.Аксаковым, О.Ф.Миллером, Н.Н.Страховым, русскими церковными критиками, несут в себе и работы 1920-х гг. А.П.Скафтымова. Он полагает близким к славянофильству уже почвеннический период Достоевского, характеризуя в качестве «славянофильской» идеологию писателя периода «Времени» и «Эпохи», его противопоставления «личного» и «гордого» европейского начала «народной правде». Скафтымов полемизирует с Л.Шестовым, Л.П.Гроссманом и А.С.Долининым по поводу взгляда на Достоевского как на эгоистичного крайнего индивидуалиста, отрекшегося от человеколюбивых идеалов «любви и самоотдания», и утверждает, что идеалы эти сохранены Достоевским, причем сохранены с опорой на славянофилов, в частности А.С.Хомякова и К.С.Аксакова [Скафтымов 1972:88–91, 125]. В то же время, в более поздней работе Скафтымов становится на точку зрения Л.Н.Толстого в отношении к Балканской войне [Скафтымов 1972:160].

Подробный анализ «Дневника» предпринимает в труде 1923 г. «Миросозерцание Достоевского» Н.А.Бердяев [Бердяев 1999]. Известный мыслитель проводит тезис о «двойственности» Достоевского – в частности, о двойственном отношении писателя к страданию, что дает право думать о нем и как о самом сострадательном, и как о самом жестоком писателе [Бердяев 1999:310–311]. Это мнение исследователь распространяет и на политические взгляды: «двойственным и противоречивым было также отношение Достоевского к Европе». Бердяев полагает, что Достоевский «был шовинистом. И много есть несправедливого в его суждениях о других национальностях, например о французах, поляках и евреях». Создание Достоевским национальной теории Бердяев подвергает сомнению, заявив, что при всей гениальности в Достоевском «нет вполне созревшего духовно-мужественного национального сознания, чувствуется болезнь нашего национального духа». Переходя к конкретике дневниковых тезисов, критик отмечает, что «только в России и можно встретить эти вечные противоположения "интеллигенции" и "народа", эту идеализацию "народа", доходящую до преклонения перед ним» [Бердяев 1999:347–350]. Здесь с Бердяевым едва ли можно согласиться. Так, сквозь весь «Дневник» проходит характеристика не одной только русской, но и сербской, и, шире, славянской интеллигенции, – как тоже оторвавшейся от народа и попавшей под влияние Европы. В самой Сербии в XX веке эта проблема рассматривается такими крупными мыслителями, как Й.Попович. Вряд ли справедлив Бердяев и в аспекте «идеализации

народа»: подобная идеализация свойственна отнюдь не «только России»; ею, к примеру, проникнута большая часть германских философов XIX века.

Более серьезным промахом выглядит стремление Бердяева отмежевать позднего Достоевского от славянофилов. В подкрепление тезиса критик приводит «ряд отрицательных отзывов о славянофилах», якобы принадлежащих «Дневнику писателя». Цитаты содержат упреки славянофилам и даже свидетельства предпочтения Достоевским западничества [Бердяев 1999:355–356]. Тезисы действительно принадлежат Достоевскому, однако не «Дневнику», а куда более ранней публикации в журнале «Время» (статья «Последние литературные явления. Газета "День"» (1861 г.)), т.е. периоду споров писателя со славянофилами. Странным выглядит то, что Бердяев не смог или не хотел проследить развития взглядов писателя: от пикировок со славянофильством в начале 1860-х гг. до полного единомыслия и признания себя славянофилом в конце 1870-х., что подтвердилось и личным сближением позднего Достоевского с И.С.Аксаковым. Имела ли место путаница Бердяева в цитатах, или сознательная подтасовка, но тезис об отрицательном отношении позднего Достоевского к славянофильству нельзя считать правомерным. Критик, однако, развивает его, утверждая, что и в самом конце жизни Достоевский многое высказывал «в противоположность славянофилам» [Бердяев 1999:358–360].

Думается, что славянофилы и славянский вопрос исключаются из анализа сознательно, поскольку Бердяев проводит тезис о Достоевском – плохом пророке; о том, что «оправдались главным образом отрицательные, а не положительные пророчества Достоевского о России и русском народе» [Бердяев 1999:366]. Однако «Дневник» содержит не столько русские, сколько славянские «пророчества», и большинство из них к 1923 г. сбылось в полной мере: Турция как империя и европейское государство перестала существовать, славянские народы, жившие под ее гнетом, получили самостоятельность и собственную государственность в виде Югославии и Болгарии; пала и такая империя как Австрия, чем была обусловлена самостоятельность австрийских славян. Бердяев между тем продолжает опровергать «положительные пророчества»: с приходом революции, утверждает он, «трагичной оказалась судьба русской мессианской идеи», исповедуемой Достоевским [Бердяев 1999:360]. Характерно при этом, что практически параллельно Бердяеву сербская религиозно-философская мысль в лице Н.Велимировича и Й.Поповича утверждает жизненность русско-славянских мессианских пророчеств Достоевского, не делая никаких скидок на большевистскую революцию, – о чем подробнее будет говориться в Третьей главе.

В итоге Бердяев предлагает понимать теократическую идею Достоевского как «ложное, юдаистически-римское притязание церкви быть царством в мире сем»; как «роковую идею Бл.Августина, которая должна вести к царству Великого Инквизитора» [Бердяев 1999:384].

Подобно Мережковскому, мыслитель пытается обратить критику Достоевским католицизма против самого Достоевского и его православной программы.

Среди эмигрантских авторов активно исследует «Дневник писателя» К.В.Мочульский, посвящающий оригинальному произведению Достоевского особую главу своей книги. «Восточная война вдохновляет его на патриотические статьи, – отмечает Мочульский, – в которых он "доводит некоторые свои убеждения до конца" и говорит "самое последнее слово". Ему кажется, что пророчества его о назначении России уже начинают сбываться» [Мочульский 1995:492]. Достоевский, считает Мочульский, проповедует идею «русского мессианства», однако славянское приложение этого мессианства утопично: «Восточный вопрос волнует писателя предчувствием великих свершений: он верит, что Россия вступит на свой подлинный исторический путь; станет покровительницей братьев-славян, предводительницей православия. Но, по трагической диалектике идей, Достоевский соскальзывает с темы религиозного служения на тему национального могущества; русский мессианизм оборачивается воинственным империализмом <...>» [Мочульский 1995:503].

В концепции Мочульского также очевиден след Мережковского, тем более, что «воинственность» вновь подтверждается не фактами захватов, а целеполаганием, по которому Константинополь должен стать русским. Эти планы Достоевского, согласно Мочульскому, вопиюще противоречат его призыву к русским стать для всех "слугами" [Мочульский 1995:503]. Как и его предшественники, Мочульский отказывается замечать страницы «Дневника», где писатель трактует русско-турецкую войну как русскую жертву собою ради славян, а освобожденный от турок Константинополь – как гарантию их независимости. Скорее всего у Мережковского критик заимствует и уподобление константинопольских тезисов шигалевщине, с ее безграничной свободой, переходящей в безграничный деспотизм: «такое же трагическое противоречие в христианском империализме Достоевского. Выходя из идеи "всеслужения", он заключает апологией войны». Вывод сводится к стандартному: «предчувствия писателя не оправдались» [Мочульский 1995:504]. Не лишним будет заметить, что Мочульский имел возможность оценить реализацию славянской программы Достоевского и с иной стороны: свой первый эмигрантский год критик плодотворно провел в Болгарии, где имел возможность убедиться в результативности «воинственного империализма» Достоевского и других славянофилов. До той самой «восточной войны» спасительная для Мочульского страна Болгария попросту отсутствовала на карте.

По мысли Мочульского, «плохой пророк» Достоевский вынужден у кого-то заимствоваться, и потому «большой мыслитель» входит, наконец, в жизнь писателя, «определяя своим влиянием его религиозно-философскую концепцию»; имя этого мыслителя Вл.С.Соловьев. В этом утверждении критик не оригинален и, что главное, бездоказателен,

поскольку тезисы подобные тому, что «мысль о вселенскости русского духа, лежащая в основе Пушкинской речи Достоевского, была формулирована до него Соловьевым» [Мочульский 1995:505], не подтверждает никакими фактами. Вопрос о возможном влиянии Соловьева на Достоевского будет подробно разобран в третьей главе настоящего исследования.

Весьма оригинальное, хотя и с опорой на Бахтина, опровержение теорий «Дневника» предлагает другой эмигрантский исследователь, Ф.А.Степун. То, что в «Дневнике» Достоевский «говорил своим голосом, от своего лица» ничего еще не значит, – уверен он. Подлинного миросозерцания писателя в «Дневнике» нельзя найти по той причине, что произведение это несопоставимо по уровню с беллетристикой писателя: «как ни блестящ и умен "Дневник писателя", он все же не дает нам того, что дают "Идиот", "Бесы", "Подросток" и "Братья Карамазовы"». В связи с этим дневниковый «национализм» Достоевского, его вражда к революции и католичеству звучат для Степуна «неприятно кустарно». Славянский вопрос Степун по-щедрински иронично переделывает в палестинский, искажая при этом логику Достоевского: второе пришествие должно произойти в Палестине, но одновременно и в православной России: «из этого следует, что Палестина должна стать нашей» [Степун 1998:44].

Справедливо отметив, что слово «идея» – «наиболее часто употребляемое Достоевским слово» и посвятив несколько страниц самому понятию «идея» у Достоевского, Степун отказывается замечать у него Славянскую идею, выделяя лишь «идею Европы», которую писатель, якобы, силился постичь. В труде Степуна встречаются и соловьевские формулировки, которые вскоре превратятся в своего рода клише: Достоевский – не философ, «точное определение – не его дело», так как оно может возникнуть «лишь в рамках научно-философских систем» [Степун 1998:53–54]. Степун только отчасти согласен с аттестацией Достоевского как «младшего брата славянофилов», причем аргумент вполне социологичен: славянофилы – дети стародворянских гнезд и «баловни эпохи», а знавший нужду Достоевский – нет [Степун 1998:58].

В итоге критик сумел написать о «Дневнике писателя», о «национализме» Достоевского, о его «русской идее», о русской Церкви, и даже о международной роли России – без всякого упоминания о славянах. В анализе тезисов «Дневника» Степун опирался на Мочульского [Степун 1998:62–63], однако в ряде суждений скорее близок Луначарскому: в частности, он не знает, «каков был бы ответ Достоевского» по поводу революции и послереволюционной ситуации в России, однако уверен, что писатель бы «уловил религиозный подголосок в народном понимании и оправдании атеистически-нигилистической советчины <...>» [64].

Рассматривая период осмысления «Дневника» деятелями русской эмиграции, следует иметь в виду, что в основной своей части (за исключением таких фигур как Митрополит Антоний Храповицкий) они находились под воздействием двух мощных полей: с одной

стороны, – оставленных дома буржуазно-либеральных ценностей и марксистской догматики; с другой, – космополитизма Европы, в которой волею судеб оказались. Русско-славянская идея была одинаково чужда обоим этим полям, что неизбежно сужало взгляд этих исследователей при всей кажущейся свободе их творчества. Достоевский пророчествовал о мировых свершениях православной России, однако в ней произошла атеистическая революция, – следовательно, пророчества Достоевского не сбылись, – такова стандартная логика эмигрантской критики. Она не готова была идентифицировать ни православно-славянской идеи, исповедуемой Россией и Сербией в Первую мировую войну; ни результатов войны, выразившихся в окончательном освобождении славянских народов и получении ими государственности; ни, впоследствии, славянско-освободительной роли Советского Союза во Второй мировой войне. В своих подходах к Достоевскому эмигрантские авторы, как это ни парадоксально, тесно сближались с марксистской советской критикой.

Между тем внутрироссийская критика в межвоенный период продолжат предпринимать попытки объективного анализа «Дневника». Так, А.С.Долинин правомерно отмечал, что советская литература о Достоевском «до нищеты скудна» и предлагал отойти от таких огульных характеристик писателя и его творчества, как «реакционер, мракобес, сплошная поповщина» [Долинин 1935а:24]. Долинин в середине 1930-х гг. намерен был, по собственному признанию, «дать творчеству Достоевского последнего периода (1876-1880 гг.) освещение несколько необычное, расходящееся довольно резко с господствовавшими до сих пор взглядами» [Долинин 1935б:4].

Отход от догматических методов исследования позволил критику достаточно глубоко проникнуть в вопрос соотношения философской и художественной сфер «Дневника» и указать на связь его публицистики не только с прозой «Дневника», но и с последним романом Достоевского. Исследователь справедливо утверждал, что замысел и сюжетный план «Братьев Карамазовых» разрабатывались Достоевским в эпоху создания основных дневниковых глав [Долинин 1935а:10–13] и характеризовал творческий метод «Дневника» как движение «от *факта к идее*; идее не отвлеченной, не головной, а в факте реализованной, идее, одетой в плоть и кровь…». «Сфера мысли, идеологических смыслов», породившая «Карамазовых», может быть восстановлена с особенной полнотой, поскольку зиждется на «Дневнике писателя» [Долинин 1935а:15–19].

При множестве верных наблюдений, работы Долинина не избежали печати времени: тут и там он пытается притянуть Достоевского к марксизму: в трактовке идеи о хлебе (одно из дьяволовых искушений) находит у писателя богоборческий мотив: «вся сила логики и убеждения отдана умному духу ("безбожному социализму"), а не Христу; в плоскости реальной убедителен "дьявол"» [Долинин 1935а:18].

Дневниковым воззрениям Долинин отводит широкое место и когда рассуждает о Достоевском и Герцене, однако большую его тезисов нельзя признать правомерными. При помощи неубедительных параллелей критик приписывает влиянию Герцена не только выводы Достоевского о Европе, но и «всё его "почвенничество"» [Долинин 1989:154]. У автора «Дневника» Долинин находит «хаос противоречивых мыслей, идей и мнений». Стремящийся отойти от господствующего огульного подхода к Достоевскому, он в данном случае демонстрирует именно такой подход, заключая, что «недаром большинство исследователей почти обходит общественно-политические писания Достоевского, точно в молчаливом согласии, что с ними особенно считаться не приходится» [Долинин 1989:105].

Достоевский-публицист в понимании Долинина – «и консерватор, и воинствующий националист, и православный клерикал». Возможно, писатель не так уж в этом виноват, ведь «православная церковь должна быть воинствующей», причем в совершенно предметном смысле: «к востоку – вот направление исторических путей <...>». В эти пути, считает критик, хорошо вписывается лозунг Достоевского о Константинополе. Константинопольские тезисы Долинин «традиционно» помещает в контекст «всечеловечности» и делает вывод, что подобные примеры, «колеблют миросозерцание» писателя [Долинин 1989:103–105].

Так же, в духе «традиции» (заложенной еще Вл.С.Соловьевым), Долинин предлагает не искать у Достоевского-мыслителя «рационалистически построенной системы» и многое отбросить как случайное. Высшим достижением его публицистики критик числит Пушкинскую речь, однако оговаривается, что «славянофильство» Достоевского находится вне этой речи и приписано ей позднее. Выясняется, что не вполне присуща ей и христианская составляющая: «вера его в мессианистическое значение русского народа имеет под собою в виде основы не одни только религиозные его воззрения» [Долинин 1989:106–108].

Затем Долинин начинает противоречить самому себе: «можно на основании его писаний с полным правом рисовать целую философскую систему, в которой философия истории займет исключительное место». Из этого следует, что рационалистическая и даже философская *система* у Достоевского все-таки существует, но говорить о ней критик готов лишь исключив из нее христианство: «Орудием борьбы его <...> было далеко не религиозное православие, оно не было по крайней мере его главным орудием» [Долинин 1989:108–109]. Проступает очевидное намерение оторвать Достоевского и от христианства, и от славянофильства: вера Достоевского – «не *как у православного*, а в православие»; у Достоевского «если религиозный опыт, <то> в такой слабой степени, <что> почти отсутствие этого опыта»; «Достоевский часто покидал свое Православие»; если Достоевский и был насколько-то славянофилом, то славянофильство он воспринял у Герцена [Долинин 1989:127, 134] и т.п.

В итоге критик объявляет Достоевского западником и почти социалистом: «великая общая гармония», к которой призывал Достоевский – «это все тот же будущий социалистический строй» [Долинин 1989:142, 113–114]. Насильное притягивание Достоевского к социализму традиционно не обходится без искажений: «лучшими людьми» писателя объявляются Раскольников, Версилов, Иван Карамазов; долининский Достоевский провозглашает, что роль русского народа проявится лишь когда Западная Европа будет залита кровью. Одновременно критику приходится опровергать «старые славянофильские черты народной веры и правды, которые преимущественно и имеют в виду, когда говорят о деятельности Достоевского: стремление к самоусовершенствованию, смирению, покорность и труд» [Долинин 1989:117,120–123]. «Мы уверены, – подводит итог Долинин, – что Достоевский далеко не исчерпывается одним христианством, что это было бы величайшей узостью – видеть в его воззрениях только православие <...>» [Долинин 1989:155].

Во время Второй мировой войны выходит обширная монография о Достоевском эмигрантского мыслителя Н.О.Лосского. Опубликованный сперва на словацком (1944), а затем (в США) на русском языке (1953), труд Лосского содержит анализ творчества Достоевского и его религиозных взглядов. Автор также старается уйти от сложившихся стереотипов. Он, в частности, подвергает критике очернительный подход Л.Шестова. Лосский уверен, что Шестов «глубоко неправ», когда отождествляет Достоевского с героем «Записок из подполья» и приписывает его творчеству «философию безнадежности», отрицание всего «великого и прекрасного» [Лосский 1953:194].

Объективная оценка дана и подходу К.Н.Леонтьева, который определяется как необоснованно строгий. Христианство Леонтьева критик называет «темным», а христианство Достоевского – «светлым» [Лосский 1953:349]. Ревизии подвергнут стереотип о «раздвоении» Достоевского. Лосский доказывает, что его «двойственность» – лишь механизм повышенного самосознания, особого контроля совести над личностью и творчеством; не «патологический распад», а «сила духа, нравственно обязанного при решении всякой проблемы пройти через период критики», и объявляет эту черту совершенно христианской [Лосский 1953:107–108]

В то же время критик обнаруживает в Достоевском, вплоть до 1860-х гг., «предвосхищение теории Фрейда», «крайнюю степень ущемленного самолюбия»; открытие «помойной ямы» не только в других людях, но и в себе [Лосский 1953:36, 29] и т.п. По всей вероятности, это делается с благим намерением: еще ярче явить силу перерождения писателя, подтвердить, что в конце жизни он стал подлинным христианином, «для множества людей духовным руководителем», чье служение было подобно «общественному служению русского "старца" в монастыре, вроде старца Амвросия, виденного им в Оптиной пустыни, или сотворенного его фантазиею старца Зосимы» [Лосский 1953:22–23]. Однако вплоть до этого –

последнего – периода Лосский считает Достоевского хотя и верующим, но не вполне православным. Только поездки за границу, считает он, усилившие сомнения в западной цивилизации и западниках, да благотворное влияние семьи и друзей, сделали, наконец, из Достоевского в последние десять лет жизни «тесно связанного с Церковью православного христианина» [Лосский 1953:79–80, 89].

«Малая» неточность в хронологии влечет за собой более крупные: в частности, заявляется, что «в истории осознания Достоевским высокой ценности русского православия не малое значение имело общение его с Н. Н. Страховым и Ап. Григорьевым, с А. Н. Майковым, с Победоносцевым и, наконец, с философом Вл. Соловьевым». Если в отношении первых имен наблюдение в целом верное, то в последнем случае его едва ли можно признать таким, особенно если учесть способ «оправославливания» 57-летнего Достоевского, рисуемый Лосским: «в Великом посту 1878 г. Достоевский слушал в Соляном городке серию лекций Вл. Соловьева <...>» [Лосский 1953:101–102].

Столь же хронологически неточен Лосский в отыскании начального пункта антикатолической критики Достоевского. «Отталкивание» от католицизма, считает он, началось у писателя с Польского восстания 1863 г. [Лосский 1953:81]. В действительности же отторжение заметно уже в период Крымской войны: в частности, в 1854 г. антиправославная, протурецкая позиция католицизма запечатлилась в стихотворении Достоевского «На европейские события в 1854 году» [Прийма 2013:35]. С другой стороны, Лосский справедливо констатирует, что мысли Достоевского о сущности католицизма и протестантизма «совпадают с критикой этих вероисповеданий Хомяковым» [Лосский 1953:341–342].

«Дневник» и его славянская составляющая исследуются Лосским весьма тщательно. Он останавливается на мировых идеях, выделяя католическую, протестантскую и славянско-православную идеи [Лосский 1953:334–335]. Православие у Достоевского, отмечает Лосский, – «основная благодетельная сила» не только во внутрироссийской жизни: «в международной жизни Православие посредством славянства, объединенного Россиею, скажет "окончательное слово", научит "серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых"» [Лосский 1953:340]. Верно отмечено и то, что «во время русско-турецкой войны за освобождение славян Достоевский всею душою был вместе с простым русским народом, который понимал эту войну как защиту единоверцев» [Лосский 1953:338–340].

Мечту писателя о всеславянской федерации Лосский разумно соотносит с проектами Н.Я. Данилевского из «России и Европы», однако констатирует, что если по Данилевскому культурно-исторические типы слишком своеобразны, и потому выработка общечеловеческой

культуры невозможна, то Достоевский, говоря об общечеловеческом братском единении, утверждает как раз возможность такой культуры [Лосский 1953:338–339]. Лосский справедливо трактует вступление России в европейскую жизнь как «деятельное приложение» православия и определяет решение Восточного и Славянского вопросов как первый этап на этом пути. Тем не менее, он частично сводит эти вопросы к проблеме Константинополя и проливов: Россия должна «утвердиться в Константинополе и освободить болгар и сербов от турецкого ига», а затем уже «положить начало "всеединению славян" "ради всеслужения человечеству"» [Лосский 1953:386–387]. На самом деле последовательность у Достоевского иная: ближайшей и главной целью является освобождение славян, а обладание Константинополем озвучивается как задача, возможно, очень отдалённого будущего.

Подробно останавливается Лосский на «Одном совсем особенном словце о славянах…». Он понимает критику Достоевским славян как тактическое средство, используемое «в утешение людям, боящимся усиления России», и утверждает, что «несмотря на все эти печальные пророчества, Достоевский любит славян и считает долгом России бескорыстно бороться за свободу их». Достоевский, считает он, «надеется, что освобожденные славяне после вековой, может быть, розни, поймут, наконец, бескорыстие России и образуют с нею федеративное государство» [Лосский 1953:387–388]. Последняя фраза, правда, свидетельствует о не вполне точном понимании мысли Достоевского: «Все воротятся в родное гнездо» [Дост 26:81]. Достоевский прежде всего говорил о духовном единении со славянами; Лосский же постоянно приближает его мысль к политическому единению и «федерации» и, думается, делает это не без умысла, поскольку далее заявляет: «нельзя закрыть глаза на то, что славянский и русский мессианизм соблазнил Достоевского к утверждению, будто захват Константинополя Россиею был бы нравственно оправдан». И хотя Константинополь продолжает оставаться турецким, Лосский высказывает следующую сентенцию: «охрана Православия и защита экономических и стратегических интересов России может быть достигнута без отнятия Константинополя у турок, путем мирного соглашения с Турциею и другими государствами». Здесь видно недостаточное внимание к мыслям «Дневника», поскольку война с Турцией в нем мотивируется как раз неисполнением ею соглашений и постоянным геноцидом против собственного населения. Впрочем, в отношении войны у критика находятся и другие обвинения, в частности, то, что Достоевский «уж слишком увлекается положительными сторонами войны» [Лосский 1953:389–390].

В то же время, в отличие от других эмигрантских авторов, Лосский преодолевает взгляд на русскую революцию как на конец русской истории и опровержение пророчеств Достоевского. Критик предлагает вспомнить, что «революция есть преходящее болезненное состояние общества. <...> Согласно сведениям из России сами большевики сознаются, что

религиозность в русском народе до сих пор сильна. Можно надеяться, что Русское православие после тяжелых испытаний не погибнет, а наоборот поднимется на еще более высокую ступень сознательности и духовной чистоты» [Лосский 1953:383].

Полностью преодолеть тенденциозность эмигрантского подхода Лосскому, тем не менее, не удается. Основным недостатком его анализа следует признать защиту католицизма, предпринятую им против Достоевского с опорой на Н.А.Бердяева, на католических авторов и, наконец, на самого папу Льва XIII. Лосский допускает, что «враждебное отношение Достоевского к католичеству было, вероятно, особенно усилено тем, что во время Русско-турецкой войны многие католики высказывались в пользу турок», но все же считает, что «Достоевский несправедлив в отношении к католицизму. Он упускает из виду, что у всех христианских церквей в земном историческом осуществлении их есть много недостатков» [Лосский 1953:352–353]. Заходя дальше других апологетов католицизма, Лосский даже оправдывает даже соблазны «мудрого духа» (они же методы управления массами), которые раскрываются Достоевским в «Дневнике» и, еще более, в последнем романе. Согласно Лосскому, «и католическая, и православная Церковь высоко ценят *чудо, тайну и авторитет*»; «на *тайны* в существе Божием и в решениях Его Промысла указывал сам Христос. Что же касается *авторитета*, Церковь в своем земном аспекте, как общество людей, объединенных определенным вероучением и культом, не может обойтись без авторитетных руководителей» [Лосский 1953:360–363] (Курсив наш – И.П.). Пожалуй, лишь упрощенным подходом можно объяснить уравнивание божественных тайн и церковных таинств с подпольными тайнами католических орденов; *авторитета* из программы господства Великого Инквизитора – с шаблонными «авторитетными руководителями».

Подытоживая «эмигрантский» и довоенный советский периоды в достоевистике, нельзя не отметить единства авторов *с обоих берегов* по целому ряду вопросов. Следует констатировать и то, что дневниковедение этой поры уже обросло набором *стереотипов*, преодолеть которые решаются весьма немногие.

1.3. 1950-1990-е: Советская партийная и независимая критика

Немецкий исследователь Райнхард Лаут по сей день остается одним из наиболее кропотливых и вдумчивых западных исследователей философии «Дневника». Вышедшая в 1950 г. книга «Философия Достоевского в систематическом изложении» появляется в русском переводе в 1996 г., уже выдержав проверку временем [Лаут 1996]. Лаут сосредотачивается на философском аспекте творчества писателя, считая второстепенным факт, что его философскую систему нужно собирать воедино на материале многочисленных трудов. Считая важнейшими трудами романы Достоевского и «огромное количество статей в "Дневнике писателя"», Лаут

выделяет как основные компоненты положительной философии Достоевского вопросы о народе и «о влиянии идей в истории» [Лаут 1996:18]. Собирая воззрения Достоевского в целостную структуру, исследователь анализирует и критику, звучавшую до него. Важным является опровержение взглядов Шестова (широко распространенных в Германии), а с ним и Мережковского, проводивших параллели между Достоевским и Ницше. «Сегодня можно доказать, что Шестов и его сторонники толковали Достоевского ошибочно» [Лаут 1996:12], – уверен Лаут.

Идею Достоевского «Бог в русском народе» исследователь абстрагирует от русской почвы и представляет как «Бог в народе». Далее, в ответе Достоевского Толстому по поводу последней части «Анны Карениной» Лаут обнаруживает введение понятия «воля народа» [Лаут 1996:370–373] и от него переходит к понятию «народная идея». С помощью этих терминов он характеризует тезисы Достоевского о всемирных идеях. Согласно им, «народ имеет свое собственное представление о многих вещах, так что он может совершенно осознанно оценивать связанные с ними те или иные события. Так, к примеру, от паломников, побывавших в Святой земле, он знает о турках и об их роли в судьбе несчастных братьев по вере, порабощенных турками на Балканах», – и с течением времени создает собственное представление о них. Поэтому после обострения балканских событий он действует, руководствуясь определенными воззрениями. Если душа народа чем-то сильно возмущена и колеблются его идеалы, народ приходит в движение и выдвигает типы вожаков, ищущих новой опоры: «народ либо новую идею найдет, которая ему по силам, либо обратится к ужасающим разрушениям» [Лаут 1996:373]

Народную силу можно не заметить, так как она «обычно связана с идеей и покоится в ней», – однако в важные исторические моменты, например в войну 1812 г., «эта сила проявляется и показывает, что она является решающей силой на поле истории». Исследователь справедливо указывает на известный пересмотр взглядов Достоевского по сравнению с «Дневником» 1873 г., когда писатель считал, что народ не выражает свою идею осознанно, а лишь чувствует ее. Пересмотр взглядов произошел «под влиянием войны 1877-1878 гг., когда возникло мощное движение в поддержку балканских народов, он изменил свой взгляд и приписывал народу способность четко сознавать и выражать свои цель и идеи» [Лаут 1996:374].

Анализируя тезисы «Дневника» о духовных идеалах русского народа, Лаут вновь предпринимает закономерную попытку абстрагировать их от реальных событий и взглянуть на них как на универсальную философскую теорию: «Достоевский считал народ сильным тогда, когда он прочно верит в свою идею, придерживаясь ее осознанно или неосознанно. Жизненная энергия народа соответствует потребности выразить эту идею в словах и делах. Чем непоколебимее народ способен сохранять свою идею, чем меньше он отклоняется от своих

чувств и позволяет увлечь себя на ложный путь, тем больше у него душевного здоровья, полноты сил и счастья». Исследователь до времени лишает «идеи» «Дневника» собственных имен и не пишет об их противоречиях, что дает возможность более обобщенно рассмотреть такое понятие как «национальная идея». Такой идеей, отмечает критик, не могут быть лишь материальные интересы, это обрекает нацию на смерть. Вслед за Достоевским Лаут исследует и понятие «просвещение народа», разделяя материальное просвещение, проповедуемое русскими западниками (технические или научные знания), и духовное, «которое означает освоение духовной идеи, озаряющей душу и указывающей человеку дорогу жизни» [Лаут 1996:375–376].

«Науку и технику народ, конечно, должен воспринять из Европы, где они больше развиты; но русский народ уже обладает идеей, которая даже превосходит западные», – отмечает Лаут, – это идея православная, которая толкает простых людей, подобных Фоме Данилову, на подвиги, свидетельствующие, что народ более просвещен, чем интеллигенция. Национальная идея русских своеобразна своим православием: «в связи с православием Достоевский приписывал русскому народу особую идею, органически связанную с его верой, – идею всечеловечности и всеобщего примирения. <...> Вера во всеобщее единение отсутствует во всем мире, она есть только у русского народа. Достоевскому возражали, что в немецкой классической философии выдвигалась подобная идея. Он отвечал, что в Европе она имела значение только в учебных аудиториях. Русскому же народу уже сама его религия повелевает придерживаться веры в будущее всечеловеческое единение» [Лаут 1996:376].

Исследователь убежден, что «когда Достоевский как публицист односторонне возвеличивал положительные стороны народного характера, он имел для этого достаточные основания. <...> Конечно же, он ясно видел и его отрицательные стороны. <...> Все это не мешало ему находить золото среди грязи. <...> Он указывал на чувство сострадания, присущее народу, на его глубокое смирение без раболепия и рабского подобострастия. Люди из народа были более свободны, не претендуя ни на что». У лучших представителей народа эти качества связаны с подлинной религиозностью, и западническому крылу нечего противопоставить их идеалам – Серафиму Саровскому, Тихону Задонскому, пушкинской Татьяне и т.п. [Лаут 1996:379–381]. Особый интерес, считает Лаут, представляет «выявление связи между народолюбивым настроением Достоевского и целью всечеловеческого единения. По его мнению, русская идея и есть идея всечеловеческого единения. Ему, следовательно, нужно было принять идею народа, чтобы прийти также к идее человечества». Лаут считает, что «нет никакого противоречия, когда за русским народом признается более высокое значение и ценность, ибо путь всеединения человеческого ведет через национальную идею русского народа» [Лаут 1996:385–386].

Нельзя не отметить здесь, насколько легко немецкий исследователь преодолевает барьер, на котором спотыкались столь многие российские критики, считавшие невозможным и оскорбительным для других наций признание за русским народом ведущей духовной роли, а за его идеей – путеводных свойств и для него самого, и для других наций. Не исключено, что такому пониманию Лаута способствовала роль русских в освобождении Европы от фашизма.

Во всяком случае, Лаут верно заключает, что «формированию народов всегда предшествуют нравственные идеи, которые становятся причиной их создания» [Лаут 1996:391]. Далее критик переходит к характеристике выделенных Достоевским мировых идей: к римской идее, обожествляющей государство и воплощающейся в «человекобоге – в кесаре», и к идее православной – идее той части церкви, которая ушла в уединение и, благодаря святым, монашеству и старчеству, «сохранила христианство в первозданной чистоте». В римской церкви, где, в отличие от русской, папы были монархами, они стали использовать власть в том числе и для таких неблаговидных дел, как инквизиция, попытки править человечеством. На это «население Западной Европы ответило Реформацией, представляющей собой мощный протест против вмешательства церкви в мирские дела». Однако при всем своем протесте «Реформация застыла в отрицании и не могла создать никаких положительных идей <...>». В результате, разочаровавшись в вере западного образца, человечество стало искать успеха в просвещении разума и преобразованиях земной жизни – и пришло к атеизму [Лаут 1996:394–395].

В целом взгляд Достоевского на историю Лаут признает верным и заключает: «сомнения могут возникнуть только там, где речь идет о значении России для мировой истории. Должен ли русский народ пройти через новые испытания, признав деструктивные европейские идеи социализма, или он окажется достаточно сильным, чтобы, приняв все нечистые потоки, не замутить свою суть? Во всяком случае, он надеялся на то, что народ сохранит чистую идею Христа, и когда великий Вавилон <...> приведет к закату основанного на материальных интересах общества, того общества, в котором мы живем, народ представит заблудшему человечеству эту идею». «Россия, – пишет критик, – предназначена своей идеей православия, своим русским Христом спасти человечество и предохранить его от гибели в нигилизме» [Лаут 1996:396]. Таким утверждением, не оспаривая Достоевского, Лаут заканчивает монографию.

Вышедшая через семь лет после этой монографии книга В.Б.Шкловского «За и против – заметки о Достоевском» (1957) содержит тот подход марксистской критики, чья основная цель – притянуть писателя к социализму. Атеизируя позднего Достоевского, Шкловский готов временно перейти на рельсы христианской догматики: при разборе «Сна смешного человека», критик утверждает не только его автобиографичность, но и «утопичность» и «атеистичность» – ведь по учению церкви не может быть двух человечеств [Шкловский 1957:25, 228]. К тому же в этой повести «мысль о страдании как бы становится частью зла; человечество золотого века

выше идей искупления». «Атеистичный» Достоевский, утверждает Шкловский, запутался в своих идеалах и критиковал социалистов по ошибке: «<...> проклинал он того, кого хотел благословить, и благословлял проклинаемых <...> Социализм остается не только "злобой дня", но и надеждой века» [Шкловский 1957:230]. Заявляя, с одной стороны, о революционности Достоевского, утверждая, что в последнем романе «бунтарь оправдан. В споре с Богом выигрывает обвинитель Иван <...>», Шкловский, с другой стороны, уверяет, что «с борьбой за новый социализм Достоевский спорит <...>, стоя на точке зрения буржуа» и что «страх перед приближением торжества социализма владел Достоевским. Победа пролетариата казалась ему близкой». Разумеется, при таком тенденциозном и противоречивом подходе критику тяжело отследить подлинное идейное наполнение публицистики Достоевского, и он заключает: «положительной программы у Достоевского не было» [Шкловский 1957:238, 246].

Несколько позже к «Дневнику писателя» обращается исследователь нового поколения Ю.Ф.Карякин (1963). Вслед за Луначарским, Долининым, Шкловским и др. он намерен бороться с «*монополией* на Достоевского», объявленной врагами коммунизма, которые опираются на антикоммунистические высказывания писателя. Обоснованно указывая, что Достоевский никогда не был защитником буржуазности и, напротив, постоянно критиковал ее, критик проводит мысль, что социализм тоже попал под огонь критики писателя как вариант буржуазности, что это «путаница социальных адресов». Достоевский смешивает капитализм и социализм потому, что они в его глазах «одинаково безбожны» [Карякин 1963:33–35].

«Достоверно изобразив идеалы католичества, иезуитства, художник снова приписывает эти идеалы коммунизму», – отмечает Карякин, недовольный такой «путаницей». В то же время он не видит никакой путаницы в увязке культа Великого Инквизитора с культом личности И.В.Сталина. Основной тенденцией Карякина, как и Шкловского, является попытка сближения Достоевского с господствующим учением. Выясняется, что Достоевский был близок к Марксу, поскольку тот тоже выступал против «казарменного коммунизма», высказывался против «тайны» и «авторитета», – правда, лишь в отношении бюрократии. Казарменный коммунизм и бюрократизм как раз и воплотились в культе личности Сталина, об опасности которого предупреждал подлинных коммунистов Ленин, – напоминает Карякин, – «Достоевский был прав, когда клеймил казарменный коммунизм. Он ошибался, когда уверял, будто всякий коммунизм вообще рассматривает человека как "штифтик", "клавишу"»<...>» [Карякин 1963:35–37]. «Атеизм прорывается сквозь религиозные одеяния произведений Достоевского неугасимым пламенем, в котором горит ветхое тряпье религии <...>», – заявляет Карякин далее, сближаясь с Луначарским. Согласен он и с мыслью о «полифоничности» Достоевского, сближаясь с Бахтиным. В итоге, Достоевский – узник собственных противоречий. «Трудно, просто невозможно найти художника, более противоречивого, чем Достоевский», – убежден

Карякин, – поддерживая самодержавие, он стал «апологетом палача»; «часто он сам, начиная от безграничной свободы, переходит к безграничному деспотизму: в условиях самого дикого гнета раздался его призыв – "Смирись, гордый человек!"». В эти противоречия Достоевского попадают «благородные призывы к братству всех народов и отвратительная проповедь шовинизма, противопоставление России, Востока – Западу, плюс религиозная нетерпимость». Достоевский поэтому – «церковник и атеист» [Карякин 1963:39–41].

С сожалением приходится констатировать, что по пути «революционизации» автора «Дневника» шли и такие крупные ученые, как Г.М.Фридлендер, который приписывал Достоевскому социалистический подход даже в славянском вопросе. «Для славянофилов различие "западного" и славянского миров оставалось прежде всего национально-исторической проблемой. Социально-исторические, сословные и классовые различия внутри славянского мира, хотя и признавались ими, но отступали для них на задний план перед антитезой "востока" и "запада", католичества (и вообще западного "рационализма") и православия», – отмечал исследователь. Естественным выводом был бы здесь тот, что Достоевский в «Дневнике» продолжил эту славянофильскую линию. Однако заключение Фридлендера иное: «Для <...> Достоевского проблема "западной", буржуазной цивилизации и русского народа органически и неизбежно перерастала в проблему верхов и низов, образованного привилегированного меньшинства и демократического трудящегося большинства <...>» [Фридлендер 1971:83].

Остановившись на споре Достоевского с Толстым по поводу славянского вопроса в «Анне Карениной» и верно обрисовав позиции писателей, Фридлендер вновь применяет классовый подход и характеризует войну 1877-78 гг. следующим образом: «борьбу за освобождение славянства русское самодержавие и господствующие классы царской России и внутри и вовне страны стремились использовать в своих классовых интересах». Однако подобная трактовка обесценивает генеральную линию «Дневника», где война характеризуется как жертвенный долг России, как историческое призвание, бескорыстное в понимании всех слоев общества. Наконец, эта трактовка готова обесценить и саму полемику Достоевского с Толстым, но в итоге исследователь встает на сторону Достоевского, хотя не без догматических интерпретаций: «ощутив себя участником массового народного движения против угнетателей славянства, автор "Преступления и наказания" понял, что, кроме индивидуального насилия и преступления, может существовать и существует другое, справедливое, насилие, направленное против "тиранов" (турок? – И.П.), имеющее целью вырвать у них "оружие раз навсегда"<...>» [Фридлендер 1971:85–86].

В рамках того же подхода Фридлендер заявляет, что «несмотря на близкое соприкосновение в целом ряде пунктов идей Достоевского в 1860-1870-х годах с идеями славянофилов, различие между основным пафосом произведений Достоевского <...> и

основным пафосом славянофильства было всегда <...> гораздо важнее и существеннее, чем черты, сближавшие идеи Достоевского и славянофилов» [Фридлендер 1971:82]. Перекодировка идеологии писателя не позволяет исследователю сосредоточиться на важнейшем этапе в отношениях Достоевского со славянофилами, когда от споров, имевших место в период «почвенничества» он переходит к единомыслию с ними.

Одними из наиболее объективных и независимых исследований «Дневника» по сей день остаются труды Д.В.Гришина – профессора русского языка и литературы в Мельбурнском университете, основателя Международного общества исследователей жизни и творчества Достоевского. Предпринимая анализ в связи с отсутствием системных трудов по «Дневнику», Гришин исходит из тезиса, что «Дневник» является ключом к романам писателя. Проанализировав существующую литературу, исследователь заключает, что и в Англии, и во Франции, и в США специальная литература по «Дневнику» отсутствует за исключением некоторых «довольно поверхностных» рецензий [Гришин 1966:7–8]. В России же основной пласт литературы, посвященной «Дневнику», ученый находит в дореволюционном периоде, что следует признать справедливым, если учесть, что большинство послереволюционных исследователей использовали дореволюционные штампы.

Рассматривая «Дневник» в контексте эпохи, Гришин анализирует спор Достоевского с Л.Н.Толстым; отвергает мысль о близости к Достоевскому Гаршина [Гришин 1966:45–46, 35]. Исследователь указывает на высокий патриотизм Достоевского, его безраздельную любовь к России, однако в связи с этим несколько утрирует критическое отношение писателя к Европе, говоря о том, что она была Достоевскому ненавистна и каждый выезд туда был тяжек [Гришин 1966:51–53].

Отдельная глава посвящена «генезису и предыстории» «Дневника». Гришин прослеживает уже имевшиеся у Достоевского за несколько лет до нового издания наметки нового жанра: издание должно было стать полемичным, высказать новую и современную мысль, выходить как периодическое, но при этом не стать классическим журналом или газетой. Среди предшественников, на которых опирался Достоевский, назван Гоголь ("Выбранные места из переписки с друзьями"): в частности, с Гоголем, считает Гришин, «а не только, как обычно полагается, со славянофильскими тенденциями Хомякова и Аксакова», связано «стремление Достоевского разъяснить духовно-национальную независимость России» [Гришин 1966:121–123]. К сожалению, предметное рассмотрение влияния Хомякова и Аксакова при этом не предпринимается; нет и отсылок к работам, содержащим такой анализ, что помогло бы определить значимость и характер одного и другого влияния.

В качестве прочих факторов влияния приводятся западники – Герцен и Белинский, также касавшиеся самобытной русской и славянской тематики и кризиса «старой Европы». Как

важный источник рассмотрена книга Данилевского «Россия и Европа», которую Гришин характеризует как «в сущности не славянофильство, а особое учение, содержащее в себе новый взгляд на всю историю человечества» [Гришин 1966:126–128, 132].

Определяя генезис «Дневника», исследователь занят поиском схожих произведений в творчестве самого Достоевского. Среди таковых он приводит фельетоны 1847 г. и статьи «Времени» и «Эпохи»; «Зимние заметки о летних впечатлениях» и «Записки из мертвого дома»: все они схожи с «Дневником» композицией и «бессюжетностью», а также тем, что «главным действующим лицом обоих произведений был русский народ». Подобно тому как «Братья Карамазовы» – вершина романного творчества писателя, «Дневник», по мнению Гришина, – «вершина и заключение» другой линии: заметок, записок. Гришин выделяет в «Дневнике» художественные произведения, воспоминания, литературно-критические статьи и публицистические произведения [Гришин 1966:135–138] и утверждает, что все это не пестрое смешение жанров, а произведение, объединенное общей идеей. Подобное понимание «Дневника» как «целого, глубоко продуманного произведения» представляется верным, хотя критик и отмечает «известную противоречивость и бесконечные поиски <...> колебания…» [Гришин 1966:134, 139].

Переходя к анализу идеологии «Дневника», исследователь призывает не спешить с отнесением его к «правому» направлению и делит публицистику произведения на две категории: статьи о внутренней жизни России и о взаимоотношениях России с Западом. При этом он полагает, что Достоевского нельзя относить к пророкам, так как многие его пророчества сбылись с точностью до наоборот [Гришин 1966:143, 161, 164].

Среди основных тем выделены религия, мораль, политика, литература, социализм, капитализм, война, католицизм, атеизм, тема «лучших людей» и, как главная, тема будущего России и человечества. По мнению Гришина, России и русским в «Дневнике» уделено особое внимание [Гришин 1966:201, 229]. При всем этом заметна попытка критика развести взгляды Достоевского и славянофилов. Характерно, что это свое утверждение Гришин ничем не подкрепляет; более того, сам косвенно опровергает, сообщая далее, что Достоевский «создает теорию о том, что гибель Запада обусловлена его католицизмом». То, что данная «теория» унаследована Достоевским от славянофилов, ускользнуло от внимания Гришина, который, к тому же, уверен, что данные тезисы писателя «давно опровергнуты историей». В то же время исследователь верно отмечает, что Достоевский «не был слепым ненавистником Запада <...> и мечтал о братском единении всех народов», причем такое единение «должны были, по его мнению, осуществить славяне». Примечательно, что тема «Достоевский и славянство» выделена автором в особую главу. Писателя, подчеркивает Гришин, не устраивало положение, при котором девять десятых человечества служат материалом для одной десятой доли.

Человечество сможет пойти по новому пути, полагал он, «если найдется народ, способный объединить всех и послужить всем. Этим народом, по его мнению, были славяне. Самым могучим из славянских народов был русский. Следовательно, говоря об отношении Достоевского к славянству, целесообразно иметь полное представление о его взглядах на Россию и русских» [Гришин 1966:235–237].

Гришин видит долю правды в характеристике Достоевского как «националиста» и «сверхнационалиста». Однако любовь писателя к России не лишена логики: она основана на сравнении русских с европейцами и выделении в первых таких качеств как всепримиряемость, всечеловечность, чувство справедливости, сострадания. [Гришин 1966:237–238]. Именно поэтому Достоевский был уверен, что только русские смогут выполнить великую миссию братского объединения всех народов. И первым шагом на этом пути должна была стать помощь в освобождении славян. Славяне давно и упорно боролись за свою независимость, и в этой борьбе критик подмечает интересную подробность, роднящую их с русскими: славяне хотят свободы не только для себя, но для всего человечества, о чем свидетельствует, например, манифест Пражского всеславянского конгресса 1848 г. [Гришин 1966:239].

Для Достоевского, – заключает Гришин, – объединение славян было первым шагом к объединению народов. Именно для выполнения своей мировой «всеславянской» миссии Россия должна заботиться о своем могуществе. Отмечая, что концепция о «народах-мессиях» не нова, Гришин констатирует существенное отличие концепции Достоевского от других мессианских идей: «он требовал от России и славянства жертвенного служения всему человечеству. Отсутствие национально-эгоистического в такой мессианской концепции дает ей больше шансов: «идеализация русских» и «преувеличение значения православия» не должны затенить величия главной идеи писателя – «единения всечеловеческого» [Гришин 1966:243].

В еще одном труде исследователь вновь сосредотачивается на «Дневнике», но, как представляется, более односторонне. Подчеркнув, что мы имеем дело с «произведением, объединенным одной идеей», с «заключительным словом в развитии идей Достоевского», Гришин определяет «Дневник» как «повесть о России, русской интеллигенции и русском народе» [Гришин 1971:18–19]. И хотя он цитирует слова Достоевского о том, что «великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру <...> свое новое здоровое слово», особая стадия «всеславянства» на пути от «русскости» ко «всечеловечности» теперь им не выделяется. В то же время Гришин отмечает «православность» основной идеи «Дневника»: «по мнению Достоевского, Россия для того лишь и существует, чтобы служить Христу и защищать от неверных мировое православие"; «национализм Достоевского был интернационален» [Гришин 1971:84–86, 91–92].

Большое внимание, уделяемое в «Дневнике» славянским народам, критик на новом этапе объясняет тем, что в 70-е гг. XIX в. крупные державы стремились к порабощению слабых национальностей, и славянам угрожала ассимиляция: что и произошло впоследствии со славянскими племенами в Германии. Спасти славян могла только Россия, которая и раньше в кровопролитных войнах спасала их от уничтожения. [Гришин 1971:93–94].

Гришин не готов отнести Достоевского к славянофилам, однако считает, что «не был Достоевский и западником». Определяя идеологический статус писателя, он называет его «народником религиозного направления». Говоря о жанровой специфике «Дневника», исследователь отмечает, что Достоевский использовал в нем все многообразие имевшихся в его распоряжении жанров [Гришин 1971:126, 170], в частности, черты, характерные для романов. Этот новый жанр устремлен в будущее и может быть оценен лишь в контексте дальнейшего развития литературы, – уверен Гришин. В качестве стилистического достоинства отмечается также использование Достоевским народного языка [Гришин 1971:168, 324].

Параллельно Гришину, В.А.Туниманов, также констатировал отсутствие специальных работ по «Дневнику» и опровергал устоявшуюся точку зрения на творчество Достоевского как «на состоящее из "плохой", ретроградной публицистики и гениальных художественных произведений». Исследователь справедливо подчеркивал высокую роль публицистики в художественных произведениях Достоевского [Туниманов 1966:3–5]. В качестве важной особенности «Дневника писателя» он выделял «его учительскую, проповедническую и пророческую направленность». В то же время требует доказательств тезис Туниманова о том, что «для "Дневника" характерно сосуществование порой буквально противоположных высказываний по одной и той же проблеме» [Туниманов 1966:8–11]. Исследователь углубляется в анализ дневниковой прозы и приходит к справедливому заключению, что микро-рассказы «Дневника» «вырастают из предшествующих статей». Однако по поводу «Бобка», «Кроткой» и «Сна смешного человека» делается вывод, что они «обособлены» от публицистической тематики издания [Туниманов 1966:10, 14–15]. Повесть «Кроткая» рассматривается как «отклик писателя на эпидемию самоубийств, поразившую Россию 70-80 годов» [Туниманов 1966:8–11]; в качестве самоубийцы рассмотрен и герой «Сна смешного человека». Между собой этих героев объединяет, по мнению исследователя, «пожалуй, только одно качество <...> – их ненормальность, выброшенность из мира…» [Туниманов 1966:10, 14–15]. Позднее Туниманов несколько модернизирует свою точку зрения в сторону еще более «реального», злободневного содержания полемик, проникающих в прозу Достоевского, в частности, в рассказ «Бобок», который, по его утверждению, «насыщен конкретно-полемическими мотивами и в этом смысле совершенно подобен другим статьям, вошедшим в "Дневник писателя"» [Туниманов 1976 : 161] Представляется, что правомерно обозначенная

Тунимановым проблема связи дневниковой прозы с публицистикой требует дальнейшего развития.

«Дневнику писателя» посвящен целый ряд трудов И.Л.Волгина. В работе 1971 г. исследователь правомерно выделяет Восточный вопрос как «идейно-композиционный стержень», пронизывающий большинство выпусков «Дневника», и подчеркивает, что для Достоевского в этом вопросе заключалась «реализация исторического предназначения славянства в мировом историческом процессе» [Волгин 1971б:312–313]. Однако далее Волгин неожиданно заявляет о «глубочайшем заблуждении великого писателя», который считал, что освободить славян может Царская Россия [Волгин 1971б:315–316]. Заявление критика можно охарактеризовать как весьма спорное, так как исторические факты подтверждают, что именно Россия на протяжении веков предпринимала наибольшие усилия по освобождению южных славян. По свидетельству известного историка-балканиста Е.Ю.Гуськовой, в начале 1910-х гг. министр иностранных дел С.Д.Сазонов определял внешнюю политику России на Балканах следующим образом: «Историческая миссия – освобождение христианских народов Балкан к началу XX в. – была настолько выполнена, что дальше о своей судьбе должны заботиться сами народы. Однако молодые государства еще нуждались в опеке России <…> в случае покушения на их национальное существование со стороны воинствующего германизма» [Гуськова 2015:95].

Волгин, однако же, идет дальше и адресует упрек «нравственности» Достоевского, удивляясь, как мог «писатель, которого его многочисленные интерпретаторы – и в России и за рубежом – почитали как величайшего поборника христианского смирения», призывать к войне [Волгин 1971б:318]. Шаткость данного тезиса прежде всего в том, что как раз очень *редкие* авторы в России (в чем мы имели возможность убедиться) говорили о Достоевском как о «величайшем поборнике смирения». Еще менее готовы были говорить об этом за рубежом. К тому же Волгин имеет в виду синхронную оценку, – но никаких «многочисленных интерпретаторов» за рубежом на этапе выпуска «Дневника» у Достоевского попросту не было.

Постановка знака равенства между «христианским смирением» и «непротивлением злу», обрисовка Достоевского как предающего свои принципы пацифиста уже предпринималась, как было показано, Луначарским. Волгин не дает отсылок к его трудам, однако воспроизводит тезисы достаточно точно. Он заявляет далее о «противоречиях писателя», которые «коренятся *внутри всего его творчества»* [Волгин 1971б:319]. Тем самым, правда, критик вступает в противоречие с самим собой, поскольку в другой статье того же года не только не находит у Достоевского-публициста подобных противоречий, но высоко оценивает «Дневник», называя его «целенаправленной художественно-публицистической структурой» и подчеркивая, что

«этос Достоевского неделим: единые нравственные принципы определяли как художественное творчество писателя, так и его публицистику» [Волгин 1971а:231].

Вскоре выясняется главная мысль исследователя: «автор "Дневника" пытался доказать, что *истинное* самодержавие и *истинное* православие (то есть как он их понимал *в идеале*) будут способны на практике осуществить те нравственные заветы…», однако русская «деспотическая монархия», а также «придаток этой монархии – закосневшая, казенная, лишенная какой бы то ни было духовной самостоятельности государственная церковь», не способны осуществить «идеалы Нагорной проповеди» и «освятить всечеловеческое братство» [Волгин 1971б:319].

Эти тезисы также нельзя признать вполне оригинальными. Они были озвучены Мережковским и неоднократно затем повторялись. Достойно внимания скорее то, насколько совпали позиции демократической / богоискательской критики конца XIX в., марксистской критики 1920-30-х гг. и советской партийной критики второй половины XX в.

Тем не менее для непредубежденного читателя остается фактом, что «православие», в лице Русской Православной Церкви, путем проповедей в церквях, сборов пожертвований, и т.п. всемерно способствовало освобождению южных славян в 1870-е гг. Точно так же, «деспотическая монархия» решающе послужила этому своим вступлением в войну с Турцией. Достаточно обратиться к переписке И. С. Аксакова, чтобы понять, что Церковь охотно откликалась на инициативы Славянского комитета о повсеместных чтениях в храмах воззваний митрополитов Сербского и Черногорского, воззваний самого Славянского комитета; как и то, что в призывах к сбору средств славянам участвовало правительство [Аксаков 2008 : 154–155]. Следует отметить также, что Достоевский нигде не говорил об *идеальных* властях, зато предметно сообщал о *действиях* «самодержавия» и «православия»: манифест императора в защиту славян, объявление войны Турции, церковные молитвы, проповеди, сбор пожертвований, церковная забота о славянских беженцах и т.п.

Волгин подвергает сомнению христианское содержание русской помощи, характеризуя русскую жертву за славян как выходящую за «рамки христианской этики, ставящей во главу угла *личное спасение*» [Волгин 1971б:322], а самого Достоевского – как изменившего «христианскому смирению». По поводу такого уровня восприятия «Дневника» справедливо писал М.М.Дунаев: «Все подобные недоразумения возникают именно из непонимания Православия как той истинной жизни, которой жил Достоевский». Прежде всего, подчеркивал Дунаев, подобным критикам непонятна проблема христианского смирения: «идеал смирения вовсе не мог сделать писателя глухим и слепым к смятенным потрясениям эпохи, но, напротив, более чутким и зорким» [Дунаев 1997:556]. Специфику славянофильского «смирения» объективно трактует и Е.И.Анненкова, которая на примере восприятия Крымской войны семьей Аксаковых заключает: «смирение, в понимании К. Аксакова, в определенные исторические

эпохи оказывается неотделимо от бескомпромиссного, даже жестокого действия, освященного свыше: "И Господь возвеличил смиренную Русь. <…> Европа встает на нас всем своим миром: пусть будет так! И мы встанем целым миром славянским"» [Анненкова 1998:250]. Схожее понимание проблемы неоднократно высказывает в «Дневнике» и Достоевский (глава «Парадоксалист» и др.).

Славянская концепция «Дневника» в восприятии Волгина предстает абстрактной и едва граничащей с реальностью: «жизнь шла своим путем и безжалостно разрушала теоретические построения Достоевского <...> Но Достоевский пытался во что бы то ни стало свести концы с концами». В действительности же реальная жизнь одно за другим подтверждала построения Достоевского, и «Дневник» 1876-77 гг. создавался не на фоне «разрушения теорий», а на волне их осуществления: крупнейшим воплощением «теоретических построений» писателя явилось вступление официальной России в войну за славян. По Волгину же, именно несбыточность славянской концепции Достоевского вызвала «в смятенном его сознании представление о всемирном католическом заговоре» [Волгин 1971б:324]. Данный тезис следует отнести к числу наиболее спорных: его опровергает более ранняя критика католицизма в романе «Идиот» и еще более давние антикатолические тезисы славянофилов, на которые опирался Достоевский.

В позднейших работах Волгин повторяет озвученные ранее мысли: «православие и самодержавие не выступают у Достоевского в своем истинном действительном значении. Более того: они как бы отрицают свою собственную историческую природу», основное же противоречие «Дневника писателя» – «в несоответствии его этического идеала тем политическим формулам, которые в нем отстаивались» [Волгин 1971в:175]. Однако с течением лет формулировки становятся радикальнее: в 1976 г., вероятно, пересмотрев собственные утверждения о неделимости этоса художественного и публицистического творчества писателя, исследователь продвигает тезис о Достоевском – «хорошем» писателе и «плохом» мыслителе [Волгин 1976:128]: «Дневник», как творение последнего, «не обрел прочной поддержки со стороны какого-либо общественного лагеря», и вот почему: «"русское <...> решение вопроса" заключалось в том, чтобы поставить на службу самому решительному историческому прогрессу самые косные в мире исторические институты» [Волгин 1976: 132, 136].

В идеологической системе «Дневника» Волгин находит теперь «черты исторической иллюзорности», большое количество его читателей объясняет «самообманом», в который, якобы, вводил «творческий метод» издания [Волгин 1976:137]. Основной нотой «Дневника» объявляется «недовольство жизнью» его автора, положительные прогнозы Достоевского сочтены неискренними: «Как только автор "Дневника" заговаривал о своей положительной программе – он становился фантастом. Доводить мысль до конца было опасно, ибо в структуре "Дневника" мысль не равна самой себе». Будущее в «Дневнике», утверждает Волгин,

«фантастично», это надысторическая «утопия», «песня»; «позитивный идеал "Дневника писателя" не удавалось осуществить даже на микроскопическом уровне» [Волгин 1976:140–142]. Данные тезисы звучат несколько утрированно в устах исследователя конца XX в., ведь даже нерасположенные к Достоевскому зарубежные критики начала XX в. признавали сбывшимся ряд пророчеств писателя [Прийма 2015:121]. Думается, что с перспективы 1970-х гг. уже существовала возможность разглядеть, что такие, например, пункты дневниковой «положительной программы» как освобождение славян от власти турок, получение турецкими и австрийскими славянами государственной самостоятельности, дальнейшее заступничество России за славян (Первая мировая война) – оказались отнюдь не «утопичными». В пользу исторической состоятельности «Дневника» к середине XX в. уже высказались такие крупные достоевисты как Н.Велимирович и И.Попович.

Симптоматично, что почти одновременно с Волгиным об утопичности Достоевского начинает говорить исследователь из США Г.С.Морсон [Morson 1981]. Укоряя Волгина за «спекуляцию на причинах неудач» при определении поэтики «Дневника», Морсон в то же время сходится с ним в мыслях об утопичности произведения [Morson 1981:4] и говорит не только о «литературной утопии» как главном жанре «Дневника», но и об «утопизме» как его центральной теме, выражающейся, по словам Морсона, в бесчисленных тезисах о том, что «апокалипсис буквально надвигается», что Европа находится на пороге конца света, а «за битвой последует золотой век, – означающий для него (Достоевского. – *И.П.*) всемирную утопию, возглавляемую Россией и основанную на русской Православной вере» [Morson 1981:33]. Априори антагонистичные подходы советской и "буржуазной" науки, в данном случае демонстрируют единство.

Закономерен и важен вопрос о том, менялись ли оценки И.Л.Волгина с постепенной деидеологизацией отечественной науки, поскольку по количеству написанного о «Дневнике» исследователь предстает бесспорным лидером в отечественном, а возможно, и мировом литературоведении. В работе 1982 г. Волгин, намереваясь бороться с проблемой малоизученности «Дневника» и резюмируя отзывы о нем, сосредотачивается на отзывах 1920-30 гг., которые не выходят за рамки стандартного подхода тех лет, рисовавшего автора «Дневника» как «плохого мыслителя», писателя с «идеологической завербованностью», а сам «Дневник» – как «хлам» и «книгу великого гнева». Положительные мнения дореволюционной критики в обзоре не участвуют, зато изучаются негативные, а главное, сиюминутные, отзывы той поры. Сам Волгин до времени осторожен в оценках, однако набранная сумма отрицательных мнений позволяет солидаризироваться с теми, кто предполагает в Дневнике «и гениальность и юродство», «сочетание исторического чутья, прозрения и полной слепоты, господства превратной и предвзятой схемы» [Волгин 1982:12–14].

В итоге вновь звучит мысль о двойственности «Дневника» и предлагается амбивалентное отношении к нему, позволяющее относить те или иные части то к достоинствам, то к недостаткам. В этом смысле получает развитие линия Луначарского-Бахтина, чей полифонический подход не привел пока к отысканию каких-либо достоинств произведения. Главная мысль Волгина теперь – конкретно-историческая ситуативность «Дневника», не имеющая выходов в будущее. На аналогии и обобщения объявляется запрет: «дело в том, что извлеченный из реального исторического контекста "Дневник" утрачивает свои родовые черты»; его можно осознать лишь «*внутри* его исторической эпохи» [Волгин 1982:15].

В то же время осознание произведения «внутри эпохи» 1870-х гг. обретает черты марксистско-ленинской оценки 1980-х: «полной неудачей закончилось недавнее "хождение в народ". Два года оставалось до выстрела Веры Засулич и наступления полосы народовольческого террора. Чаша весов колебалась: революция и реакция противостояли друг другу». К автору «Дневника» предъявляются революционные претензии: «программу радикальных исторических преобразований Достоевский <...> готов был вдохнуть <...> в уже изжившие себя исторические институты, «передоверить» ее самодержавному государству и православной церкви» [Волгин 1982:16–18]. Аналогичные мерки применены и ко внешнеполитической программе произведения. Волгин соглашается, что события на Балканах явились для Достоевского «поворотным пунктом русской истории», однако в оценке войны вновь демонстрирует догматизм: «накануне и во время русско-турецкой войны 1877-78 гг., объективно направленной против одной из жесточайших форм азиатского деспотизма, трудно было предвидеть, как развернутся последующие события, не ударят ли они, в конечном счете, и по «внутренним туркам» [Волгин 1982:17–18]. В итоге Достоевскому приписывается не просто охранительная, но и реакционная идеология, с защитой «внутренних турок».

Марксистско-ленинский подход не был бы опасен, если бы не таил в своих корнях славянофобии. Известно, что К.Маркс и Ф.Энгельс обращались к южнославянской проблеме: в работах «Демократический панславизм» и «Борьба в Венгрии», клеймя «панславизм» и «фантастическую славянскую национальность», они предлагали собственное решение славянского вопроса: «беспощадная борьба не на жизнь, а на смерть со славянством, предающим революцию, борьба на уничтожение и беспощадный терроризм». Виной славян выставлялся их консерватизм, слабая революционность [Прийма 2000:91–92]. По сути, то же инкриминирует и Волгин Достоевскому.

С другой стороны, в духе Луначарского, критик пробует хотя бы косвенно примирить Достоевского с революцией: «Эти годы *совпали* с периодом мощного и *неоднородного* по своим истокам движения помощи славянам, когда в рядах русских добровольцев в Сербии бок о бок сражались люди *противоположных* политических убеждений. В силу особых историко-

психологических причин определенная часть общества (и с нею Достоевский. – *И.П.*) могла поддаться иллюзии, что ожидаемая «развязка» не сведется к каким-то акциям в области внешней политики или к отдельным внутренним преобразованиям, а будет найдено некое *целостное решение*, способное удовлетворить всех…» [Волгин 1982:18–19 Курсив наш. – И.П.]. Исследователь обнаруживает в событиях 1870–80 гг. признаки революционной ситуации и пытается отыскать *революционные силы* – в виде «определенной части общества» и людей «противоположных политических убеждений», поехавших сражаться в Сербию. Такой ход мысли тяготеет уже не к Луначарскому, а к Дизраэли-Биконсфильду, на несправедливость оценок которого остро реагировал в «Дневнике» Достоевский, поскольку Биконсфильд объявлял русских добровольцев в Сербии «коммунарами», революционным элементом, который таким образом сбыла с рук Россия [Дост 23:110].

Едва ли подобный подход способен прояснить столь частые в «Дневнике» свидетельства народной русской помощи славянам, саму природу, или, по выражению Волгина, «истоки» этого движения. Как уже говорилось, организаторами движения (включающего сбор пожертвований, отправку добровольцев, заботу о славянских беженцах и семьях раненых и погибших добровольцев) явились такие «консервативные», с точки зрения Волгина, учреждения как Славянские благотворительные общества (или отделы Славянского Благотворительного Комитета) и Русская Православная Церковь. Разумеется, в числе добровольцев встречались самые разные люди, однако говорить, что революционеры имели в этом движении какой-то вес, было бы нелепостью. Сам Достоевский фиксирует в славянском движении отнюдь не «противоположные убеждения», а наоборот, единомыслие разных сословий в служении общей идее (православно-монархической, а не революционной), рисуя на другой стороне оторванность от народа противников славянского дела. Анализ Волгина вряд ли способен пролить свет на тезисы Достоевского о возросшем расколе между западниками (активными противниками войны за славян) и людьми славянофильских убеждений – организаторами помощи славянам, за которыми пошел народ.

Характерно, что в рамках обновленного подхода, «славянская идея» уже не попадает у Волгина в основной круг идей произведения; вообще «все перипетии балканского кризиса», «события русско-турецкой войны и т.п.» критик относит теперь к «наиболее уязвимой части "Дневника писателя"» [Волгин 1982:20–21]. Приходится с сожалением констатировать, что постсоветский этап анализа не помогает исследователю преодолеть предвзятость: в книгах «Последний год Достоевского» (1986) и «Колеблясь над бездной. Достоевский и императорский дом» (1998) метод, в ущерб научности, совмещает факты, слухи и домыслы. В «Последнем годе Достоевского», вновь проводя мысль о раздвоенности Достоевского-публициста, Волгин утверждает, что «Дневник» с Пушкинской речью «производит странное и

двойственное впечатление» [Волгин 1986:316]; предпринимает попытку убедить читателя в «юродствующей мечтательности», «мерзости лицемерия и славянофильской лжи» автора «Дневника», незнании им русского народа. Высветить самолюбие и тщеславие Достоевского призваны утверждения о том, что писатель не выдержал «перепада» между «журнальной травлей» и «восторженной атмосферой, которая окружала его в Москве» при прочтении Пушкинской речи, – что, якобы, и обусловило его скорую кончину; ставится под сомнение состояние психики писателя, степень его образованности [Волгин 1986:318–320]. «Колеблясь над бездной» (1998) по сути повторяет «Последний год… », однако содержит и новое: в духе фрейдистской школы вбрасывается тезис об однополых влечениях, якобы проявлявшихся у писателя всю жизнь [Волгин 1998:300].

В последних работах исследователя новшеством можно признать тезис о заведомой несерьезности «Дневника»: выясняется, что этот «эго-документ» лишь «имитировал свойства дневникового жанра, оставаясь на деле <...> предметом достаточно тонкой литературной игры <...> это читалось не как "Дневник писателя Достоевского", а как "Дневник писателя" (указание не лица, а профессии), *издаваемый* Достоевским, – иначе, как некий обращенный вовне литературный текст» [Волгин 2013:27–28; Волгин 2011:8]. Подобный способ анализа не раз критиковался исследователями. Так, Е.И.Покусаев и А.А.Жук согласны с А.П.Скафтымовым, отмечавшим, что зачастую из анализа произведений Достоевского «устраняется искреннее вмешательство души автора, исследователь считает себя не вправе видеть в компонентах произведения “ничего, кроме определенного художественного приема”» [Покусаев, Жук 1972:6]. Но и сами литературные приемы «имитации» и «игры» отыскиваемые в «Дневнике», Волгин не готов оценить достаточно высоко. Вслед за Бахтиным он предлагает трактовать возникновение «Дневника» как «проявление кризиса авторства» и даже как «самоубийство романа» [Волгин 2013:30–31].

Отмечая почти полное отсутствие специальных работ по «Дневнику» в XX в. – до появления своих собственных работ, Волгин объявляет «ученической» цитированную выше книгу 1966 г. Д.В.Гришина [Волгин 2011:10]. Между тем сам тезис об отсутствии специальных работ требует уточнений: ведь объем и глубина исследования «Дневника», как можно было убедиться, не всегда определяются вынесением названия этого произведения в заглавие научного труда.

Основной вывод Волгина по славянской тематике «Дневника» можно сформулировать следующим образом: Восточный вопрос – идейно-композиционный стержень «Дневника», однако решение его Достоевским «фантастично», «утопично», выходит за «рамки христианской этики», является плодом «смятенного сознания» «плохого мыслителя». Думается, подобная тенденциозность не только ставит под угрозу объективность анализа, но приводит к

упрощению проблемы, вынуждая исследователя повторять старые клише и сводя изыскания на уровень таких марксистских критиков, как Я.С.Билинкис, который в книге «Ф.М.Достоевский» (1960), не сообщая новых фактов и солидаризируясь с А.В.Луначарским, заявлял: «было бы совсем стыдно и, так сказать, общественно негигиенично подпасть под прямое влияние Достоевского» [Билинкис 1960:56].

Своего рода ответом на трактовки И.Л.Волгина звучит мнение У.А.Гуральника. «Двойничество, – замечает Гуральник, – центральная тема тех зарубежных исследований, которые назойливо проводят параллели между автором и его героями, приписывая писателю философию "человека из подполья"». Гуральник считает это тенденциозной достоевистикой, среди испытанных средств которой – не только «уподобление писателя его героям-неврастеникам», но и приписывание ему «архетипа психопатологического гения», отрывание писателя от реальности и сведение его творчества к исключительно «индивидуальному психическому опыту». Тем самым, по мнению Гуральника, «распространяются фальсифицированные представления о русском человеке, его внутреннем мире, характере и идеалах» [Гуральник 1971:251–252]. Подлинный же Достоевский-публицист, по мнению исследователя, «восставал против навязывания людям воли "избранных", против инквизиторских теорий порабощения народов, против превращения целых наций в покорные "сильным личностям", "наполеонам" и "ротшильдам", бессловесные стада» [Гуральник 1971:241].

Обстоятельный анализ "Дневника писателя" содержит монография Ю.Г.Кудрявцева [Кудрявцев 1979]. Выделяя событийное, социальное и философское как три основных «круга» в творчестве Достоевского, исследователь в границах двух последних «кругов» внимательно рассматривает «Дневник». По поводу проблемы «Россия и Европа», он отмечает, что «Достоевский отрицает не европейцев, а европеизм как определенное социальное явление.<...> Европеизм, по Достоевскому, – это совокупность буржуазности, католицизма, либерализма и нигилизма. Именно эти явления как чисто европейские и противопоставляются явлениям российским». Исследователь разбирает движущие мировые идеи Достоевского, в том числе «православную идею» [Кудрявцев 1979:84, 114, 116], однако не затрагивает ее славянский аспект. Дальнейший ход рассуждений позволяет предположить причину для этого: обрисовав православную идею и «средства православия», выдвигаемые писателем, Кудрявцев отмечает как главный – «их мирный, бескровный характер». Когда же настает черед анализировать проблему войны, критик заявляет, что «решение этих вопросов Достоевским очень противоречиво. Он противоречит своему исходному принципу о православном пути: мирные средства, забота о других, жертвенность» [Кудрявцев 1979:118, 131].

У Кудрявцева не вызывает возражений такой мотив войны как пресечение «зверств турок». Однако другой мотив, который он находит у писателя – «война за идею Христа», по его мнению, противоречит учению Достоевского, поскольку «оборонять идею силой – значит сомневаться в способности идеи к самообороне». Кудрявцев тем самым встает на позиции тех исследователи, которые находили у писателя, с одной стороны, «непротивленчество», с другой – «насилие» при защите духовно-идейных ценностей. Вслед за ними Кудрявцев пренебрегает фактом, что «забота о других» и «жертвенность» рассмотрены в «Дневнике» в контексте справедливой войны за братьев: именно ее Достоевский понимает как войну за веру и идею. По Кудрявцеву, эти взгляды – захватнические. Однако это он сам расширил понимание Достоевским войны в сторону захватов и насаждения веры, то есть в сторону *католической идеи*: «ради распространения православия он (Достоевский. – *И.П.*) призывает к действиям иного рода, упорно проводит мысль о Константинополе, который «должен быть наш». Он предлагает нести братство и православную идеологию в Европу (а затем и в Азию) вслед за войском, туда вступившим. Достоевского как будто подменили» [Кудрявцев 1979:131–132]. Подобная оценка звучала до Кудрявцева неоднократно, и не так важно, у кого конкретно она позаимствована. Существенно другое: российская история подтвердила не чьи-либо домыслы, а подлинные дневниковые «принципы Достоевского», например, тот, что мы «именно в теперешней же войне, и докажем всю нашу идею о будущем предназначении России в Европе, именно тем докажем, что, освободив славянские земли, не приобретем из них себе ни клочка» [Дост 25:100].

Критик старательно доказывает несостоятельность политических прогнозов писателя, но его собственные оценки более чем спорны: «прогнозы Достоевского о путях Европы и России не оправдались. Европейским путем провела преобразования именно Россия» [Кудрявцев 1979:143]. Здесь, очевидно, имеется в виду русская революция: но послереволюционный путь России западным назвать тяжело. Разбирая знаменитый отрывок об «интересах цивилизации», Кудрявцев оставляет без внимания основной для Достоевского вопрос – о сдирании славянских кож ради интересов цивилизации Запада. По мнению критика, речь в отрывке идет о проблеме личности, о том что «в "интересы цивилизации" здесь не входит главное – личность» [Кудрявцев 1979:193]. В действительности же Достоевский рассуждает не о правах личности, а о праве на жизнь целых народов, которое оспаривает Запад и которое должна защитить Россия. Вплотную приблизившись к корневым идеям «Дневника», Кудрявцев по каким-то соображениям сужает взгляд и фактически отказывается от дальнейшего анализа.

Подобно ему, В. Н. Белопольский, анализируя философскую канву трудов Достоевского, близко подходит к идейному стержню «Дневника», однако не затрагивает его. Он отмечает в издании лишь «полемику с позитивизмом», спор со сторонниками «теории среды», анализ

«всеобщего обособления» [Белопольский 1987:139–141]. При этом Белопольский соглашается с К. Н. Леонтьевым по поводу того, что «творчество Достоевского не было выражением и переложением евангельских идей», а, наоборот, принадлежало к «гуманизму». В который раз ставится под сомнение православность и христианство Достоевского-мыслителя. Высказывается ставшее уже архаичным мнение, что Достоевский в своих теориях опирался не на реальное, а на «идеализированное православие» [Белопольский 1987:154–155, 184].

Знакомая логика обнаруживается и в исследовании М. М. Гина: «рассуждения Достоевского на политические темы в "Дневнике писателя" <…> слишком умозрительны, далеки от жизни и часто даже неприменимы к ней. <…> Во время Балканской войны за освобождение славян он оправдывал и приветствовал вооруженную борьбу против поработителей-турок <…> Но как <…> слова Достоевского вяжутся с тем евангельским принципом "не убий", который лежал в основе моральной проповеди Достоевского?» [Гин 1985:155–156]

1.4. С 1990-х до наших дней: постсоветская критика

Можно было бы ожидать, что в пост-советской, недогматизированной атмосфере исследователи откажутся от известных стереотипов в осмыслении «Дневника писателя». Однако такие случаи нечасты. В предыдущем разделе можно было убедиться, что, например, И.Л.Волгин после перестройки остается верен своему строго-критичному подходу. Подобно ему, и зачастую с опорой на него, продолжает оценивать «Дневник» большинство отечественных критиков.

Философский подход к творчеству Достоевского заявлен в монографии В.Г.Безносова «Смогу ли уверовать?» [Безносов 1993]. Проявляя единство с В.Н.Белопольским и рядом других критиков, Безносов пытается отдалить Достоевского от православной церкви и в целом от христианства, причем не подкрепляет своих заявлений фактами: «отношения писателя с церковью неоднозначные, он часто подвергал критике официальную церковность <...> В свою очередь, служители церкви относились к христологии Достоевского не без некоторой настороженности». Горьковское уподобление Достоевского Толстому получает у Безносова не «мещанский», а новый, почти ерисиархический окрас: оказывается, Достоевский, как и Толстой, искал «истинную» или «очищенную религию» [Безносов 1993:79–80] и т.п. По мнению Безносова, Достоевский не религиозный мыслитель и «не системосоздатель»; почему и потребовалось «большое влияние на Достоевского» Вл.С.Соловьева – «крупнейшего представителя русской религиозно-философской мысли» [Безносов 1993:85–86, 43].

Безносов не предпринимает серьезного анализа «Дневника», несмотря на заявленную в исследовании задачу, казалось бы, тесно связанную со звучащим в «Дневнике» авторским

кредо. Объяснить это, скорее всего, можно тем, что Безносов является приверженцем теории Бахтина, а четкое «я» автора «Дневника», его недвусмысленное православное «верую» способны пошатнуть тезисы о «полифонии» и «многоголосности» Достоевского.

Тезисы Бахтина-Луначарского-Волгина о раздвоенности автора «Дневника» получают развитие и у П.Е.Фокина. Он говорит о «двухуровневой структуре авторского сознания», о двух авторах «Дневника»: «авторе-"демиурге"» и «авторе, который присущ данному жанру» [Фокин 1995:16]. Рассказчик с его собственным «я», утверждает Фокин, – есть лишь «"наместник" "демиурга"», но при этом у него отмечается «личностная энергия… постоянно бунтующая против всех и всяческих идеологий». Звучит даже утверждение, что «автор "Дневника" – это как бы и Достоевский, и не Достоевский» [Фокин 1995:17–18]. Все это призвано подкрепить мысль, заявленную в начале труда, – о том, что «Дневник» создан «приговоренным» человеком; что, изучая его, мы должны «обратиться к физическому и душевному состоянию Достоевского» [Фокин 1995:5–6].

С другой стороны, Фокин справедливо отмечает, что в «Дневнике» «сюжетным стержнем произведения является не фабула, интрига, а тема». Основной темы он, правда, не обозначает, предлагая взамен ряд ведущих «жанрово-тематических циклов»: «судебный, внешнеполитический <...> фантастический». Помимо циклов, согласно Фокину, существуют и отдельные главные темы «Дневника» – это тема «отцов и детей» и «женский вопрос» [Фокин 1995:22, 25]. Характерно, что тема борьбы славян за свободу, русско-славянская идея даже не рассматриваются Фокиным в круге основных. Исследователь лишь вскользь отмечает, что Достоевский «думал о событиях на Балканах и тех последствиях, которые они повлекут за собой…» и что «Восточный вопрос разрешался не столь однозначно…», как хотелось бы Достоевскому [Фокин 1995:9].

Тезисы Достоевского о мировых идеях Фокин сводит к следующему наблюдению: «представление о русской нации как о ребенке-богатыре позволяет Достоевскому отстаивать мысль о начале новой эпохи в истории человечества, которая связана, по убеждению писателя, с нарождением идеи православия» [Фокин 1995:24]. Подобная трактовка противоречит не только таким главам «Дневника», как «Русский народ слишком дорос до здравого понятия о Восточном вопросе с своей точки зрения», «Война. Мы всех сильнее» и др., но и целой сумме близких Достоевскому славянофильских взглядов, в частности, взглядов А.Майкова о «зрелости» русского народа [Прийма 2013:43–44].

К числу абсурдных трактовок «Дневника» можно отнести ту, которую предлагает В.В.Борисова. При правомерном наблюдении, что ключ к пониманию произведений Достоевского лежит «в религиозной сфере» [Борисова 1997:5], исследовательница расширяет эту «сферу» не только на иные конфессии, но и на иные религии, идя в этом смысле дальше

самого Вл.С.Соловьева. В частности, она заявляет, что «в своем понимании красоты и молитвы» Достоевский «связан с мистическим опытом ислама». Далее, приписав Достоевскому также традиции буддизма, Борисова отстаивает тезис об «этно-конфессиональном единстве и многообразии» его творчества, о «синтетизме и полифоническом единстве религиозного содержания произведений». Являемый Достоевским «синтез», по мнению исследовательницы, включает религиозные основания «иудейства, христианства и ислама» [Борисова 1997:9–12].

На практике эти умозаключения применяются следующим образом: выведя генезис «дрожащей твари» Достоевского из Корана [Борисова 1997:17–18]; Борисова затем протягивает линию дальше – к «дрожащему» ребенку в «Мальчике у Христа на елке», а оттуда и вовсе – к «славянской девочке», падающей в обморок при воспоминании, как турки содрали с ее отца кожу. Сюда же исследовательница добавляет и еще один образ из «Дневника» – мать-болгарку, у которой на глазах турки замучили ее детей. Коран при этом выступает как учебник человеколюбия: якобы, именно он и подтолкнул Достоевского к жалости по поводу «дрожащей твари». Вывод Борисовой следующий: «и в политическом контексте образ "дрожащей твари" (или замещающий его образ страдающего ребенка) используется писателем как критерий и средство нравственной проверки позиции России и Европы по отношению к страдающим славянским народам – детям» [Борисова 1997:20–22].

Концепция Борисовой не выдерживает критики, поскольку первым злом, от которого Достоевский требует освободить славянских детей и в целом сербское и болгарское население, является «мусульманский фанатизм», политика «больного человека» – Турции, основанная на религиозных преступлениях. Наиболее частая примета турок в «Дневнике» – их мучительства над детьми, совершаемые отнюдь не лицами неопределенных верований, а «дикой, гнусной мусульманской ордой» [Дост 23:61–62; 25:219 и т.д.]. Подход Достоевского не предполагал религиозного релятивизма, приписываемого ему Борисовой [Борисова 1997:16]; более того, автор «Дневника» резко выступает против ложно понятой толерантности [Дост 23:124–125]. Мерилами доброты, сострадания и человеколюбия для писателя неизменно оставались Христос, Евангелие, православные святые, запечатленная в русском народе православная идея.

Исследовательница однако же идет дальше и переиначивает еще один важный образ «Дневника» – Фому Данилова (гл. «Фома Данилов – замученный русский герой»). В нем, утверждает Борисова, засвидетельствован отход Достоевского от «узко-конфессионального <...> значения», переход от «противостояния религиозных позиций» – к их «взаимодействию и взаимодополнению» [Борисова 1997:49]. Под «взаимодействием» Борисова, вероятно, понимает пытки, которым подвергли Данилова мусульмане, а под «взаимодополнением» – то, что, замучив Данилова до смерти и не дождавшись от него измены Христу, они напоследок назвали его «батыром».

Образ Фомы Данилова, его подвиг Достоевский характеризует как «эмблему России» – не на словах, а на деле глубоко православной и до конца верной Христу [Дост 25:14–15]. По мнению же Борисовой, в рассказе о Данилове писатель переходит с «русско-православной» точки зрения на противоположную – «азиатско-исламскую» [Борисова 1997:50]. Тенденциозность работы очевидна и на более мелких примерах: так, финальное преображение «Смешного человека», если верить Борисовой, тоже зиждется на «заповеди из Корана» [42–43].

В отличие от подобного рода исследователей, М.М.Дунаев предлагает объективный подход к Достоевскому как к православному писателю, использующему новый жанр «Дневника» для проповеди христианских ценностей. Критик высказывает мысль, что создатели художественных произведений, разговаривающие с читателем на языке образов, нередко вынуждены заниматься «*автопереводом*, саморазъяснением» и рассматривает «Дневник» как необходимый диалог с читателем, предпринятый с целью не допустить «неверного понимания своих идей, переживаний, нравственных требований». В этом смысле «Дневник» – «грандиозное философско-публицистическое отступление внутри единства всех великих романов Достоевского», где писатель «в острой концентрированной форме смог высказать идеи, которые являются стержневой основой образной иерархии его творчества, а также отозваться на многие злободневные, но и вечные проблемы…» [Дунаев 1997:517].

В «Дневнике» 1876 года Достоевский, по мнению Дунаева, «продолжил утверждающую мысль о духовном знании Христа в народе», которое отлично от книжного знания у так называемых «просвещенных людей». Критик обращает внимание на безусловную веру писателя в «народную правду». Адресуясь к исследователям, провозглашающим утопичность мечтаний Достоевского о народных судьбах, исследователь задается вопросом: «но кто возьмется утверждать, исполнились ли все сроки и настал ли тот "последний момент"»? Критик предлагает считать слова Достоевского о высшей правде в русском народе пророческими и вместе с писателем убежден, что «истинное противостояние злу возможно лишь в Православии» [Дунаев 1997:521–523].

Прозаические произведения "Дневника" Дунаев не считает связанными между собой или с главной идеей произведения, хотя и подтверждает, что они «включены в общий ход прочих рассуждений». Вообще мысль Достоевского, отмечает критик, занята не внешней событийностью, а «событийностью душевного уровня» [Дунаев 1997:526–528]. При потере обществом связующей мысли единственным единящим идеалом может стать Церковь Христова. Поэтому важнейшая идея у Достоевского – «идея воцерковления всего бытия человечества». По той же причине идеал русского народа – единство: иного идеала Православие и не могло дать, поскольку оно проникнуто духом соборности. Исходя из этого у русских «главным делом нации стало дело единства православных племен». Вот почему,

справедливо заключает Дунаев, – "*всечеловечество*, ставшее настойчивой убежденностью Достоевского, должно начаться со все-православного единства», с решения судеб восточного христианства. Дальнейшее православное единение приведет к тому, что вопросы политические, такие как вопрос Константинополя, разрешатся сами собой [Дунаев 1997:530–534].

Европа не понимает православных идеалов России, поскольку живет «буржуазным сознанием». Цивилизация как вид буржуазности «оказалась эгоистически-бесчувственной к страданию», и это равнодушие ярко проявилось в славянском вопросе: Достоевский назвал равнодушие самым последним словом цивилизации – «он наблюдал это в разгар битвы за независимость балканских славян, когда обнаружились страшные факты мучительства турками православных народов», а цивилизованные нации все отвернулись от «миллионов несчастных существ». То же равнодушие – «корыстный интерес во главе всего и нежелание нарушать своего бес-чувствия со-чувствием» – Достоевский видел и у отечественных последователей европейской цивилизации, отмечает Дунаев [Дунаев 1997:535].

Главной драгоценностью, которую русский народ даст «всечеловечеству», будет Православие. «Достоевский переосмыслил русскую историю в сопряжении с пониманием именно Промысла Божия», – подчеркивает Дунаев, и ему был ясен путь: «через православный соборный идеал народной жизни к всечеловечеству и полной воцерковленности жизни, к слиянию всех во Христе». Исследователь отмечает, что эту идею всеединства отверг К.Леонтьев, характеризуя ее как нецерковную и почти еретическую. Однако мнение Леонтьева основывается не на искании истины, а на обиде, возникшей в результате прочтения черновых записей Достоевского со справедливой критикой в свой адрес. Дунаев оспаривает право Леонтьева «говорить от имени Церкви» [Дунаев 1997:536–538, 553].

Далее исследователь предпринимает краткий обзор тезисов Достоевского о мировых идеях, отмечая, что оценка общественного бытия, которую дает при этом писатель, – «прежде всего не политическая, не социально-экономическая <...> но всегда – религиозная». Иллюстрацией православной славянской идеи в «Дневнике» Дунаев справедливо полагает образ Фомы Данилова. Идею Достоевского о мессианской роли русских, казалось бы, можно охарактеризовать как шовинистическую, однако Дунаев вслед за Р.Лаутом опровергает это: «Достоевский превозносит не этническое превосходство народа русского, но обладание им как даром Божиим полнотою православной истины. Такой народ и должен вести к спасению, ибо истина спасения (не им самим обретенная и добытая) дана ему свыше. Более того: и само историческое бытие свое народ русский, по убежденности Достоевского, должен подчинить своему служению человечеству» [Дунаев 1997:539–540].

Критик справедливо заявляет, что своих единомышленников писатель видел в славянофилах, и в коренных убеждениях обнаруживал с ними «совершенное совпадение».

Важным тезисом, противостоящим теориям «раздвоенности» и «разорванности» «Дневника», является мысль Дунаева о цельности этого произведения и всего творческого наследия писателя – в чем критик близок к И.С.Аксакову. Дунаев указывает и на особо крепкие связи между отдельными частями «Дневника». Идея, которую несет Россия, считает Дунаев, отвергается Европой из-за ее новизны, требующей отказа от стереотипов, в силу которых русское стремление к всеединству и служению миру воспринимается как стремление к мировому господству [Дунаев 1997:541–542, 550].

Как важную, несиюминутную, критик отмечает выявленную Достоевским проблему «любителей турок»: западных и прозападных – российских. В любителях турок проявляется вовсе не любовь: туркофилы, по мысли Достоевского, – люди исходившие «единственно из ненависти к России», «со сладострастием мечтавшие о поражении славянского дела» [Дунаев 1997:550].

Хотя и не посвещенные непосредственно «Дневнику», важные выводы о нем содержат исследования Е.И.Анненковой. В монографии, посвященной семейству Аксаковых, она не просто затрагивает «Дневник», но и указывает на его идейное ядро, в частности, на славянскую идею, выдвигаемую в нем "на равных с идеей католической и протестантской», но при этом являющуюся более истинной и спасительной. Исследовательница подробно сопоставляет взгляды ряда литераторов на славянские события, справедливо отмечая, что «позиции И. Аксакова и Достоевского по восточному вопросу оказались наиболее близкими». Однако характеристики «Дневника писателя» как явления, близкого художественному творчеству Достоевского, по мнению Анненковой, несколько преувеличены. Как и М.М.Дунаев, она скорее готова считать его «уточнением, дополнением (нередко полемическим) к художественному слову». Однако и такое «монологическое» слово в контексте восточного вопроса того периода было необходимым и своевременным, поскольку «в "Дневнике писателя" Достоевский искал именно реальных решений», и «полифонического начала» оказалось в данном случае недостаточно [Анненкова 1998 : 280–284]. Ценность изысканий Анненковой состоит в том, что взгляды Достоевского на славянский вопрос помещаются в мировоззренческий контекст славянофильства, – без чего, как представляется, затруднен объективный анализ идеологии «Дневника».

Весьма интересен анализ Т.И.Буниной, которая прослеживает разработку Достоевским «русской идеи», начиная с появления у него этого понятия (1861 г.) и до последних моментов его использования. «Дневник» обоснованно становится для Буниной «основным источником исследования». Автор констатирует, что «русская идея» Достоевского до сих пор не выделялась «в объект особого исследования», и верно характеризует ее как получившую «наиболее глубокое выражение в творчестве Достоевского», отразившую «не только особенности

исторического пути России, но и существеннейшие закономерности мирового исторического процесса» [Бунина 2000:8].

Точно сформулированная проблема, к сожалению, раскрывается в работе Буниной не полностью: наряду с верными наблюдениями встречаются те, с которыми тяжело согласиться. Так, Бунина правомерно опровергает «представления о "кричащей противоречивости" и эклектизме взглядов Достоевского», однако не совсем точна, когда настаивает, что русская идея писателя оформилась в «особую идеологическую концепцию, отличную и от славянофильских, и от либерально-западнических доктрин» [Бунина 2000:10–12]. Опираясь на цитаты из ранней публицистики Достоевского, полностью разводя почвенничество и славянофильство, Бунина не замечает трансформации, которую претерпели взгляды писателя ко времени издания «Дневника», пренебрегает фактами сближения позднего Достоевского со славянофилами. В целом верно характеризуя основной вопрос «Дневника» как «вопрос о народе» [Бунина 2000:17], исследовательница пишет об утопичности «русской идеи».

Если Бунина при помощи тезисов К.Н.Леонтьева пытается доказать отличие взглядов Достоевского от «ортодоксального христианства» [Бунина 2000:18], то другие исследователи, в частности Н.А.Тарасова, в противоположность ей справедливо указывают на «христианское содержание» «Дневника» в целом [Тарасова 2001:218]. Слабым местом работы Буниной следует признать и тезис о том, что «русская идея» у Достоевского не переходит границ России, а также полное отсутствие рассмотрения этой идеи в славянском контексте [Бунина 2000:18]. Между тем именно в таком варианте – как идея русско-славянская и православная – она предстает и в «Дневнике»; именно как выход «старой московской идеи» за пределы России писатель характеризует сознательную русскую политику [Дост 23:47]. Представляется, что Бунина намеренно ограничила себя рамками изначально сформулированной задачи.

Еще одна исследовательница, Н.В.Куликовская, рассматривая вопрос влияния Достоевского на русскую религиозную философию, также предпринимает анализ «русской идеи Достоевского» и, схоже с Буниной, считает окончательной ту ее формулу, что была свойственна писателю на раннем этапе: «синтез всех лучших идей, которые развивала Европа». Куликовская не указывает ни на какие преобразования, которые пережила русская идея у Достоевского: на определенном этапе исследования «русская идея» попросту заменяется у исследовательницы «славянской идеей». Из этого можно сделать вывод, что идеи тождественны, что не совсем верно. В то же время в работе справедливо отмечаются место и роль славянской православной идеи в контексте других мировых идей: «благополучию Европы, атеистическому гуманизму революции Достоевский противопоставляет идею о спасительности православия как для русского народа, так и для всего человечества. На взгляд писателя, славянская идея свободна и от идеи насильственного объединения народов, свойственной

католицизму, и от идеи господства одной нации, заложенной в протестантизме» [Куликовская 2000:17-19].

Максимально близко подходит к славянской идее «Дневника писателя» В.С.Сизов, также посвятивший исследование «русской идее» в творчестве писателя. В обзоре литературы в числе авторов, исследовавших русскую идею у Достоевского, Сизов приводит И.Поповича [Сизов 2001:27–28]. Формулировка не совсем верна, поскольку Попович анализировал прежде всего идею славянскую, что отразилось и в заглавии его труда – «Достоевский о Европе и славянстве». Сизов же, как представляется, принципиально не готов замечать у Достоевского славянскую идею или ее вариант. Вероятно по той же причине он не рассматривает и другие мировые идеи «Дневника»: ведь в их ряд писателем ставится именно «славянская» идея.

Начало русской идеи в целом верно выводится Сизовым из славянофильства, однако тезисы Достоевского с тезисами славянофилов исследователь не соотносит. Не исключено, что это происходит потому, что вторым отцом «русской идеи» Сизов объявляет западничество [Сизов 2001:39–40, 44]. Вклад же самого Достоевского рисуется как «объединяющий замысел» для этих теорий. Сизов согласен с И.Л.Волгиным в том, что миросозерцание Достоевского в равной степени противостоит и «классическому» западничеству, и «классическому» славянофильству [Сизов 2001:47, 50]. Существенные пропуски в исследовании ощущаются, когда Сизов переходит к Пушкинской речи, минуя стадии развития русской идеи в период «Времени» и «Эпохи», а затем и «Дневника писателя». Сосредоточившись сразу на позднейшем периоде, Сизов тем не менее цитирует ранние работы Достоевского там, где это нужно для подкрепления тезиса о разногласиях со славянофилами. По мнению Сизова (в котором угадывается тезис Н.О.Лосского), христианскую составляющую Достоевский присоединил к русской идее лишь в 1869 г., будучи за границей [Сизов 2001:51, 65]. С того же года и до конца жизни, по мнению исследователя, в этой идее присутствует и общечеловеческая миссия России [Сизов 2001:53–54]. Эти утверждения тяжело отнести к разряду хронологически выверенных: так, христианская составляющая в русской идее очевидна уже в стихах Достоевского 1854 г., а мысль о всечеловечности русского характера фиксируется на стадии 1861 г. [Дост 18:55].

Правомерно оспаривая попытку приписать тезис Достоевского о «всечеловечности» влиянию Вл.С.Соловьева, Сизов в то же время считает, что Соловьев в своем понимании всечеловечности «сумел освободиться от плена национальной исключительности», чего нельзя сказать о Достоевском, который «не мог отказать русскому народу в превосходстве над другими народами» [Сизов 2001:92–93].

Исследователь касается Восточного вопроса и справедливо отмечает, что Достоевский понимал «православное дело» русского народа как потребность жертвенности, потребность сильного заступиться за слабого. Верно подмечено и то, что понятие «православное дело»

оформляется у Достоевского «в связи с ситуацией, сложившейся вокруг сербской войны». Не вызывает сомнений и констатация, что «во время войны на Балканах с народной идеей, с "православным делом" соединились почти все оттенки мнений самой высшей интеллигенции русского общества» [Сизов 2001:95–96]. Странно, но все это нужно Сизову, чтобы в итоге заявить о неэффективности «православного дела». Вывод делается по логике Соловьева: славянофилы говорили, что Запад гниет, но он все еще не сгнил; значит, Запад прав, а славянофилы неправы. «Достоевский ставит "смертельный диагноз" Западу и предлагает лечить его методами русской "народной медицины", – пишет Сизов, – но история, увы, покажет нам, что дух русского народа также окажется нездоровым. Русский народ не сумеет противостоять ни разрушительным силам революции, ни сталинскому насильственному подавлению всяческой свободы, ни полному упадку религиозности. Напротив, в этом отношении у свободолюбивых европейцев проявляется, как правило, более стойкий иммунитет» [Сизов 2001:103]. При этом исследователь не рассматривает вполне естественные в данной ситуации вопросы, – почему «свободолюбивые европейцы» не смогли (или не захотели) сопротивляться гитлеризму и отчего при собственной «религиозности» дошли до прямого сотрудничества католической церкви с фашистскими вождями.

Обнажив собственные крайне-западнические взгляды, Сизов подвергает «русскую идею» Достоевского еще более жесткой критике, особенно во внешнеполитическом аспекте. Объединение народов, проповедуемое Достоевским, представляет, по его мнению, «банальную интервенцию». Он уверен, что «Достоевский занимается не чем иным, как пропагандой войны на национальной почве, тогда как правительства Европы (в ситуации 1870-х гг. поддерживавшие турок против славян – *И.П.*) действительно пытаются решить вопрос мирным путем» [Сизов 2001:104–107]. В конечном счете оценка сводится к весьма упрощенному выводу (для которого в союзники берется Л.Шестов): Достоевский не выдвинул никаких собственных идей, а просто «воздавал хвалу имеющим власть» [Сизов 2001:110, 16].

Список «преступлений» писателя пополняют знакомые обвинения вроде того, что «русская идея Достоевского не столько опирается на положения христианского вероучения, сколько являет собой яркое выражение русофильской психологии ее автора». По мнению Сизова, «русская попытка» реализовать всечеловеческое единение воплотилась в создании СССР; ныне эта «попытка насильственного объединения народов в рамках Советского Союза рухнула, свободное же единение европейских народов (Евросоюз. – *И.П.*) набирает все большую силу». Ради подобных европейских «свободных единений» Сизов готов оправдать те «интересы цивилизации», что заставляли Запад поддерживать турок в Восточном вопросе и допускать «срывание кож» со славян «в углу Европы», – то есть именно те «интересы цивилизации», которые резко осуждал в «Дневнике» Достоевский [Сизов 2001:104–106].

Вряд ли можно признать оригинальным вывод Сизова о том, что «пророчества Достоевского не оправдались <...>. Русская идея Достоевского не смогла воплотиться в жизнь» [156].

Дневниковый анализ православной и инославной церковности, Восточный вопрос как вопрос православный и другие подобные темы, казалось бы, должны были стать предметом рассмотрения в монографии прот. Дмитрия Григорьева «Достоевский и церковь». Однако они таковыми не стали: рассмотрению «Дневника писателя» в монографии уделено весьма скромное место. В духе западной экуменистической критики Григорьев (православный священник из США) ограничивается общими фразами: «"Дневник писателя" полон прямых нападок на нигилизм, социализм, атеизм и их влияние на русский народ» [Григорьев 2002:77]. В число адресатов критики писателя Григорьев по непонятным причинам не включает католицизм, который в действительности является главным предметом «нападок» позднего Достоевского, на что указывали и православные философы, в частности И.Попович.

По Григорьеву великий инквизитор – «не только испанский кардинал XVI века. Он представляет и знакомую нам тоталитарную власть, и Ленина, и Сталина, и Гитлера» [Григорьев 2002:68]. Корни концепции Григорьева выявляются во второй части книги, где целая глава посвящена взглядам такого достоевиста как зарубежный архиеп. Иоанн (Шаховской), печально известный тем, что публично приветствовал нападение фашистской Германии на СССР. Шаховской, как и позднее Григорьев, размывает адресность критики Достоевского: если верить ему, Достоевский создал Великого Инквизитора «не как определенный социальный или церковный тип, но как фигуру души «мира сего», которая может появиться и в кардинальской мантии, и в грубой одежде инока; может действовать в самых различных эпохах и обществах» [Григорьев 2002:151].

В попытке вывести из-под огня папизм и деконкретизировать антикатолические заявления Достоевского Шаховской и Григорьев смыкаются не с православными, а с католическими исследователями: еще в 1930-е гг. подобную точку зрения начал проводить Ф. Гривец [Grivec 1931:116]; сегодня ее отстаивает С. Капилупи с опорой на мнения папы Бенедикта XVI и кардинала Каспера, которые согласны с тезисом о некатолической адресации антикатолической критики Достоевского [Капилупи 2013:13–14].

Деконкретизации установок Достоевского служит и поддержанное Григорьевым заявление Шаховского о том, что Достоевский, несмотря на ходившие и шумевшие вокруг него волны, будто бы «остается свободным от партийности» [Григорьев 2002:154]. В опровержение достаточно привести слова из «Дневника» 1880 г., где, говоря о своей Пушкинской речи, писатель отмечает, что «заслуга этого нового… слова вовсе не мне одному принадлежит, а всему славянофильству, всему духу и направлению "партии" нашей…» [Дост 26:133].

В.Е.Антышева полагает, что «главная идея "Дневника писателя" – "спасение в народе" <...> Эта идея объединяет отдельные фельетоны, очерки, рассказы "Дневника" в единое художественное целое». Однако наряду с этим исследовательница признает, что в «Дневнике» появляются «новые темы», первой из которых называет «восточный вопрос» [Антышева 2003:48].

Влияние, которое круг идей «Дневника» оказал на русское евразийство, проанализировано М.М.Сеитовым. Закономерно относя Достоевского к кругу мыслителей «славянофильского направления» и констатируя, что его, вместе с А.С. Хомяковым, евразийцы считают одним из своих предшественников, исследователь рассматривает сумму взглядов, которая роднит два учения: это государственное строительство большой империи и сохранение православной религии «в условиях идейной и военной угрозы Запада», сопротивление «европеизации России», которая несет угрозу ее самобытности [Сеитов 2010:3–5].

Несмотря на то, что Достоевский-публицист считается одним из «пролагателей путей евразийства», Сеитов полагает, что, по сравнению с ним, «Н.Я.Данилевский по своим идеям оказывается ближе к евразийцам». Связано это с тем, что Данилевский не признает «высшую точку развития человечества в одном народе», и союз славян рассматривает скорее как противовес европейской общности народов. Идея тесного славянского единения «осталась чужда евразийцам», – заключает Сеитов [Сеитов 2010:8–9]. Эти выводы представляются справедливыми. Действительно, основная идея «Дневника» – не евразийская, а славянская, обусловленная славянофильским кредо позднего Достоевского.

На схожесть взглядов Достоевского и славянофилов правомерно указывает и Д.А.Кунильский. Он разбирает такие устоявшиеся понятия «Дневника» как «оздоровление корней», «Петербург» как антитеза Москве и России, оторванность интеллигенции от народа, проблема «публика – народ». Автор находит возросшую склонность писателя к славянофильскому образу мыслей в «Дневнике» 1881 г. – в прямых ссылках на славянофильскую «Русь» и в использовании характерных для славянофильства метафор. Восточный вопрос при этом затрагивается лишь косвенно [Кунильский 2013:103]. В то же время именно этот вопрос становится источником определенного круга метафор, по которым перекличка Достоевского с И. С. Аксаковым фиксируется уже в «Дневнике» 1876-1877 г., что будет показано в третьей главе.

В более ранней работе о взаимоотношениях Достоевского и славянофилов Кунильский относит первичное знакомство писателя с трудами славянофильских авторов к 1862 году [Кунильский 2011:12]. Это верно в отношении публицистики славянофилов; в более же широком плане, необходимо включить в рассмотрение поэзию славянофилов, через которую их основные тезисы попали в поле зрения писателя уже в середине 1850-х гг. [Прийма 2013:43], а

также свидетельства современников о том, что труды славянофилов могли быть известны Достоевскому уже в 1840-е гг. [Миллер 1883а:92–93]. Совершенно правомерно поставленная исследователем проблема – всестороннее изучение взаимоотношений и параллелей Достоевского со славянофилами – требует дальнейшего раскрытия.

Не прекращаются попытки истолковать «Дневник писателя» с помощью теории Бахтина. Так, С.С.Шаулов заявляет о «присутствии диалогического начала в «Дневнике писателя» и согласен с бахтинской трактовкой Достоевского, которая, по его мнению, еще более уместна в применении к «Дневнику», чем к романам [Шаулов 2013:173–174]. Оперевшись на бахтинский тезис о том, что в публицистике Достоевского «мысль пробирается через лабиринт голосов, полуголосов, чужих слов, чужих жестов», Шаулов упускает из виду заявления того же Бахтина, что концепция полифоничности наименее применима к публицистике Достоевского, в которой сохраняется авторский монологизм. Стремясь быть «полифоничнее» Бахтина, Шаулов выдвигает тезис об «относительном <...> равноправии» голосов не только в романах, но и в «Дневнике» [Шаулов 2013:174]. Роль автора в «Дневнике» таким образом минимизируется, а «журналистика» становится лишь одним из «литературных приемов» этого произведения. Однако можно ли согласиться с идеей «равноправия голосов», если учесть, что «диалог» в «Дневнике» чаще всего оказывается спором автора с абстрактным «западником», в котором автор недвусмысленно отстаивает свою точку зрения и побеждает? При всем желании приписать «Дневнику» многоголосность, авторский голос и авторская позиция в нем очевидны и куда более отчетливы, чем в романах.

Тезисов о религиозных идеях касается в своей работе М.Кустовская: «писатель размышляет над тем, что, исповедуя единую веру в Богочеловека и почитание Священного Писания, народы живут разными идеями, которые оказывают влияние на формирование системы ценностей нации». Кустовская правомерно утверждает, что «Россия воспринимается писателем как носительница *православной идеи*, правопреемница Константинополя и хранительница восточнохристианских святоотеческих традиций"; что «стремление ко вселенской земной власти Церкви в католичестве неприемлемо для Достоевского» [Кустовская 2013:271]. К сожалению, работа не содержит анализа ведущих идей «Дневника» или их художественного преломления. При всем внимание к мировым идеям, автор нигде не обозначает в их числе «славянскую идею».

Г.С.Прохоров рассматривает проблему композиции «Дневника» и соотношение художественной и публицистической составляющих в нем. Однако, подобно многим, он не ставит вопрос о единой связующей идее. Опираясь на П.Е.Фокина, Прохоров отмечает «давно подмеченную двойственность» произведения [Прохоров 2013:9]. Упрощенным предстает уровень трактовки славянской темы. По мнению Прохорова, она целиком обусловлена

жанровой и структурной необходимостью заполнять издание «сиюминутными событиями»: «поскольку связанная с событиями "малого времени" сериальная структура требует включения в кругозор выпуска актуальных сиюминутных событий, то номера 1877 г. насыщены балканскими событиями» [Прохоров 2013:53]. Остается лишь указать на факт, что в той же мере «балканскими событиями» насыщены и номера 1876 года, а также на те страницы, где автор «Дневника» подчеркивает не просто несиюминутность, а главенство и извечность балкано-славянского вопроса для России как вопроса «незыблемого и всегдашнего» [Дост 24:63].

Раздвоенность сознания Достоевского-публициста становится одной из расхожих тем исследования Прохорова: художественное домысливание автором «Дневника» реальных жизненных ситуаций, по его мнению, свидетельствует о наличии в основном повествовании *двух рассказчиков*, причем не автора и его вымышленного оппонента Парадоксалиста, а двух авторов: терпящего постоянные логические крушения «Публициста» и стоящего за ним «скрытого субъекта» – всеведающего «Повествователя» [Прохоров 2013:71]. Попытка приписать Достоевскому «раздвоение» не нова, как и стремление уверить читателя, будто «прорицания» конструируются им в состоянии «одержимости» [Прохоров 2013:89]. В то же время неясно, для чего потребовалось лишать автора «Дневника» простой возможности гипотетически дорисовывать ситуации: а ведь только на этом зиждется тезис Прохорова о «двойственности».

Несмотря на заявленную цель – ограничиться разбором композиции «Дневника», исследователь горячо оспаривает его антизападную и антикатолическую идеологию, инкриминируя Достоевскому *монологизм мышления*: «Радикальная редукция ситуации (с описанием католицизма. – *И.П.*) ведет к монологизму и вызывает сомнение, а знает ли говорящий (т.е. Достоевский. – *И.П.*) предмет, о котором говорит». Помимо «непреодолимой двойственности», Достоевский обвиняется в «притягивании» фактической базы; в том, что его «прорицания», напоминающие собой «кликушества»? ведут «к дискредитации смысловой ценности текста»; что теория о судьбе Константинополя опасна до такой степени, что однажды «буквально шокировала Л.П.Гроссмана» [Прохоров 2013:91–100]. С целью подкрепить свои претензии, исследователь апеллирует к самым давним критикам, отыскивавшим в писателе «противоречивость» и «двойственность», а также к марксистской критике 1920-х гг. [Прохоров 2013:96–100], тем самым еще раз подтверждая, что накал страстей вокруг оригинального произведения Достоевского с годами отнюдь не снизился.

Высокая популярность «Дневника писателя», актуальность его тематики обусловили появление сетевых ресурсов, посвященных этому произведению, а также описательных статей, посвященных таким ресурсам. Л.Гаврилова отмечает, что материал подобных ресурсов «не

богат, но разнороден»; само же явление, по ее справедливой оценке, свидетельствует об «особом интересе» интернета к «Дневнику писателя», как и о недостаточной изученности «Дневника». Вслед за Л.Андрулайтисом Гаврилова оценивает «Дневник» как «прообраз современной интернет-публицистики» [Гаврилова 2013:19–22].

Проведенный анализ позволяет заключить, что большинство критиков трактует славянскую тематику «Дневника» негативно или отказывается в нее углубляться. Она воспринимается как часть учения славянофильской направленности, и идейные противники используют для ее опровержения самые разнообразные средства. Едва ли стоит останавливаться на наиболее вульгарных толкованиях, согласно которым автор «Дневника» – разжигатель войн и шовинист. Однако нельзя не отметить активного продвижения мысли о ненормальности писателя, введенной в оборот еще Н.К.Михайловским. Неслучайно Оскар фон Шульц в своих лекциях 1930-х гг. констатирует серьезное влияние на достоевистику «Жестокого таланта» и посвящает несколько страниц опровержению его тезисов [Шульц 1999:30–41]. При этом нужно помнить, что «Жестокий талант» создавался на подготовленном плацдарме «Отечественных записок», под влиянием Салтыкова-Щедрина и его более ранних полемик с Достоевским.

В свете растущей гуманитаризации науки, субъективизации оценок, а порой и отказа от построения универсальной картины действительности [Ефимов… 2014:26–27], подобная аналитическая тенденция могла бы учитываться в целях пополнения знаний о неодноплановом, «мозаичном» объекте. Проблема, однако, в том, что такие трактовки ведут не просто к существенным искажениям в изучении взглядов Достоевского-публициста, но и к ограничению, и даже приостановке анализа крупнейшего произведения Достоевского, то есть, в итоге, к невозможности создания полноценной, объективной картины творчества писателя.

Мнение по поводу объективности того или иного исследования «Дневника» нередко формируется с опорой на высокие оценки, которые его автор дает Достоевскому как популярному романисту. Так, например, А.А.Белкин причислял к «апологетам Достоевского» – Д.С.Мережковского, В.В.Розанова и даже Л.Шестова [Белкин 1956:XXXII], не замечая, что «апологеты» не только непримиримо оспаривают важнейшие убеждения писателя, но и отказывают ему в элементарной гуманности. Создается ситуация, при которой независимое исследование, посвященное текстологии и выявлению расхождений между рукописью и печатным текстом «Дневника» [Тарасова 2011], затрагивает славянскую и военную тематику этого произведения глубже, чем многие труды, в которых предпринят идейно-тематический анализ этого произведения.

В целом внимание критиков к *идеологии* «Дневника» следует признать закономерным, поскольку при всем жанровом своеобразии содержательная сторона в этом произведении

превалирует. В то же время ряд исследователей, начиная с конца XX века, посвящает работы особенностям его жанра (Г.С.Морсон, В.В.Борисова, А.В.Денисова, и др.), переходя таким образом от содержания к форме. Однако практически все пишущие о форме касаются и наиболее существенных моментов идеологии произведения.

Невозможно охватить все вышедшие и появляющиеся материалы, которые так или иначе затрагивают оригинальное издание Достоевского. В данном обзоре были высвечены основные тенденции его осмысления, особенно содержащейся в нем *славянской* темы. Думается, в дневниковедении сегодня, по мере все большего хронологического удаления от жарких споров западников и славянофилов, наиболее остро стоит проблема научного этоса и эмоциональной уравновешенности.

ВЫВОДЫ: Историю критического восприятия идеологии «Дневника писателя» условно можно разделить на четыре периода: 1) 1870-1910-е гг.: славянофильское и западническое прочтение; 2) 1910-1950-е гг.: религиозно-философская (эмигрантская) и марксистская трактовки; 3) 1950-1990-е гг.: партийная коммунистическая и независимая зарубежная критика; 4) С 1990-х: постсоветская трактовка, неозападничество и неотуркофильство в осмыслении «Дневника». Двумя наиболее сильными тенденциями в дневниковедении следует признать западническую и славянофильскую трактовку. Первая характеризует планы и пророчества «Дневника» как антигуманные, агрессивные и одновременно утопичные, не сбывшиеся ни в одном аспекте. Вторая признает их справедливость, человеколюбие и жизнеспособность, т. е. частично произошедшую историческую реализацию и наличие потенциала дальнейшего осуществления. На сегодняшний день преобладает первая, отрицательная трактовка, поскольку континуитет славянофильской и православно-церковной критики был нарушен.

Первый этап осмысления оказывает мощное воздействие на последующие. Славянская проблема, идея православной солидарности воспринимаются как важнейшие в «Дневнике» уже первыми критиками этого периода – от западнического крыла (М.Е.Салтыков-Щедрин, Г.И.Успенский) до церковно-славянофильского (О.Ф.Миллер, прот. Ф.Орнатский). При этом с первых шагов происходит *поляризация мнений* по этой тематике. После Октябрьской революции западническое направление в критике воспринимается новой властью положительно и получает последователей, так как в общих чертах совпадает с марксистской доктриной. Славянофильские и церковные критики внутри страны по понятным причинам умолкают; в эмигрантском сообществе взгляды их нередко подвергаются трансформации.

Знаменательно, что большинство отрицательных критиков «Дневника», будь то демократы (М.Е.Салтыков-Щедрин), «богоискатели» (Д.С.Мережковский), религиозные философы (Н.А.Бердяев), или даже марксисты (Л.Шестов, А.В.Луначарский), – проявляют себя

как приверженцы *западнических убеждений.* К этому же крылу можно причислить трансформировавшихся Вл.С.Соловьева и В.В.Розанова, с некоторой долей натяжки – К.Н.Леонтьева, а также *неозападников* в лице И.Л.Волгина, В.С.Сизова, Г.С.Прохорова, Ю.Г.Кудрявцева. Тем не менее, *церковно-славянофильское* направление в осмыслении «Дневника» также получает своих продолжателей: у южных славян (что будет показано в третьей главе), у ряда критиков советского и постсоветского периода, таких как М.М.Дунаев и Д.А.Кунильский, а также у сближающихся с этим направлением независимых западных исследователей, таких как Р.Лаут.

Славянский компонент «Дневника» недостаточно изучен в силу того, что превалирующая критика западнического направления исключает его из сферы научных интересов или предлагает традиционно-отрицательную его трактовку. Славянская тематика рассматривается ею прежде всего в аспекте военных сюжетов с упором на «агрессивные» призывы к занятию Константинополя, понимаемые как захватническая программа Достоевского – без всякого сравнения ее с «константинопольскими» тезисами славянофилов, на которые она опирается. Вне сферы внимания при этом остаются весьма многочисленные в «Дневнике» описания бесправного положения славян под турками, картины геноцида мирного славянского населения, как и славяно-освободительные тезисы автора. Размышления об исторической роли России и славян изображаются несостоятельными и опровергнутыми временем, для чего, взамен конкретных аргументов, нередко используются косвенные доводы: о *недостаточной воцерковленности* автора «Дневника», его *антигуманности, жестокости и двойственности*; о *Достоевском – хорошем романисте, но плохом мыслителе, о психических отклонениях Достоевского* (К.Н.Леонтьев, Н.К.Михайловский, Н.А.Бердяев, А.В.Луначарский, Ф.А.Степун, И.Л.Волгин, П.Е.Фокин, Г.С.Прохоров). Кроме того, осуществляется *религиозная переориентация* Достоевского, попытки притянуть его к католицизму (Вл.С.Соловьев), к марксизму-ленинизму и революции (А.В.Луначарский, А.С.Долинин; Г.М.Фридлендер, Ю.Ф.Карякин, И.Л.Волгин), к исламу (В.В.Борисова), представить творцом новой религии (Д.С.Мережковский, В.Г.Безносов) или адептом Вл.С.Соловьева (Ф.Гривец, К.В.Мочульский, Л.П.Гроссман, Н.О.Лосский, Д.Д.Григорьев, К. Накамура, Р. Уильямс, В. Г. Безносов).

Антитезой подобным аргументам служат прежде всего работы славянофилов. И.С.Аксаков еще в 1881 г. подчеркивает православность концепции Достоевского о «*всесветном единении во имя Христово*», единство всего его творчества, души и сознания: «Достоевский не дал никому права ошибаться на его счет, делить его надвое и производить из его творений какие-то экстракты с очищением от "мистических" примесей. Он *един* во всем разнообразии своих сочинений, он целен <...> с начала и до конца своего авторского поприща» [Аксаков 1886в:491]. Именно славянофильским авторам свойствен целостный анализ

«Дневника» и положительная оценка его славяно-освободительных и православно-единительных тенденций. Тезисы Достоевского признаются здравыми и естественными, направленными на пользу России, славянству и человечеству. Примыкающие в этом мнении к славянофильскому лагерю православные церковные исследователи, такие как митр. Антоний (Храповицкий), прот. Ф Орнатский, И.К.Яхонтов, оценивают славянскую публицистику писателя столь же позитивно. Однако в XX в. в церковной достоевистике проявляется и иная струя: ряд критиков, не только инославных (Ф.Гривец, Р.Уильямс), но и православных (И.Шаховской, Д.Д.Григорьев), выступают с западнических позиций, подкрепленных мнением российского религиозно-философского и эмигрантского крыла. Тенденцией и здесь становится дехристианизация Достоевского-публициста, отмежевание его от православных устоев, а следовательно, и от возможности православного «учительства».

Положительный анализ «Дневника» осуществляют те критики (в том числе зарубежные), которые не считают аномалией православно-славянскую идеологию Достоевского: И.С.Аксаков, Н.Н.Страхов, О.Ф.Миллер, митр. Антоний (Храповицкий), прот.Ф Орнатский, И.К.Яхонтов, С.Н.Булгаков, Л.П.Карсавин, П.А.Сорокин, Н.О.Лосский, крупнейшие сербские достоевисты Н.Велимирович и И.Попович, а также Р.Лаут, Д.В.Гришин, Оскар фон Шульц, М.М.Дунаев, Е.И.Анненкова, Д.А.Кунильский. При известной критичности взгляда их труды являют более высокую степень объективности, поскольку лишены предвзятости, изначального неприятия идеологической позиции автора «Дневника». Достоевский признается не только крупным беллетристом и публицистом, но и философом. Чаяния писателя о судьбах славян, призывы к их освобождению рассматриваются как гуманные и справедливые. Проводятся параллели между идеологией «Дневника» и беллетристикой Достоевского. Думается, именно такой лишенный тенденциозности анализ заслуживает углубления и развития.

ГЛАВА 2. СПОСОБЫ ВОПЛОЩЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ИДЕИ В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ"

2.1. Публицистическая составляющая

Целый корпус произведений Достоевского можно объединить под общим именем «публицистика», или, как делали зарубежные издатели, под заглавием «политические статьи» [Dostojevski… 1911:516]. Однако и в ту и в другую рубрику, помимо «Дневника», попадет полемика времен журналов братьев Достоевских и прочие статьи на внутрироссийские и международные темы, создававшиеся Ф.М.Достоевским на протяжении десятилетий. На первый взгляд, «Дневник» – лишь один из камней в этом здании, и нелегко определить, чем отличается дневниковая публицистика 1873 г. от статей того же года, в «Дневник» не попавших. Но невозможно отрицать и то, что «Дневник» в итоге сделался произведением оригинального жанра, особого круга идей. Сам автор, по крайней мере, сознавал это: «Я снова «Дневник» хочу издавать…», – объявляет он в 1880 г., намечая новый этап полемики с либерально-западническим крылом и не довольствуясь рамками обычной журнальной статьи. Итак, какими особыми идеями и оформлением характеризуется «Дневник писателя» и что следует понимать под этим термином?

Возникший в 1873 г. в рамках издаваемого Достоевским газеты-журнала «Гражданин», «Дневник» раннего периода становится испытательной площадкой для «Дневника» 1876-77 гг. Известный набор идей, которые будут развиваться впоследствии, уже присутствует в нем, но пока не складывается в систему. Политический лагерь, к которому примкнет Достоевский, окончательно не выбран, писатель по-прежнему старается стоять «над схваткой» славянофилов и западников [Прийма 2013:72]. Некоторая несвобода раннего «Дневника», выходящего в газете-журнале князя В.П.Мещерского, – не главная причина его сниженной роли по сравнению с «Дневником» 1876 г. и последующих лет. Скорее сам Достоевский не готов пока к *новому слову* и *новому жанру*. Начиная «Дневник» 1873 г., он признается, что точно не понимает, о чем и как будет писать: «Положение мое в высшей степени неопределенное. Но буду и я говорить сам с собой и для собственного удовольствия в форме этого дневника, а там что бы ни вышло. Об чем говорить? Обо всем, что поразит меня или заставит задуматься» [Дост 21:7].

Это достаточно необычное состояние для автора, привыкшего строить крепкие инженерные конструкции ко всем крупным произведениям. С другой стороны, может ли существовать для «Дневника» (где записи, по идее, спонтанны) такой же план, какой обычно разрабатывался для романов? Черновики писателя подтверждают, что может: Достоевский будет создавать для дневниковых выпусков привычные «романные» планы, с циклическими возвращениями для прорисовки деталей. Но это будет происходить позже: подготовительные материалы к «Дневнику» 1873 г. менее развиты, писатель лишь постепенно осознает серьезность и цельность нового издания.

Осью любого крупного произведения становится *центральный образ*, или *основная идея*, к которым автор возвращается вновь и вновь, о чем бы ни сообщал. Такое понимание нового

издания Достоевский выказывает уже в 1876 г.: «"Дневник писателя" будет похож на фельетон, но с тою разницею, что фельетон за месяц естественно не может быть похож на фельетон за неделю… Тут отчет о событии, не столько как о новости, сколько о том, *что* из него (из события) останется нам более постоянного, более связанного с общей, с цельной идеей» [Дост 29(2):73].

Именно *основной идеи*, а потому и цельности недостает «Дневнику» 1873 г., – хотя начатки будущих идей здесь присутствуют. Так, Достоевский критикует атеистическую прозападную интеллигенцию [Дост 21:6], развивает концепцию особой исторической роли русского народа. Симптоматично, однако, что, защищая народ от нападок абстрактных «западников», Достоевский еще не видит контраргументов в виде положительных дел народной массы. Он находит лишь залоги добрых чувств: «ведь это еще, может быть, хорошо-с, умиление-то это сердечное. Это, может быть, залог к чему-нибудь такому высшему христианскому в будущем, чего еще и не знает мир до сих пор!» [Дост 21:15]; «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания…» [Дост 21:36] и т.п. Писатель нередко стремится оправдать русский народ, но вынужден оправдываться за такие оправдания: «"Это отчасти славянофильский голос", – рассуждаю я про себя». Не находя в реальной жизни иллюстраций для ряда важных тезисов, Достоевский приписывает их более радикальному лицу – абстрактному «славянофилу» (позднее таким радикалом станет Парадоксалист). Писатель заявляет о «чисто русской идее», но лишь в отношении некоторых народных чувств, таких как жалость к преступнику. Он близко подходит и к понятию *мировой* идеи: «Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве…» [Дост 21:15–17].

О том, что русский народ является носителем всемирной православной идеи, речь пока не идет – обозначаются лишь предзнаменования: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони <…> Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего» [Дост 21:38]

В целом «Дневник» 1873 г. менее политичен и более мемуарен, более сосредоточен на проблемах писательского круга и ремесла, на внутрироссийских вопросах, менее проникнут событиями мировыми, лишен философской составляющей и потому не выходит из общего ряда публицистических работ Достоевского.

К темам, сделавшимся костяком нового издания, Достоевский приходит позже: в «Дневнике» 1876-77 г. Именно самостоятельный «Дневник» этого периода и его возобновление

в 1880-81 гг. можно считать не просто корпусом глав, но произведением оригинального жанра. Поэтому далее под терминами «Дневник писателя» будет пониматься «Дневник» 1876-1881 гг. Так понимал вопрос и сам Достоевский, отмечавший в декабрьском выпуске 1876 г.: «этим двенадцатым выпуском заканчивается *первый год* издания "Дневника писателя"» [Дост 24:60] (курсив наш. – *И.П.*). В последующих выпусках возраст издания отсчитывался также с 1876 года.

Остается понять, какие важнейшие события произошли в промежутке между 1873 и 1876 годами и какая новая тема объединила «Дневник. В середине 1875 года центр европейского внимания перенесся на Балканы, где сложилась предвоенная ситуация. Вот как обрисовал ее в конце 1880-х товарищ Достоевского по писательскому цеху В.В.Крестовский: «…в каких то Баньянах, гористом уголке Герцеговины, о существовании которого до тех пор едва ли подозревал кто-нибудь в "цивилизованном мире", начались, по-видимому, ни с того, ни с сего, какие-то смуты, что-то вроде маленького восстания против турецких чиновников. <…> Полгода резни в восставших провинциях и столько же времени, потраченного в пустых дипломатических совещаниях, дали однако же знать себя <...>, и мусульманский фанатизм разгорался все сильнее <…>. Новое турецкое правительство, во всем послушное англичанам, вместо реформ начало деятельно готовиться к войне и, будучи прославляемо хвалебными гимнами французской, австро-венгерской и английской печати, принялось применять свои "просвещенные взгляды" в Болгарии. <…> в печать <…> проникли сведения о "болгарских ужасах", совершаемых Шефкет-пашою, Ахмет-агою и их сподвижниками» [Крестовский 1993:328–330].

Начинается то, что историки называют «Большим восточным кризисом 1875-1878 гг.» [Ковачевић 2003:9]. Именно эти события оказываются в центре внимания возобновленного «Дневника» и приобретают значение главнейших. Сам Достоевский под конец второго года издания признает, что война за славян как раз и явилась началом того «православного дела», которому он уделил столько внимания: «это великое христианское дело, эта новая деятельность христианства и православия уже начались, именно в теперешнюю войну и фактом теперешней войны» [Дост 26:86].

В этот кризисный период возрастает активность прославянской печати. Н.Н.Страхов в 1875 г., выражая мнение Петербургского отдела Славянского комитета, отмечает острый недостаток в изданиях, посвященных славянам, в том числе периодических [Страхов 1875:VIII] Поэтому вполне закономерно, что глава Достоевского «О любви к народу…» в февральском выпуске «Дневника» 1876 г. начинается с упоминания «дерущихся за свою свободу славян» и сборника «Братская помочь», выпущенного в их поддержку [Дост 22:42]. Однако самый первый, январский выпуск «Дневника» упоминаний о войне не содержит. Возможно,

Герцеговинское восстание и перспектива вступления России в войну еще не стали на тот момент первостепенным материалом? По письмам Достоевского не отследить специально планируемой в первый выпуск *военной* или *славянской* тематики. Это отчасти объясняется прежней неупорядоченностью плана, неуверенностью в «форме» нового произведения: «у меня 10-15 тем, когда сажусь писать (не меньше!); но темы, которые я излюбил больше, я поневоле откладываю…» [Дост 29(2):72, 78].

Тем не менее, прослеживая воплощение замысла, можно убедиться, что военная тема планировалась уже в первый номер, однако план не успел реализоваться: «я исписал всю бумагу, и нет места, а я хотел было поговорить о войне, о наших окраинах…» [Дост 22:32]. Тема не просто готовилась в первый выпуск, но должна была предстать в радикальном виде – в каком и предстала, но лишь в апреле. В черновиках к январским главам среди первых пунктов автор обозначает: «Война парадокс». Далее, в конце планируемой главы: «Война.<…> Что-нибудь заключительное о войне, будущее чревато». Возвращаясь к Предисловию, вновь планирует: «Итак, война, я не знаю, в наш век война все же лучше» [Дост 22:137, 142].

Все эти замыслы реализуются в апрельском номере, в главе «Парадоксалист», где будет излагаться мысль о том, что «теперешний мир всегда и везде хуже войны…" [Дост 22:124], а парадокс будет состоять в защите войны, – но только войны справедливой. По-видимому, обширность темы, потребовавшая особой главы, не позволила Достоевскому начать с нее «Дневник». И все же «запоздание» не отменило тенденции, в результате которой славянская драма начала оттеснять остальные, более мелкие драмы (волна самоубийств в России, малолетние преступники, российские суды, судьба женщины в России и т.д.).

Славянские события продолжают волновать автора и в мартовском выпуске. Он не верит утверждениям прессы об устанавливающемся мире и иронизирует над ними. В апрельском выпуске, для виду согласившись с общим мнением, что герцеговинское дело уладится политически, Достоевский анализирует агрессивные намерения Австрии и Германии относительно южных славян и России (гл. «Нечто о политических вопросах») и далее, в главе «Парадоксалист», начинает морально готовить публику к войне [Дост 22:84, 120–123]

Проникнутость Достоевского на рубеже 1875-76 гг. славянской тематикой подтверждается при внимательном взгляде на сборник «Братская помочь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины», который писатель рекламирует в февральском «Дневнике». Выясняется, что Достоевский – член специальной комиссии Санкт-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета, обратившейся к русским писателям с призывом участвовать в этом сборнике – то есть один из организаторов издания, хотя литературно в нем и не участвует [Братская помочь… 1876:7]. В самом же Славянском комитете писатель состоит членом с 1873 года. Достойно внимания участие в «Братской

помочи» Н.А.Некрасова (здесь впервые публикуется его стихотворение «Страшный год"). Учитывая, что возглавляемые Некрасовым и позднее Салтыковым-Щедриным «Отечественные записки» заняли антивоенную позицию, присутствие поэта в славянофильском сборнике особенно ценно, и, весьма вероятно, обусловлено влиянием Достоевского.

В «Дневнике» Достоевский обращает внимание на статью в «Братской помочи» «незабвенного и дорогого всем русским покойного Константина Аксакова». Эпитеты знаменательны, поскольку на данном этапе прекращается многолетняя полемика Достоевского со славянофилами, а деятельность в «Славянском комитете» окончательно сближает с ними, заставляя сверять курс: «Я вот, например, написал в январском номере «Дневника», что народ наш груб и невежествен, предан мраку и разврату <…> а между тем я только что прочел <…> что русский народ – давно уже просвещен и "образован". Что же? Смутился ли я от такого, по-видимому, разногласия моего с мнением Константина Аксакова? Нисколько, я вполне разделяю это же самое мнение, горячо и давно ему сочувствую». Приведенное Достоевским «противоречие», по его мнению, снимается тем, что «в русском человеке <…> нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства», уметь отыскать в «грязи бриллианты» [Дост 22:42–43].

Как и у славянофилов, рассмотрение русских народных проблем становится в «Дневнике» отправной точкой для разработки славянской тематики, поскольку русский и славянский вопрос неразрывно связаны: «если Европа смотрит на славян в настоящее время так *бесчувственно*, то уже, конечно, потому, что и русские – славяне» [Дост 23:51].

«Парадоксалист» (апрель 1876 г.) – одна из наиболее ярких «военных» глав «Дневника». Трактовку войны, предлагаемую здесь, можно было бы, вслед за целым рядом исследователей, счесть радикалистской. Но нельзя забывать, что глава существует в определенном контексте и призывает к особому виду войны: «нет выше идеи, как пожертвовать собственною жизнию, отстаивая своих братьев и свое отечество…» [Дост 22:123]. Достоевский предчувствует, что начавшееся Герцеговинское восстание перерастет в конфликт как минимум европейского масштаба и приветствует развитие событий, при котором официальная Россия вступится за славян.

Агитирующий за войну Парадоксалист (он же «мечтатель» или «чудак» [Дост 23:99, 122]) – несомненно второе «я» автора. Подготовительные материалы раскрывают многие фигуры, подвергшиеся анонимизации в окончательном тексте, но прототипа Парадоксалиста среди них нет. Достоевскому просто нужна апелляция к «чужому», более радикальному, голосу. Именно Парадоксалист отвечает на заданный автору в предыдущей главе вопрос: «Меня <…> спросил один очень серьезный человек, встретясь со мной нечаянно: "Что, будет война или нет?"». Заявив от своего лица, что «нам никак нельзя побеждать в Европе», дабы не

навлечь на себя общеевропейский военный поход, Достоевский сразу вслед за тем устами Парадоксалиста опровергает это мнение, устраивая таким образом спор условных персонажей. В «споре» рождается истина. Парадоксалист решительно защищает войну, правда, с важными оговорками: «Один только вид войны ненавистен и действительно пагубен: это война междоусобная, братоубийственная…» Справедливая же международная война, за «братьев» и «отечество», наоборот, приносит только пользу, и мир зачастую хуже такой войны [Дост 22:120–122].

В период долгого мира, утверждает Парадоксалист, обуржуазившееся человечество забывает истинные ценности: честь, человеколюбие, самопожертвование; «являются цинизм, равнодушие скука…»; перевес переходит «на сторону всего, что есть дурного и грубого в человечестве, – главное к богатству и капиталу». В противовес этому, война поднимает дух и собственное достоинство народа; это «лекарство», которое уничтожает неравенство в обществе, обновляет науки и искусства, «развивает братолюбие и соединяет народы» [Дост 22:122–126].

«Парадоксалист» – глава программная, и тематика ее возобновляется в целом ряде последующих глав. Закономерно, что таковой ее сочли и южные славяне, которые впоследствии использовали эту главу в качестве манифеста в борьбе против турок: в период Балканских войн она публиковалась у них автономно под заголовками «Гимн войне» ("Химна рату") и «В благодарность войне» ("У похвалу рата") [Бабовић 1961:251].

По мере прирастания славянской темы, место Парадоксалиста все чаще занимает автор. Уже в июньском номере 1876 г. он сам выступает с «парадоксами» в главах «Мой парадокс» и «Выход из парадокса». Эти главы, выявляющие русское начало в отечественных западниках и подспудный протест некоторых из них против Европы, перетекают в главу «Восточный вопрос», где Достоевский уже от собственного имени защищает конкретную войну – войну славян за свободу от турок и русскую помощь им. Писатель уверен, что военные события пойдут быстро: с одной стороны, «князь Милан Сербский и князь Николай Черногорский, надеясь на Бога и на право свое, выступили против султана"; с другой – в Турции произошла «вспышка мусульманского фанатизма», вылившаяся в «ужасное избиение башибузуками и черкесами шестидесяти тысяч мирных болгар, стариков, женщин и детей». У славян, кроме «порядочного регулярного войска», – высокий боевой дух, они идут веря в свою правоту и победу, – утверждает Достоевский, – «тогда как у турок, несмотря на фанатизм, большое безначалие и большое смущение» [Дост 23:43–44].

Однако писатель сомневается, что Европа позволит славянам окончательно избавиться от власти Турции. Славянам не добиться цели без России, и «Сербия вышла в поле, надеясь на свою силу, но, уж разумеется, она знает, что окончательная судьба ее зависит вполне от России…». Как же поступит Россия? – задумывается Достоевский. И тут же снимает свой

вопрос, ибо ответ предрешен: «Россия поступит *честно*» – то есть поддержит славян. У России трезвый, без самообмана, взгляд на проблему, «выгода» же ее в том, чтобы «не нарушить справедливости», не изменить «великой идее, завещанной ей рядом веков». Идея эта – «всеединение славян; но всеединение это – не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству» [Дост 23:45]. В этом определений *славянской идеи* хорошо прочитывается та трансформация, которой начала подвергаться *русская идея* писателя. Хотя исповедником ее по-прежнему остается русский народ, идея перестает быть только *русской,* поскольку в сферу ее, посредством *единения* с русскими, вовлекаются славяне.

Схожа с «Парадоксалистом» по маскировке авторских намерений и следующая глава – «Утопическое понимание истории». Достоевский излагает собственное понимание прошлой, настоящей и будущей истории славянского вопроса в применении к русской идее и до времени прикрывается «утопичностью» собственных взглядов. Однако через несколько выпусков он признается, что «утопией» эти мысли отнюдь не считает [Дост 25:65]. Взгляды, изложенные под маской «утопичности», следующие: драгоценность, которую несет внутри себя Россия, заключается в ее православии. «Расширение взгляда», пришедшее с реформой Петра, вынуждает Россию принести свою драгоценность в Европу, внося в нее всеобщее примирение через собственное «всеслужение человечеству». Первым шагом на этом пути как раз и является «единение всего славянства <...> под крылом России» – оно нужно «не для уничтожения славянских личностей», а для того чтобы и православные славяне, успокоившись и отдохнув от векового угнетения, принесли «свою лепту в сокровищницу духа человеческого» [Дост 23:47]. Желания русских здесь соединены с желаниями славян. Идея у них общая, так как общая их главная «драгоценность» – православие.

Все русские, убежден Достоевский, желают бескорыстного освобождения славян. Именно для прочного освобождения их «Константинополь – рано ли, поздно ли, должен быть наш». Это не станет никаким захватом: Россия должна владеть им как предводительница и охранительница православия, как мать православных народов, и к такому свободному славянскому «союзу» могли бы впоследствии примкнуть и «неправославные европейские славяне». Единение произойдет не ради «торгашества» и пустого «официального христианства»: это будет «настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке» [Дост 23:48–50].

Славянской войне и славянской идее посвящается и следующая глава – «Опять о женщинах». Австрийцы и англичане помогают туркам, русские же должны всемерно помогать славянам, хотя бы деньгами, – ведь генерал Черняев сообщает о слабости санитарной части сербской армии. К автору приходила девушка, его недавняя знакомая, студентка из состоятельной семьи, которая сообщила, что собралась санитаркой в Сербию. Она ждала от

Достоевского одобрения ее порыва. Писатель отговаривал ее трудностями военной жизни, но, видя решимость девушки, благословил ее, отмечая для себя, что в подвиге этом нет «ни малейшего тщеславия» или «самоупоения»: одно «дело и для дела» [Дост 23:51–53]. Подобные подвиги свидетельствуют уже о *действенном применении* славянской идеи.

В следующем, июльско-августовском выпуске Достоевский отвечает на критику, заявляя, что он «не брал Константинополя», а лишь обозначил задачу «во времени», как идею, и даже не старую, а «*древнюю* русскую историческую идею». Автор защищает право России на собственный голос среди народов. Оппоненты «стыдятся» того, что Россия может принять участие в решении Восточного вопроса и сказать свое «новое слово», однако – «вам это стыд, а для нас это вера». За славянской идеей Достоевский закрепляет здесь такое важное качество как *православность*: залог нового слова заключается «в народных началах России и в ее православии (под которым я подразумеваю *идею*, не изменяя, однако же, ему вовсе)» [Дост 23:57–58].

Несмотря на «дружественные съезды» императоров, немецкие газеты наполнены яростью против России, – отмечает Достоевский в следующей главе, – они сеют страхи, что, захватив Восток и славян, русские «низринутся на европейскую цивилизацию». Писатель анализирует отношение Европы к славянам (гл. «Самое последнее слово цивилизации»). По его мнению, «вопрос о Востоке растет», и вскоре уже никакое решение не сможет остановить войны. На этом фоне и выяснилось «последнее слово» европейской цивилизации о славянах. Слово это страшное: все европейские нации, выступавшие за «права человечества», против невольничества и деспотизма, – «в данный момент разом отвертываются от миллионов несчастных существ – христиан, человеков, братьев своих, гибнущих, опозоренных, и ждут, ждут с надеждой, с нетерпением – когда передавят их всех, как гадов, как клопов. <...> десятки, сотни тысяч христиан избиваются как вредная паршь, сводятся с лица земли с корнем, дотла» [Дост 23:61].

Достоевский обрисовывает модель турецкого ведения войны, указывая на турок как на подлинных врагов цивилизации: «В глазах умирающих братьев бесчестятся их сестры, в глазах матерей бросают вверх их детей-младенцев и подхватывают на ружейный штык, селения истребляются, церкви разбиваются в щепы, всё сводится поголовно – и это дикой, гнусной мусульманской ордой, заклятой противницей цивилизации». Это не случайные факты: «тут система, это метод войны огромной империи». И вот, «Европа, христианская Европа, великая цивилизация, смотрит с нетерпением… "когда же это передавят этих клопов"!»[Дост 23:61–62]

Отказываясь замечать славянские мучения, европейцы лгут, искажают факты, заявляют, что славяне истребляют сами себя, что Россия готовится напасть на Европу; они возбуждают народные массы к ненависти – все это ради «купцов и фабрикантов», боящихся потерять

прибыли. «Россия виновата уже тем, что она Россия, а русские тем, что они русские, то есть славяне; ненавистно славянское племя Европе…» [Дост 23:63]. Достоевский приходит к выводу не только о религиозной и идеологической, но и о расовой ненависти, питающей войну со стороны Запада и вновь сближается с тютчевским взглядом на славян: «Вам не прощается Россия / России – не прощают вас!» [Тютчев 1957:234]

В следующих главах ("Идеалисты-циники», «Постыдно ли быть идеалистом") прослеживается отношение к славянам внутри самой России, в ее западнической прослойке. Достоевский использует для анализа обширную статью Т.Н Грановского по поводу Крымской войны. Писатель поражен цинизмом подхода, согласно которому в политике нет места идеалам, а у государства не может быть бескорыстия. Политика государства – это «политика чести, великодушия и справедливости», – утверждает автор «Дневника». Грановский настаивает, что Россия хочет усилиться славянами для «практической выгоды». Опровергая его, Достоевский заявляет, что ради практической выгоды Россия должна была бы бросить славян – и тогда получила бы благосклонность Европы [Дост 23:64–67].

В понимании западников и Крымская война не была войной за единоверцев. Достоевский опровергает это: хотя в славянской политике XIX века и были ошибки, но в основе своей она продолжала традицию, идущую с древних времен. Западники убеждены, что русский народ не имеет собственного мнения о славянах. Достоевский уверен в обратном; более того, он уверен, что русское правительство в Восточном вопросе как раз всегда и опиралось на народное мнение. Народ и сегодня понимает русскую кровь, проливаемую за славян, «и не за один лишь славянский народ, а и за дело всеобщее, православное и русское дело». Понимает народ и то, что развитие «дела о славянах» грозит России войной, но не боится этой войны, потому и западнические «мудрецы» умолкают [Дост 23:69–70]. В этой главе писатель вновь готовит общественное мнение к возможности военного заступничества за славян.

Касается славянского вопроса и следующая глава («Немцы и труд…»). Автор разбирает вопрос пожертвований славянам и подвергает сомнению размеры западных пожертвований, как и их искренность. К примеру, австрийские пожертвования были скорее казённым ассигнованием, так как Австрия изначально планировала приобрести себе часть Боснии [Дост 23:72.]. Далее в июльско-августовском выпуске вновь появляется как самостоятельное лицо Парадоксалист: с его помощью автор возвращается к Восточному вопросу в двух аспектах: отношения к нам освобождаемых славян (прежде всего сербов) и опасения по поводу нестойкости русского движения помощи.

Несмотря на противоречивые факты, Парадоксалист заверяет автора, что звучащие в Белграде обвинения в адрес России отражают лишь мнение ряда «министерских ихних голов», опасающихся русских захватов, и всё потому, что «нация молодая, солдатов нет, воевать не

умеют». Подобные голоса не подействовали холодной водой на «русское братолюбие». Вышло наоборот: «вся земля русская вдруг заговорила и вдруг свое *главное слово* сказала. Солдат, купец, профессор, старушка Божия – все в одно слово. И ни одного звука, заметьте, об захвате, а вот, дескать: "на *православное дело*". Да и не то что гроши на православное дело, а хоть сейчас сами готовы нести свои головы» (Курсив наш. – *И.П.*). Парадоксалист объявляет *православное дело* «формулой нашего будущего», предлагает не замечать ропота в славянских верхах и продолжать жертвенную помощь [Дост 23:100–101]. Персонаж совершенно очевидно говорит голосом Достоевского, и итог его мыслям подводит в «Пост-скриптуме» сам автор, чтобы далее рассуждать уже только от собственного лица.

Славянская идея на данном этапе формулируется как «православное дело», как война за славян и помощь «несчастным и угнетенным братьям». Это не одна «обрядная церковность» и отнюдь не религиозный фанатизм, а «народная идея», «великая идея», «прогресс человеческий и всеочеловечение человеческое». «Славянская идея, – указывает Достоевский, – <…> перестала быть лишь славянофильскою, а перешла вдруг, вследствие напора обстоятельств, в самое сердце русского общества, высказалась отчетливо в общем сознании, а в *живом* чувстве совпала с движением народным» [Дост 23:102–103].

Позже идея будет формулироваться и как «третья мировая идея – идея славянская» [Дост 25:9]. Но пока писатель не углубляется в теоретическую сторону вопроса: речь о конкретном, действенном проявлении идеи, ее основных свойствах. «Славянская идея в высшем смысле ее <…>, – утверждает Достоевский, – это, прежде всего, то есть прежде всяких толкований исторических, политических и проч., – есть жертва, потребность жертвы даже собою за братьев, и чувство добровольного долга сильнейшему из славянских племен заступиться за слабого, с тем, чтоб, уравняв его с собою в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины, то есть на пользу, любовь и службу всему человечеству, на защиту всех слабых и угнетенных в мире» [Дост 23:103].

В этой формулировке *славянской идеи* уже очевидна логическая цепочка, пронизывающая все произведение: путь русского народа ко «всечеловечности» лежит через осознание им своего славянского назначения, через жертвенное освобождение славян и этап «всеславянского единения». По мнению писателя, «всеединение славян» не может быть направлено на что-то иное, как «на защиту слабых и на служение человечеству». Русский народ сострадает славянам, потому что сам настрадался в угнетении, «в крепостном рабстве», – точно так и «славянские племена, в большинстве своем, сами воспитались и развились одним лишь страданием». Поэтому свойства славянина и славянского народа выказались не в озверении и не в замкнутом эгоизме, а в том, чтобы «подыматься духом в страдании, укрепляться

политически в угнетении и, среди рабства и унижения, соединяться взаимно в любви и в Христовой истине» [Дост 23:103]

Констатируя, что движение русских добровольцев в армию генерала Черняева прогрессивно возрастает, автор заключает, что это свидетельство национальной зрелости русских. Геройски гибнущие в Сербии добровольцы создают основу «юной армии восставших славян, созданной Черняевым <...>, славят русское имя в Европе и кровью своею единят нас с братьями». Сам генерал Черняев показал себя как герой: «Он создал в Сербии армию <...> из милиции, из новобранцев, никогда не видавших ружья, из мирных граждан – прямо от сохи». Неслучайно «его имя стало народным», – ведь «Россия понимает, что он начал и повел дело, совпадающее с самыми лучшими и сердечными ее желаниями…». Достоевский говорит не только о победах, но и о трудностях Черняева, в том числе из-за «политических соображений сербского правительства» [Дост 23:104–105].

Борьбе за свободу славян, противостоящему ей западному фактору, посвящается первая часть сентябрьского выпуска «Дневника» (главы «Piccola bestia», «Слова, слова, слова!», «Комбинации и комбинации»). Достоевский считает, что наши «восточные славянские братья» в настоящее время «распинаемы на кресте». Их страданиям мог бы скоро прийти конец, если бы Европа захотела увидеть эти страдания. Но тому мешает лорд Биконсфильд – piccola bestia, запутывающая европейскую общественность.

Биконсфильд спокойно наблюдает страдания славян. Сознавая свою причастность к этому, лорд мирно засыпает в комфорте «богатой спальни» после «блестящего вечера». Подвергшиеся пропаганде Биконсфильда считают, что нужно только «найти комбинацию», дать «административную автономию славянам» – и их вопрос в Турции будет решен. Достоевский заявляет о невозможности подобной «комбинации». Окончательный выход, по Достоевскому, в сокрушении Турции, в русском контроле над Константинополем [Дост 23:110–114].

Наше «православное дело», «русское движение» в помощь славянам, «сознательная политическая мысль в нашем народе» стали полной неожиданностью для Европы [Дост 23:104]. Ведь главный «кошмар Европы», уверен писатель, – отнюдь не турки, а «неминуемость нравственного приобщения славян к России». Поэтому одной из возможных хитростей европейцев может стать их неожиданный антитурцизм, переманивание славян на свою сторону и воспитание в них антироссийских настроений, которые уже наблюдаются в части славянской интеллигенции: «я не про народ говорю, не про массу. Для народов славянских, для сербов, для черногорцев – Россия все еще солнце, все еще надежда, все еще друг, мать и покровительница их, будущая освободительница!». Несмотря на клевету, славяне поймут наконец «всю правду русского бескорыстия» [Дост 23:114–116].

Достоевский неоднократно будет возвращаться к мысли, что Европа намерена ссорить славян с Россией, считая, что славянское объединение нацелено против нее. Европа понимает, – развивает он мысль в декабрьском номере 1876 г., – что речь не о захватах, а о «*насаждении идеи*», об укреплении «веры в славянах в Россию», чтобы они смотрели на нее «как на центр всего славянства». Поэтому Европа всячески старается «взять себе в опеку славян, так сказать похитить их у нас и, буде возможно, восстановить их навеки против России и русских» [Дост 24:63].

Продолжая рассуждения о балканском конфликте, писатель переходит к портретированию еще одной его стороны – турок, и моделирует вариант их возможного будущего (глава «Халаты и мыло"). Он не согласен с теми, кто рисует страшные последствия исчезновения Турции с карты Европы и оттеснения ее «обратно в Азию». Писатель убежден, что никому из турок при этом не пришлось бы страдать и даже переселяться, и уподобляет их татарам времен Казанского ханства. Неизвестно, за кем могла остаться русская земля: «за христианством или мусульманством», но Иван Грозный, взяв Казань, покончил «с этим тогдашним Восточным вопросом». Иван Грозный не истреблял и не переселял побежденных: в Казань внесли икону Божьей Матери, заложили православный храм, отобрали у казанцев оружие и немного спустя «казанцы начали нам продавать халаты, еще немного – стали продавать и мыло <...> Точь-в-точь и точно так же дело кончилось бы и в Турции, если б пришла благая мысль уничтожить наконец этот калифат политически» [Дост 23:119–120].

Продолжением славянской темы в сентябрьском выпуске 1876 г. служит глава «Застарелые люди», где писатель вновь полемизирует с российскими западниками. «Высшая мысль» помощи славянам стала подлинно единящей для русского общества. Разобщенность высших слоев с народом сглажена «настоящим всерусским движением нынешнего года по поводу славянского дела». Однако в части интеллигенции остаются недоумения по поводу помощи «угнетенным славянам». Особенно ярки они в статье «Вестника Европы», чей автор принадлежит к «устаревшему теоретическому западничеству»: хотя он признает «и народное, и общественное движение в пользу славян» [Дост 23:121–123], но в то же время недоволен тем, что это движение началось.

Дело в том, что западники хотели бы видеть народ «неподвижной косной массой, и потому теперь ставят надуманные вопросы – в частности о том, что, если русские помогают славянам из единоверия, то, подобно им, российские татары могли бы оказывать помощь туркам. Достоевский заявляет, что при войне с турками к таким пособникам неприятеля следовало бы относиться как к «государственным изменникам». Но и без официальной войны русские отнесутся к подобной помощи с негодованием: «русский, помогая славянину против турок, даже и в мысли не имеет стать врагом татарина и пойти на него войной, тогда как

татарин, помогая турке, разрывает с Россией, становится изменником России и, становясь в ряды турок, идет прямо на нее войной» [Дост 23:123–125].

Западники требуют не придавать «вероисповедный характер» движению в пользу славян. «Но что же делать с историей и с живой жизнью? – вопрошает писатель. – Турок режет христианина за то, что тот, будучи христианином, райей, осмеливается домогаться с ним равноправия. Перейди болгарин в магометанство – и турок тотчас же перестанет мучить его, напротив, тотчас же признает его за своего <…> Следственно, если болгаре терпят такие лютые муки, то, уж конечно, за свое христианство…». Вот почему, помогая им, русские не могут избегать «вопроса вероисповедности». Выступая против классификаций в деле помощи славянам, писатель вновь доводит ситуацию до гротеска: «уж если искать причину помощи, то черногорцы, например, и герцеговинцы, выказавшие всех больше благородного искания свободы, выйдут и всех достойнее помощи; сербы уж немного поменьше, а болгары и болгарки даже ведь совсем и не подымались за свободу <…> Они просто выли, когда их маленьким ребятишкам мучители отрезывали в каждые пять минут по пальчику, чтоб продлить их мучения в глазах отцов и матерей…» [Дост 23:129–131]. По западнической логике, болгарам следовало бы меньше всего помогать, поскольку они не возвысились до восстания за свободу.

Еще один нагоняемый западниками страх писатель развеивает в главе «Страхи и опасения». Теоретики европеизма считают, будто Россия в настоящий момент любуется собой, хотя еще не вправе претендовать на «аттестат зрелости»; что в деле помощи другим народам ей следует учиться у Франции, которая «все-таки больше сделала для Италии, чем русские для славян...». По мнению Достоевского, русское общество – «самое самобичующее общество в целом мире» и далеко от самолюбования. Но оно не нуждается и в сомнительных примерах французской помощи, поскольку дело помощи славянам – дело «уже подкрепленное подвигами высочайшего самоотвержения». Достоевский ожидает от западников в случае малейшей неудачи русского прославянского движения «криков» и «хохота в глаза этому благородному порыву», вновь торжествующего «цинизма» и «неверия в свои силы, неверия в самую Россию» [Дост 23:131–135].

Октябрьский выпуск 1876 года с первых страниц возвращает читателя к славянской проблематике, а говоря точнее, к ее восприятию внутри России. Очень многие из «интеллигентных» и «высших людей наших» ставят вопрос о целесообразности движения в защиту славян, поскольку им «это народное, тихое и смиренное, но твердое и сильное слово в высшей степени не понравилось». Они хотят буквально «запретить все явление». Их раздражает факт, что движение стало вдруг не фантастическим, а всем понятным, получило «разумный вид». Такой высокомерный взгляд свидетельствует о «взаимной, долгой и всё более

и более возрастающей оторванности одной России от другой», об «упрощении взглядов высшей России на Россию народную» [Дост 23:143–144].

Вторая глава выпуска полностью посвящена славянской войне (главки «Новый фазис Восточного вопроса», «Черняев», «Лучшие люди», «О том же»). Восточный вопрос вступил в свой второй фазис, связанный с ультиматумом русского царя, – утверждает Достоевский. Ультиматум отозвался «в сердцах всех русских людей – благословением, а в сердцах всех врагов России – страхом». Связан новый фазис и с проблемами, возникшими у армии Черняева, но Черняев не разбит, а лишь тактически отступил, – однако тут же подвергся обвинениям петербургских политиков, которые «завопили», что он повел славян и русских в бой «при невозможных обстоятельствах». Интрига против Черняева возникла и в Сербии. Всем его критикам Достоевский возражает: «Вы забыли, господа, что Черняев народный герой, и не вам его похоронить в яме» [Дост 23:148].

Конечно хорошо, если «воцарится дипломатия»: только вот «Болгария, славяне, что станется с ними?» Автор опасается, что вновь «потечет болгарская кровь», поскольку Турция будет доказывать, что не из трусости приняла русский ультиматум. Через год такого худого мира опять начнется война. «Надо славянам мира, да только не этакого, – уверен Достоевский. – Да и вовсе не мир теперь нужен, а просто конец». Западникам, кричащим, что «даром пролилась русская кровь, *без выгоды для России*», писатель возражает, что выгода России – не материальная: не «хлеб», не захват славянских земель, а «искренняя и горячая забота о них и покровительство им, братское единство с ними» [Дост 23:149–150].

Глава «Черняев» посвящена оправданию и упрочению славы русского генерала. «Гениальность» его, считает автор, уже в том, что «в славянском деле он встал во главе всего движения»: именно Россия должна была стать во главе этого дела, и Черняев «поднял знамя России». Военные успехи и неуспехи Черняева можно рассматривать только с учетом «невозможных обстоятельств», в которых он оказался: интрига против него среди высших сербских чиновников, нехватка боеприпасов, помощь интриге со стороны англичан и даже некоторых русских; главное же – праздные мечты «большой и властной у себя партии сербов» о том, что они выиграют войну и без русских. Однако вскоре явится и обратная реакция, – уверен Достоевский, – сербы вспомнят погибших за них русских: «русские уйдут, но *великая идея* останется. Великий дух русский оставит следы свои в их душах» [Дост 23:150–152. Курсив наш – *И.П.*].

Эти интриги не должны разъединять нас со славянами, – утверждает писатель. Антирусские настроения, уверен он, живут лишь в верхнем, западническом слое сербского общества: «есть две Сербии: Сербия верхняя, горячая и неопытная, еще не жившая и не действовавшая, но зато страстно мечтающая о будущем, и уже с партиями и интригами <…>

Но рядом с этою верхнею Сербией <...> есть Сербия народная, считающая лишь русских своими спасителями и братьями, а царя русского – за солнце свое, любящая русских и верящая им» [Дост 23:152–153]. Для самих же русских не страшно, что перенесено столько бед и утрат: всё это было не зря, ведь теперь, со славянским движением, в России определились «лучшие люди». В отсутствие новой элиты (старая исчезла с крестьянской реформой), Россия, – утверждает Достоевский, – оказалась на распутье, идеалы поколебались и главным чуть было не стал «золотой мешок». Новая подлинная элита, к счастью, определилась в России этим летом: народ сам решил, кто его «лучшие люди»: это пошедшие жертвовать собою за славян, в «новый крестовый поход», как назвали русское движение англичане [Дост 23:157–162]. Достоевский выражает надежду, что идеалы образованного общества совпадут с этими народными идеалами.

Определенными нитями связана со славянской тематикой и вышедшая в ноябрьском выпуске 1876 г. повесть «Кроткая», о чем речь пойдет ниже.

Показателен декабрьский номер «Дневника» 1876 г. В нем писатель подводит итог годовому изданию (глава «На какой точке теперь дело») и признает, что славянская тема стала в издании основной. Она сделалась таковой естественным образом: целью «Дневника» было «разъяснять идею о нашей национальной духовной самостоятельности и указывать ее <...> в текущих представляющихся фактах»; главным же фактом ее проявления как раз и стало «славянское дело» – «наше внезапное национальное и народное движение нынешнего года». Анализируя его, Достоевский выявляет не только национальный и политический, но и о религиозный аспект, который важен для понимания сущности славянской идеи, поскольку включает в нее такое важное качество как православность при одновременной минимизации узко-националистического фактора: «славизм, то есть единение всех славян с народом русским и между собою, и политическая сторона вопроса, то есть вопросы о границах, окраинах, морях и проливах, о Константинополе и проч. и проч., – всё это вопросы хотя, без сомнения, самой первостепенной важности для России и будущих судеб ее, но не ими лишь исчерпывается сущность Восточного вопроса для нас» [Дост 24:61]. В понимании автора, дело «не в одном славизме»: главная сущность вопроса «заключается несомненно и всецело лишь в судьбах восточного христианства, то есть православия». Русский народ помогает славянам прежде всего как православным братьям, прослышав о том, «что страдают православные христиане, братья наши, за веру Христову от турок, от "безбожных агарян"…». «Славянское движение» по мысли писателя – лишь часть православной идеи, устремленной к сбережению «*всего* вселенского православия». Характеризуя эту идею как вечную, «непрестанную, может быть, никогда», Достоевский говорит об объединительном действии, которое она возымела в России. В свою

очередь, и славяне, благодаря своей православности, наиболее предназначены для восприятия идеи православного единства [Дост 24:61–63].

В этом смысле широкое участие русских старообрядцев в деле помощи славянам также является служением «идее о дальнейших, окончательных судьбах православного христианства». Различия в православном обряде признаются этими людьми временными, главной же становится помощь «христианам против турок, притеснителей христианства…». Писатель убежден, что идея защиты от неверных «всего вселенского православия» не просто присутствует в русском народе, но уже формулируется им, является «почти *сознательной*». Некоторые государства Европы потеряли из-за собственной старости свою «живую национальную идею», в России же ее понимание – дело не случайное, не временное, потому что «народ понимает славянский и вообще Восточный вопрос лишь в значении судеб православия». Следовательно, движение России «на Восток» не прекратится вплоть до исполнения этой общенародной задачи. Тогда разрешится и «собственно славянский» вопрос – это произойдет через «соединение всех православных племен во Христе и в братстве» – в союзе, совсем не обязательно политическом [Дост 24:61–62].

Славянская драма разделила само русское общество: в его «интеллигентных слоях» после недавних восторгов «явилось охлаждение, неверие, цинизм и даже озлобление» к славянам. В эту категорию попадают те, кто опасается «вреда войны в отношении экономическом», а также старый класс российских «европействующих», считающих, что помощь славянам повредит цивилизационным процессам в России [Дост 24:64]. С ними писатель активно полемизирует.

Анализируя публицистическую составляющую славянского корпуса «Дневника», следует говорить о *полемике* как методе повествования. Автор почти непрерывно полемизирует: с российскими и славянскими западниками, с Европой и европейцами, с эмигрантами и туркофилами [Дост 25:140], с поляками, с целым рядом конкретных и абстрактных журналистов, с покойным профессором Т.Н.Грановским и здравствующим профессором А.Д.Градовским, с Л.Н.Толстым, Н.Я.Данилевским и т. д. В дискуссиях такого рода зачастую не важны личности оппонентов: значима прежде всего суть аргументов сторон. Важен и общий полемический фон, приобретаемый произведением: Достоевский отстаивает собственные тезисы, оспаривает оппонентов, возвращается к спору вновь и вновь, напоминая, на чем он был прерван и какие возникли новые аргументы и т.п. *Спор,* каким бы деликатным он ни был, позволяет держать слушателя в напряжении, заставляет вставать на одну или другую точку зрения.

Основными оппонентами Достоевского в этой полемике выступают русские западники. Так, например, глава «Война. Мы всех сильнее» из апрельского выпуска 1877 г. построена как

дискуссия с западниками, «"премудрыми" людьми». Говоря о начале войны России с Турцией, Достоевский не скрывает радости о заступничестве за славян. Оппоненты выказывают «неверие», сомневаются, что война начнется на деле, занижают нравственную готовность России к такому шагу. Но тем самым, отвечает Достоевский, они признают величие шага, понимая, что с войной начнется «что-то окончательное, что наступает какой-то конец чего-то прежнего, долгого, длинного прежнего и делается шаг к чему-то совсем уже новому, к чему-то преломляющему прежнее надвое, обновляющему и воскрешающему его уже для новой жизни» [Дост 25:94].

Достоевский утверждает, что «весь народ поднялся за истину, за святое дело, что весь народ поднялся на войну и идет». Западнические «мудрецы» смеются над народом; по их убеждению война России не нужна. Писатель возражает, что война необходима России по целому ряду причин: «не для одних лишь "братьев-славян", измученных турками, подымаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим и в котором мы задыхались, сидя в немощи растления и в духовной тесноте». На это «мудрецы кричат и указывают, что мы погибаем и задыхаемся от наших собственных внутренних неустройств», и что нужно сперва, «чтобы мы из зверей и тупиц могли обратиться в людей» – «Тогда и идите помогать вашим братьям-славянам». Достоевский указывает «мудрецам», что они «живут чужой мыслью», а народ поведут за собой те, кто приблизились к «истине» и «родят идею». – Войны не будет, будут лишь «маневры, с тратой сотен миллионов, для поддержания чести», – заявляют западники. «С войной и победой придет новое слово, и начнется новая жизнь», – отвечает им Достоевский. В России всё «расшатано и проедено нигилизмом, <…> солдаты наши бросят ружья и побегут как бараны», – возражают ему. «Проглядели они весь русский народ, как живую силу, и проглядели колоссальный факт: союз царя с народом своим!» [Дост 25:95–97], – заявляет писатель.

В ноябрьском выпуске 1877 года, в главе «Лакейство или деликатность» автор рассматривает врожденную «деликатность» русских западников перед Европой и задается вопросом, не лакейство ли это. Цитируя лорда Глэдстона, заявившего, что Россия оказала человечеству одну из блестящих услуг, освободив миллионы порабощенных от жестокого ига, Достоевский замечает, что никто из русских западников на такие бы слова не отважился. Подобные умонастроения писатель иронически сводит к «деликатности»: дамы, подносившие пленным туркам конфеты и сигары, тоже делали это «из деликатности»; из того же чувства они способны были даже учредить стипендию имени зверствующего турка; из тех же чувств туркам доставляли белый хлеб вместо черного, прощали их нежелание работать, удовлетворяли всяческие требования. С санкции все той же нашей «деликатности» осуществляется «колоссальный» подвоз патронов в турецкую армию из Англии и Америки, а «присутствие

англичан и их денег в теперешней войне несомненно» [Дост 26:68–72]. Писатель в данном случае оспаривает не слова, а *дела* оппонентов-западников, главный тезис при этом недосказан: его он позволяет «высказать» читателю, поневоле «включающемуся» в спор: *это лакейство, а не деликатность.*

Лебезя перед Европой и ее сюзеренами, европействующие русские отыгрываются «дома» – то есть среди славян. Писатель имеет в виду «негодование», овладевшее некоторыми нашими публицистами, когда русская армия вошла в Болгарию: они стали сообщать о «прелестных болгарских домиках», садах, цветах, возделанных богатых нивах, тучных стадах и, наконец, о большом количестве православных церквей. Все это обнаружилось у «угнетенных, униженных, раздавленных и измученных» славян, которых русские шли освобождать. Тут-то и началось, вместо «деликатности», – «негодование» за то, что славяне посмели жить хорошо и не встречают освободителей «на коленках». Вместо радости за «несчастного брата», который оказался жив и более здоров, чем о нем сообщали, публицисты стали «чернить его характер», писать о нем анекдоты [Дост 26:73–74].

Болгары не виноваты, возражает Достоевский, что они трудолюбивы и что земли их плодородны, а недоверие их к освободителям объясняется четырьмя веками рабского положения, боязнью получить новых господ и опасением перед господами старыми – что те вернутся и покарают за «хлеб-соль», поднесенные русским. Эти опасения, к несчастью, оправдались – во время нашего отступления «пришли ведь к ним опять турки и что только им от них было – теперь уже достояние всемирной истории! Эти красивые домики, эти посевы, сады, скот – всё это было разграблено, обращено в пепел и стерто с лица земли» [Дост 26:74–75].

Полемизируя с польской эмиграцией, писатель спорит и с теми русскими западниками, которые «свищут с польскими соловьями в унисон». Поддержку православного славянского движения такие люди считают «юродством и скоморошеством с этой всеславянской чепухой"; они одобряют арест в Австрии русского ученого, произведенный с подачи польских ксендзов. «Трепетание» и «принижение» перед Европой, «предательство русских интересов старополякам и австрийцам» [Дост 26:59–61], – так характеризует писатель их позицию.

Есть и категория русских людей не вполне западнического толка, но всегда готовых к критике России. Они, замечает Достоевский, боятся, что «явится после победоносной войны самоуверенность, самовосхваление, шовинизм, застой». Беда их в том, что русский прогресс они видели всегда лишь в самооплевании. К сожалению, к подобным «обличителям» всегда присоединяется множество «откровенных врагов России». Но именно сознание успехов и победы необходимо теперь русскому обществу: «Война осветит столько нового и заставит

столько изменить старого, что вы бы никогда не добились того самооплеванием и поддразниваньем» [Дост 26:31–32].

После европейцев и российских западников главным оппонентом писателя становятся славянские западники – «доморощенные великаны». Достоевский извиняет дезертирство сербских солдат, у которых «страдание по родному гнезду своему не возвысилось до страдания по родине». Однако до мыслей о родине не всегда возвышаются и сердца «высшей сербской интеллигенции», и причина там иная – сильное политическое честолюбие, нежелание озаботиться «интересами низшими, народными». Солдат-членовредитель понимает, что поступает плохо, и винит себя. Совсем иное дело новоявленные господа, честолюбивые «Хорватовичи и Мариновичи, то есть все равно как бы Мольтке и Бисмарки», не ставящие этого солдата ни во что: «иные из этих строгих господ, так-таки сразу, завидев иного низшего серба, собиравшегося бежать из-под ружья, прямо отстреливали ему голову револьвером, – "вот, дескать, какими тоже могли бы мы быть железными князьями!"» [Дост 25:41–43].

Отповедью этому самомнению служат презрительные эпитеты Достоевского: «бахвалы, цивилизованные европейцы». Аргумент сербских западников о славной и независимой судьбе их государства, интегрированный в их характеристику («высшие славяне "с столь славною будущностью"»), разбивается заявлением Достоевского, что нынешний мир вряд ли продлится долго. Писатель чрезвычайно обеспокоен расслоением сербского общества: «рядом с этими великанами – приниженный сын "кучи", и именно приниженный четырьмя веками рабства…» [Дост 25:43].

«Высшие сербы» расстаются с русскими добровольцами «ещё с большею недоверчивостью, чем с какою встречали нас в начале войны». На это Достоевский реагирует замечанием, что «недоверчивость эта к нам будет в них идти, увеличиваясь всё время, пока они будут умственно расти и развиваться сами; стало быть, очень долго <...>». Как и в России, писатель различает в славянском обществе прозападную верхушку и народ. Европействующая славянская интеллигенция тоже изменяет национальным интересам, противится идее славянского единства, «интригует даже против России» [Дост 25:43–44].

Время подтвердило прозорливость писателя. По свидетельствам современных сербских историков, сразу после русско-турецкой войны 1877-78 гг., в результате «проавстрийского курса князя и короля Милана Обреновича, между Россией и Сербией настал период длительного охлаждения», чему способствовала антирусская политика окружения короля. Переориентация отношений с России на Австрию привела и к конфликту правительства Сербии с собственным народом и с Сербской Православной Церковью, в которой «митрополит был известен как самый большой в Сербии русофил» [Ковачевић 2003:11–13]. Изгнанный из Сербии митрополит Михаил прибывает в 1884 г. в Россию [Аксаков 1887д:726], а полностью

потерявший популярность король Милан вынужден в 1889 г. отречься от престола [Ковачевић 2003:180–183].

Пристально рассматривая адресатов резких высказываний Достоевского ("Хорватовичей и Мариновичей"), обнаруживаем, что писатель иронизирует над государственными деятелями западнической ориентации. Д.Хорватович после военной карьеры служил послом Сербии в России, откуда во время нового герцеговинского восстания (1882 г.) с тревогой сообщал в Белград, что русские могут вступиться за восставших. Политик опасался отмены прозападного курса Сербии, при котором Босния и Герцеговина отдавались на откуп австрийцам. Россия, на его взгляд, мешала сербам, нашедшим «лучшее будущее в помощи со стороны Европы и западных сил» [Ковачевић 2003:178]. Еще более прозападную линию проводил Й.Маринович – один из первых сербских государственных деятелей, учившихся в Париже. Антирусски настроенный, Маринович добился нейтралитета Сербии во время Крымской войны, был близок к польским повстанцам в России, зато решительно пресекал помощь сербским повстанцам в Герцеговине в 1882 году, обвиняя в ней «славянофилов» [Ковачевић 2003:178]. Политик умер на покое во Франции, тлеющий же вопрос Боснии и Герцеговины, уступленной Австрии, обострился вновь в 1914 году, став детонатором Первой мировой войны.

Из черновиков «Дневника» ясно, что такого рода «высших» сербов писатель даже не относит к православно-славянскому сообществу и причисляет к «европейцам»: «Славяне-европейцы суть поляки, суть чехи, суть сербы, высшей интеллигенции». У сербских «европейцев» писатель диагностирует эгоистичное желание, противоречащее общеславянским целям: задача их «не в том только, чтоб освободиться от своих мучителей, а и в том, чтоб освобождение это совершить, хоть и с помощью русских <...> но по крайней мере оставаясь как можно меньше обязанными русским». Русским «надо не обращать никакого внимания на их недоверчивость и делать свое дело как сами знаем» [Дост 25:43–44, 228].

Даже обращение к творчеству Пушкина происходит в рамках продолжающихся споров, в том числе со славянскими «западниками». Так, в февральском номере 1877 г., Достоевский дает высочайшую оценку пушкинским «Песням западных славян», объясняя, что в них запечатлено «предчувствие славян русскими, это пророчество русских славянам о будущем братстве и единении»; что Пушкин создал образы «настоящих славян, славян, даже породнившихся уже с русскими». Эти-то песни – «всеславянские, народные, вылившиеся из славянского сердца, в духе, в образе славян, в смысле их, в обычае и в истории их» Достоевский намерен предъявить тем «высокообразованным сербам», которые с недоверием взирают на русскую помощь, чтобы они увидели, «как думаем мы об их свободе, чтим мы ее или нет, радуемся ли ей или нет и хотим или нет захватить их в свою власть» [Дост 25:39–40].

«Дневник» с Пушкинской речью (август 1880 г.) содержит полемику с отечественным западником А.Д.Градовским. В ней автор не мог обойти вниманием и славянскую идею, которая повела русский народ на помощь братьям: «еще недавно, засмердев в грехе, в пьянстве и в бесправии, он обрадовался духовно, весь в своей целокупности, последней войне за Христову веру, попранную у славян мусульманами. Он принял ее, он схватился за нее как за жертву очищения своего за грех и бесправие, он посылал сыновей своих умирать за святое дело. <...> Он жадно слушал, жадно расспрашивал и сам читал о войне, и мы тому все свидетели». К конкретному оппоненту (Градовскому), автор присоединяет и абстрактных либералов, не желающих признать славянскую идею в русском народе: «смеются они над этой идеей: "У этих, дескать, смердов собирательная идея, у них гражданское чувство, политическая мысль – разве можно это позволить?"» [Дост 26:153]. Отметим, что Достоевский в данном случае подчеркивает такое важное качество славянской идеи как ее *народность*.

Однако спор ведется в данном случае с профессором-правоведом и, несмотря на высокий накал, требует *научной* аргументации, поэтому, наряду с публицистическими аргументами и приемами ("Это к гордости я их призывал? Ах, вы!»), Достоевский обширно использует и теоретическую базу «Дневника» [Дост 26:167–173], о которой речь пойдет ниже.

Наряду с этим полемика Достоевского нередко принимает смягченный характер, где уступкой абстрактным западникам служит обобщенное «мы»: «Как ни старались мы забыть его (Восточный вопрос. – *И.П.*) и развлечь себя всем, что было под рукой <...> а привидение все-таки перед нами <...> Иные кричат, что ушло уже время; это Бог знает; для хорошего дела всегда есть время <...> как ни отрицали мы изо всех сил всю зиму наше летнее движение, но, по-моему, оно продолжалось и во всю зиму, точно так же как и летом, по всей России, неуклонно и верно, но уже спокойно и с надеждой на решение царя. И уж, конечно, продолжаться будет до самого конца, несмотря на пророков наших <...>» [Дост 25:37–38]. Автор до времени встает на точку зрения оппонентов, отождествляет себя с ними, лишь намекая на существующее противоположное мнение, и лишь под конец решительно раскрывает его.

Наряду с открытой и адресной, а также полускрытой полемикой, для «Дневника» характерна и полемика скрытая, безадресная. Примером ее может служить затяжной спор с Салтыковым-Щедриным, упоминавшийся в Первой главе. Достоевский отвечает на выпады щедринских антивоенных очерков, Щедрин в свою очередь оспаривает ответы Достоевского и т.д. Приведем один из случаев такого «безадресного» ответа. В очерке «На досуге» (сентябрь 1877 г.) Щедрин пытается убедить читателя, что для народа война – глубокая трагедия и женский плач: «Ехал я нынче из деревни до железной дороги, так и до сих пор в ушах звенит.

Все двадцать верст, как нарочно, партии ратников тянулись, а за ними толпами бабы... всю жизнь этих звуков не позабыть!» [С-Щедрин 1971б:179]

Достоевский в октябрьском выпуске «Дневника» 1877 г. возражает: «Русский народ (то есть народ) весь, как один человек, хочет, чтоб великая цель войны за христианство была достигнута. Нельзя матерям не плакать над своими детьми, идущими на войну: это природа; но убеждение в святости дела остается во всей своей силе. Отцы и матери знают, на что отпускают детей: война народная. Это отрицают иные, не верят, набирают факты противуречащие, а вот такие, например, известия <...> так и остаются почти непримеченными <...>» – и далее Достоевский цитирует корреспонденцию о том, что через станцию Бирзулы за один день провезено 2800 солдат и офицеров, которые были ранены, вылечились и теперь вновь отправляются на фронт: ни один не воспользовался правом остаться в запасе. Множество таких фактов уже не оспорить, утверждает Достоевский, – они «просияют и войдут в Историю» [Дост 26:44].

Наконец, существуют и примеры полемики с *дружественным* оппонентом. Так, Достоевский полемизирует с Н.Я.Данилевским, несмотря на высокую оценку, данную его «превосходной книге "Россия и Европа"». У Данилевского, по мнению писателя, есть неясный пункт – о будущей судьбе Константинополя. Имеется в виду, вероятнее всего, следующий тезис: «освобожденный Константинополь <…> не должен быть с нею (Россией. – *И.П.*) в слишком тесной связи <…>. Царьград должн быть столицею не России, а всего Всеславянского союза» [Данилевский 1995:326]. Ошибка, уверен Достоевский, заключается во мнении, что освобожденным от турок Константинополем должны, наравне с русскими, владеть славяне и другие восточные народности. Но равных прав здесь быть не может: если Константинополь будет отвоеван русскими у турок, то должен и остаться русским «навеки». Произойдет это во избежание ссор и на благо самих славян: «служение России славянам» как раз и будет заключаться в обеспечении их безопасности – во владении «Босфором и проливами» [Дост 26:83].

Помимо чисто «славянского» у России есть и более широкий вопрос, «самый великий для нее и окончательный, а именно Восточный вопрос» – вопрос единения всего восточного христианства, и «разрешиться этот вопрос может только в Константинополе». Россия должна упредить ссоры греков со славянами, западных славян с восточными, в которых Константинополь может стать «яблоком раздора», что «помешает единению славян» [Дост 26:84].

Еще один упрек, адресуемый Данилевскому, – в том, что тот предлагает продлить существование Турции (правда, отобрав у нее славян), поскольку, якобы, не существует живого и здорового организма, который способен заменить ее на Босфоре. Достоевский возмущен

такой позицией: «Это Россия-то не здоровый и даже не живой еще организм, которым нельзя даже сметь заменить в столице православия гнилье турок?» [Дост 26:86].

В единственном (предсмертном) выпуске «Дневника» 1881 года Достоевский с первой страницы начинает спор с теми, «которые говорили тогда, в семьдесят шестом и седьмом годах, что денежки лучше великодушия, что Восточный вопрос одно баловство и фикция». Писатель намеревается говорить о «тогдашнем подъеме духа народного», о Берлинской конференции и т.д. Славяне в большинстве своем освобождены от угнетателей, но встала проблема захвата Австрией Боснии и Герцеговины, поэтому Достоевский предлагает дождаться удобного исторического момента и, заявив о непризнании австрийских захватов, покончить Восточный вопрос – «и разом исчезнут захваты, может быть, и с Австрией вместе». Достоевский здесь вновь оппонирует «европейцам нашим». Совершенно очевидно, что писатель намерен продолжать основные темы издания, используя отточенный полемический жанр, однако в первом (и последнем) выпуске 1881 года успевает развить лишь мысли об «оздоровлении корней» [Дост 27:5–12, 39], об «оказании доверия» народу и о том, что Россия должна быть «не в одной только Европе, но и в Азии» [Дост 27:21, 33].

«Дневник писателя» начат как произведение публицистическое, и эта составляющая остается в нем главной до конца. Вкрапления, которые можно отнести к жанру *воспоминаний*, также содержат публицистические обобщения, делающие их звеньями единой логической цепи, и потому не могут рассматриваться как чисто мемуарные.

Ведущей темой «Дневника» уже в первый год его самостоятельного издания становится борьба славян за свободу и роль России в этой борьбе, что отмечает в итоговом выпуске 1876 г. и сам автор. Выше мы постарались показать последовательность изложения славянской темы на примере выпусков этого года. Необходимо отметить, что такая последовательность присуща изданию до конца. Главы, в которых автор не касается русско-славянской тематики, чрезвычайно редки. С журналистской точки зрения выбор темы идеален: злободневностью и масштабом славянский вопрос перекрывает остальные текущие события. Если бы Достоевский на протяжении лет не осуществлял подходов к нему, можно было подумать, что вопрос этот избран ввиду его *остросюжетности:* в повествование проникают военные и политические столкновения, восстания, споры, церковные распри, политические интриги.

Знаменательно поэтому, что при всей *остросюжетности* основной темы Достоевский еще более обостряет публицистическое повествование посредством широкой полемики. Такой способ подачи материала применен прежде всего к материалам по славянскому вопросу. Поддерживая полемический фон, Достоевский использует такие приемы, как введение абстрактных и вымышленных оппонентов («европействующие», Парадоксалист), дозирование информации, которая попадает в нужный выпуск в определенных объемах, не зависящих от

ежедневной актуальности. «Шаг» от события до его отражения в «Дневнике» может занимать даже не месяц, а два или три, – или, наоборот, менее месяца, с дописки в корректуру выходящего номера [Дост 23:51] – в соответствии авторскими задачами. Широко используются гипербола, антитеза, гротеск, ирония (западники – «последние могикане теоретического, оторвавшегося от народа и жизни русского европейничанья» [Дост 23:122]) и т.п.

Несмотря на всяческое старание завладеть читательским вниманием, славянский вопрос для Достоевского-журналиста отнюдь не является «жареным фактом». На материале балканских событий писатель выдвигает и проповедует тезисы, отражающие его глубинные убеждения. Во многом благодаря постоянной проповеди «Дневника» в российское общественное сознание 1870-х. внедряются такие понятия как *православная славянская идея, братья-славяне, вечная неприязнь Европы к славянам, мусульманский фанатизм, болгарские ужасы, антиславянская политика Англии, православная славянская солидарность, добровольческое движение, генерал Черняев – народный герой* и т.п.

В ряду публицистических клише Достоевского наибольшее внимание привлекают провозглашения о «славянской идее» [Дост 23:103]. Роль, придаваемая этой идее, поистине огромна. В сентябрьском выпуске 1877 г. автор отмечает: «Оставить славянскую идею и отбросить без разрешения задачу о судьбах восточного христианства <...> – значит, все равно что сломать и вдребезги разбить всю Россию» [Дост 26:30]. Славянская православная идея становится главной идеей «Дневника». Писатель многократно доказывает ее жизненность, широкое распространение в народе, ее жертвенный и единительный характер. Истинность славянской идеи он готов отстаивать даже перед самыми крайними своими оппонентами. Однако вскоре Достоевский убеждается, что публицистические аргументы в этой сфере недостаточны. К тому же «Дневник» практически не обнародует собственных политических новостей и сенсаций, а черпает их из газет. Новости «Дневника» – это скорее новости *осмысления и переосмысления* фактов, новости *идейные,* а также новости «душевного уровня» [Дунаев 1997:526–528], Звучат они подчас парадоксально, и для восприятия их читателем необходимы дополнительные доказательства.

2.2. Философская составляющая: теория мировых идей

Философские аргументы играют особую роль в общем доказательном комплексе «Дневника». Выше упоминалось справедливое мнение Р.Лаута, согласно которому «философские высказывания и великое множество разрозненных философских идей <...> позволяют, при условии внимательного их анализа, создать полнокровную картину философии великого русского писателя». Среди важнейших материалов, необходимых для такого анализа, Лаут видел «огромное количество статей в "Дневнике писателя"» [Лаут 1996:18].

Действительно, несмотря на хорошие философские знания, Достоевский далек от цитирования философских величин и от того, чтобы превратить «Дневник» в научный трактат: этого не позволил бы сделать и сам избранный жанр. Однако он чувствует, что для продвижения православно-славянской *идеи* необходимы аргументы метафизического порядка. В результате Достоевский создает собственную социо-философскую теорию, на которую в дальнейшем будет опираться и которую в данном случае необходимо реконструировать для понимания идеологии «Дневника». Первый выпуск 1877 г. подтверждает переход повествования на новый уровень.

События в Европе свидетельствуют, – заявляет Достоевский, – что подошли сроки «чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготовлялось в мире с самого начала его цивилизации». Для истолкования событий он предлагает обширное рассуждение о мировых идеях, которые ныне «формулируются уже окончательно»: это идеи католическая (римская), протестантская (германская) и православная (славянская). Им посвящается особая глава – «Три идеи». На первый взгляд, все три эти идеи христианские, однако они существуют в постоянных коллизиях, конкуренции и борьбе. Мировые идеи нельзя рассматривать лишь отвлеченно: важна «участь наций, сложившихся под <...> идеей». В свою очередь, характер нации оказывает обратное влияние на идею, придавая ей своеобразные черты. Наиболее древняя из трех идей католическая. Она восходит еще к древнему Риму: это идея мирового земного господства, к которой позднее привился римский католицизм. Основным представителем этой идеи в XIX в. выступает Франция – страна наиболее католическая, несмотря на свой атеизм и социализм, поскольку французский социализм содержит ту же идею «*насильственного* единения человечества». Французские социалисты на поверку – исповедники все той же *религиозной* идеи, «всецело в католичестве сохранившейся», несущей «дух и букву» католическую, говорящей «слогом и духом папы средних веков» [Дост 25:5–7].

В качестве оппозиции римской идее возник «старый протестантизм», основывающийся на учении Лютера, на национальном же уровне представленный прежде всего германскими народами, тоже полными уверенности в своей исключительности и стремления к господству. В протестантской идее, считает Достоевский, видна гордая вера германца в то, что «никто не может стать вместо него во главе мира и его возрождения», что руководить всеми должна «предназначенная к руководству мира Германия». Протестующая против католической идеи политически и религиозно, протестантская идея живет лишь «отрицанием и протестом» и при удалении объекта отрицания, «врага своего», эта идея может прекратить существование [Дост 25:7–8].

Протест германца распространяется и на славян, с тою разницей, что славянскую идею он «не только ни во что не ценил, но и не признавал ее даже вовсе до самой последней

минуты». Между тем ныне «Восток Европы… всецело проникнут своей собственной, вдруг восставшей, идеей». Это «третья мировая идея – идея славянская», которая «загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом». Эта «нарождающаяся» идея, может быть, явится «третьей грядущей возможностью разрешения судеб человеческих и Европы». Понятно, что «нарождается» не православие с его многовековой историей, а именно православная идея, особое самосознание народов, исповедующих православную веру. Достоевский уверен, что с разрешением Восточного вопроса, с освобождением и «единением славян», которое несет в себе новая идея, «вдвинется в человечество новый элемент, новая стихия» [Дост 25:8–9].

Нынешнее столкновение мировых идей содержит «нечто всеобщее и окончательное»: если не разрешение, то начало разрешения дальнейших судеб человечества. Идеи такого уровня, замечает Достоевский, не могут быть остановлены соображениями более низкого порядка, поскольку их, в частности славянскую идею в России, исповедуют не одни правители, но и народ [Дост 25:9].

Глава «Три идеи» – важный этап в философском осмыслении славянской православной идеи, итог ряда умозаключений по славянскому вопросу, делавшихся в течение 1876 г. Важно не только вычленение *идейной сущности* из массы славянских событий, но и постановка этой сущности в мировой идейно-религиозный контекст, формулирование собственной картины мира и движущих сил мирового исторического процесса, попытка систематизировать знания о религиях, культурах и исторических путях народов и их общностей, поиск закономерностей их взаимоотношений.

Не углуби Достоевский свой подход, дальнейшие обращения к славянской теме выглядели бы поверхностными. Отныне ясно, что Европа не только инстинктивно, но вполне осмысленно не любит и боится славян. Точно так же и Россия не только в силу чувства сострадания помогает славянам. Новый уровень зрелости России характеризуется как раз осознанием русским народным большинством собственной роли в истории.

Как уже можно было убедиться, частные подходы к православно-славянской идее, или к идее католической, осуществлялись Достоевским и ранее. О римско-католической идее критически заговаривал еще князь Мышкин в «Идиоте». О преобразовании «русской идеи» в славянскую размышлял сам Достоевский в июньском выпуске «Дневника» 1876 г. Тогда он обращал внимание на расширение Петром I «*прежней* же нашей идеи, русской московской идеи <...> этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России». Достоевский формулировал идею как «настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово православия, во главе которого давно уже стоит Россия» [Дост 23:47–50]. Славянская идея, по сравнению с русской, предполагает более широкое единение народов, в

центре которого по-прежнему находится Россия, и Достоевский подчеркивал глубокий историзм славяно-объединительных тенденций.

Теперь же автор рассматривает объединение не одних только России и славянства, но единительные тенденции мирового порядка. Он выдвигает философскую концепцию глобального развития, объясняя факты истории борьбой религиозных идей. Говоря об укорененности определенной идеи в ту или иную нацию (группу наций), писатель подчеркивает также известную национальную предрасположенность и высокую прочность связей идеи с нацией. Новое и в том, что на фактах русской помощи славянам славянская идея признается реализовавшейся, вставшей в ряд прочих мировых идей.

Насколько оригинален Достоевский в своей теории и насколько она совпадает, к примеру, с теорией Н.Я.Данилевского, будет говориться ниже. Пока можно констатировать, что дальнейшее осмысление мировых событий в «Дневнике» включает и философский метод; православные объединительные тенденции рассматриваются в контексте деятельности адептов инославных идей. В свою очередь, на материале новых политических событий автор пополняет характеристики той или иной идеи; теория заново излагается и уточняется (мартовский, апрельский, майско-июньский выпуски 1877 г.).

Правомерен вопрос о том, каково место *русской идеи* в новой теории. Эта идея не исчезает целиком, а лишь подвергается переквалификации, становясь составной частью, а точнее фундаментом, идеи славянской. Православная идея «Дневника», как бы она ни именовалась, неотделима теперь от вопроса славянского освобождения: «ибо дело славянское есть дело русское и должно быть решено окончательно лишь одной Россией и по идее русской», – отмечает Достоевский в октябре 1876 г. В середине 1877 г. он формулирует эту идею в обновленном варианте – как веру в то, что «великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово» [Дост 25:151, 195]. Русская идея в окончательном своем виде не может существовать без славянского фактора; точно так же, славянская идея неспособна существовать без русского ядра.

Дальнейшую разработку теории находим во второй части мартовского выпуска 1877 г. (главы «"Еврейский вопрос"»; «Pro и contra»; «Status in statu»; «Сорок веков бытия»; «Но да здравствует братство!»). Рассуждая о многовековой истории еврейского народа, писатель дополняет список мировых идей «жидовской идеей». Она не отождествляется с евреями как нацией: термин «жидовствующие» применим в «Дневнике» к людям разных национальностей (евреям, русским, западным европейцам) и разных занятий (торговцам, предпринимателям, представителям образованных классов). Основные признаки этих людей – безусловное поклонение барышу и беспринципность в вопросах морали. Достоевский намеренно уточняет

позицию: «слово "жид", сколько помню, я упоминал всегда для обозначения известной идеи»; «вовсе мы не о *хороших* или *дурных* людях теперь говорим.<...> Мы говорим о целом и об идее его, мы говорим о *жидовстве* и об *идее жидовской*, охватывающей весь мир, вместо "неудавшегося" христианства…»; «тут <...> некая идея, движущая и влекущая», и идея эта – «религиозного характера» [Дост 25:75, 82–85].

«Четвертая» мировая идея захватывает в свою орбиту массы европейцев, проникая в систему ценностей и политику. Достоевский осуждает присущий этой идее «золотой промысел», наживательство на людских пороках. Благородный еврей Гольдштейн погибает в Сербии за славянскую идею, – замечает писатель, – но «не будь так сильна еврейская идея в мире, и, может быть, тот же самый "славянский" (прошлогодний) вопрос давно бы уже решен был в пользу славян, а не турок». Ключевая фигура здесь лорд Биконсфильд, который несомненно руководил английской политикой «с точки зрения жида» [Дост 25:77–78]. Писатель продолжает размышления над мировыми идеями и в последующие годы. Состав основных мировых идей и главенство в их иерархии, по мысли Достоевского, с течением времени может претерпеть изменения. В черновиках к «Дневнику» 1881 г. читаем: «Жидовство как факт всего мира. Католичество, уступающее жидовству» [Дост 27:48].

Симптоматично, что у турок как государства и нации, при их несомненной религиозности и непосредственном участии в конфликте, мировой *идеи* Достоевский не находит. Турция в «Дневнике» предстает как «больной человек», турки – как «безбожные агаряне». Их историческая роль, уверен Достоевский, в лучшем случае будет сводиться к производству «халатов и мыла» [Дост 24:61; 23:120].

Обнародовав свою теорию, Достоевский далее не только развивает ее, но одновременно истолковывает, приближает к читателю. В частности, такому истолкованию служит глава «Примирительная мечта вне науки» (янв. 1877). Национальная идея необходима любому великому государству, – заявляет Достоевский, – любой великий народ должен верить, что именно в нем одном заключается спасение мира. Так было с древним и с католическим Римом, с унаследовавшей его идею Францией; такая же мечта, пусть под флагом иной идеи, есть у Германии. Автор «Дневника» уверен, что и Россия непременно должна обладать своей идеей и уже ею обладает. В качестве примера писатель считает нужным сослаться на тезисы славянофилов: именно они уже давно «в ясных и точных выводах» провозгласили, что «Россия, вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал, и что это слово именно будет заветом общечеловеческого единения, и уже не в духе личного эгоизма», а наоборот, – «в духе истинной широкой любви, без лжи и материализма и на основании личного великодушного примера, который предназначено дать собою русскому народу во главе свободного всеславянского единения Европе» [Дост 25:17–20].

Мы видим попытку вновь, еще более точно, сформулировать славянскую идею и одновременно указать на генезис ее научного выражения. Достоевский окончательно солидаризируется со славянофилами и верно понимает их программу, которая не сводилась к внутрироссийским вопросам, а всегда имела внешнеполитический вектор, прежде всего в направлении зарубежного православного славянства. Заметно также желание Достоевского привлечь к себе западническую публику: он не напрасно высвечивает европейский фактор идеи. Но «общечеловеческое единение» писатель проповедует при непременном условии – чтобы всем «стать поскорее русскими и национальными» [Дост 25:20]. Путь к общечеловечности, намечаемый Достоевским, таков: общерусское > общеславянское > общечеловеческое. Православная идея, как и католическая, и протестантская, будучи идеей *мировой*, нацелена на всемирное единение; однако способ достижения цели у нее иной: неэгоистичный, ненасильственный, свободный, основанный на самопожертвовании.

Обрести собственную национальную идею через европейничанье невозможно, – уверяет Достоевский, – и два предыдущих века это показали: перенимая европейские манеры, русские европейцами не стали: «все на нас в Европе смотрят с насмешкой»; русских не принимают за своих, и чем больше русские хотят отречься от своей русскости, тем меньше их уважают. Став подлинно русскими, уверен писатель, мы станем «самими собой, мы получим наконец облик человеческий, а не обезьяний <...> нас сочтут тогда за людей, а не за международную обшмыгу…». Скоро все русские поймут, что многие ответы содержались в «народе нашем»: тогда Россия и произнесет в Европе свое новое слово, «которого там еще не слыхали» [Дост 25:22–23]. Схожая мысль о достижении общечеловеческого через национальное будет проводиться писателем позднее в Пушкинской речи.

Европа идейно заряжена против России, поэтому Достоевский бросает главное обвинение не исполнителям геноцида над славянами, а его организаторам – романо-германской цивилизации: «О цивилизация! О Европа, которая столь пострадает в своих интересах, если серьезно запретить туркам сдирать кожу с отцов в глазах их детей <…> да будут прокляты эти интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если, для сохранения ее, необходимо сдирать с людей кожу. Но, однако же, это факт: для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу!» [Дост 25:44]. Трагические противоречия Европы, при которых допускается варварство на ее границах ради спокойствия остальной части «цивилизованного» мира, анализируются и в двух следующих главах. В рациональном понимании европейцев, нет ничего страшного в том, что ради спокойствия капитала, развития торговли, со славян в европейской части Турции сдирают кожи: «Зато огромная остальная часть организма жива, здорова и благоденствует, торгует и фабрикует!». Подобная цивилизация непрочна и способна исчезнуть даже в европейских городах, где может начаться «буквальное сдирание кож, вот то самое, которое

происходило летом в Болгарии». Стоит только по-европейски научно «доказать», что сдирание кож полезно для общего блага и что «цель оправдывает средства», как тотчас же «явились бы исполнители». Предугадывая явления, подобные фашизму, Достоевский утверждает, что, несмотря на свою «цивилизацию», огромное количество европейцев могло бы оказаться в числе «сдирателей». Цивилизация – не гарантия человеколюбия, и цивилизованным людям необходимо еще «выделаться в человека» [Дост 25:44–47].

Сегодняшняя Европа руководствуется практическими принципами: «если ограничить право турок сдирать со спин райи кожу, то надобно затеять войну», война может выдвинуть вперед Россию и стать всемирной – «тогда прощай производство, и пролетарий пойдет на улицу» [48]. Просчитав последствия усиления славянской идеи, европейский разум выдает решение: «Нет уж лучше пусть где-то там в глуши сдирают кожу. Неприкосновенность турецких прав должна быть незыблема. Надо потушить Восточный вопрос и дать сдирать кожу» [Дост 25:48]. Писатель проклинает такое решение вопроса – решение «Меттернихов и Биконсфильдов». Вслед за славянофилами он подчеркивает жестокий и насильственный характер западной цивилизации. Есть другое, русское решение, уверен он, основанное на идее, что «счастье нельзя купить злодейством. В политических организмах, уверен Достоевский, должна признаваться «та самая Христова правда», что является правдой для отдельного человека. Именно такой идеей проникнут манифест русского императора, содержание которого писатель сводит к фразе: «Обнажим, если надо, меч во имя угнетенных и несчастных, хотя даже и в ущерб текущей собственной выгоде». Солнце этой идеи «показалось на Востоке, и для человечества с Востока начинается новый день"[Дост 25:50–51].

Как можно убедиться, Достоевский рассматривает славянскую идею в разных аспектах. Помимо выявления ее научного генезиса, помещения в контекст западных идей для более очевидного контраста, Достоевский прослеживает и исторический путь формирования идеи. Парадоксальным образом «четырехвековой гнет турок на Востоке», как и «двухвековая татарщина» на Руси, привели к укреплению православной веры. Народ увидел «во Христе и вере в Него единое свое утешение», и именно церковь сохраняла в завоеванных турками народах «национальную личность». Потому они обратили свои взоры на могучую православную Россию, а та «не колеблясь приняла знамя Востока и поставила царьградского двуглавого орла выше своего древнего герба», приняв тем самым как бы «обязательство перед всем православием: хранить его и все народы, его исповедующие, от конечной гибели». Называя своего монарха «царь православный», русские видят в нем «охранителя» и «освободителя православия <...> от мусульманского варварства и западного еретичества» [Дост 25:67–68]. В данном случае к свойствам славянской идеи добавляется ее православно-охранительная функция.

В течение двух последних веков Россия уже выступала на защиту православных народов, и им это известно. Но по мере освобождения славян возникла другая проблема: «явилось и у них европейское просвещение, европейское влияние» – появились собственные западники. В результате «высшая просвещенная часть народа, интеллигенция его» стала у этих народов «к идее православия равнодушнее» [Дост 25:68]. Отсюда и ее страх, вырвавшись из-под гнета турок, попасть под власть России.

Сейчас, в период разложения Турции, – констатирует Достоевский, – никто, кроме России, не заступается за славян, и именно ее зовет на помощь «чуть ли не вся интеллигенция восточной райи», но одновременно эта интеллигенция боится России, возможно, не меньше, чем турок: она боится, что Россия поглотит освобожденные народы. К тому же и между собой у этих народов уже разгораются межнациональные конфликты, такие как греко-болгарская церковная распря: скорее национальная, чем церковная. Греки пытаются подавить ростки славянской церковной самостоятельности. Эти ссоры усилятся, когда развалится турецкое государство [Дост 25:70–71].

Вот почему Россия должна иметь «первенствующее участие» в судьбах Востока, и Константинополь в итоге должен стать русским. Придание городу «международного» статуса ни к чему не приведет: тогда им немедленно, под видом охраны, овладеют англичане. Освобожденные народы сами призовут их с целью навести порядок и спасти их от России, хотя прекрасно видят и понимают, «что такое для них англичане, да и вообще вся Европа»: что Европе до них нет дела, и она бы спокойно дала повториться любым турецким ужасам над славянами, и что лучшее решение для нее – полное исчезновение славян: «некому было бы на Балканском полуострове делать против турок восстания». Но если распадется Турция, отношение Европы к славянам резко изменится: «тотчас же вся Европа возгорелась бы к обновленным народам нежнейшею любовью и тотчас же бросилась бы «спасать их от России"» [Дост 25:71–72].

Если мнения славянской интеллигенции готовы радикально и предательски измениться, у русского народа и его царя верования остаются прежними, подтверждением чему служат события прошлого лета. Европействующие русские не смогли уяснить их, так как не допускали мысли, что народ «сознательно понимает» свое предназначение – «служение Христу» и «освобождение православия». Но народ понимает его, поскольку любит «смиренного и юродивого», «слабого и приниженного <...> Христа ради терпящего» [Дост 25:69].

Апрельский выпуск 1877 г. открывается событием для писателя долгожданным: первая глава носит название «Война. Мы всех сильнее». Говоря об объявлении войны Турции, Достоевский не скрывает радости от заступничества России за славян.

Начавшаяся война для писателя – не только его собственные сбывающееся чаяния: это и получающая подтверждение теория мировых идей, действие молодой славянско-православной идеи. Русский народ, который «слишком дорос до здравого понятия о Восточном вопросе», встречает войну единодушным одобрением, что делает ее поистине народной: «народ верит, что он готов на новый, обновляющий и великий шаг. Это сам народ поднялся на войну, с царем во главе. Когда раздалось царское слово, народ хлынул в церкви, и это по всей земле русской. Когда читали царский манифест, народ крестился, и все *поздравляли* друг друга с войной» [Дост 25:67, 94].

Для народа война стала продолжением того же всероссийского подъема, что имел место в 1876 г.: крестьяне жертвуют деньги и подводы, готовы сами пойти воевать; в Петербургском обществе «являются жертвователи на раненых и больных воинов, дают суммы по нескольку тысяч». «Мудрецы» утверждают, что русским сперва надо преодолеть внутренние неустройства и потому отказаться от помощи. Но как стать лучше и как можно «приобрести себе честь явным бесчестием»? Писатель утверждает, что «истина покупается лишь мученичеством». России нужна победа: «с войной и победой придет новое слово, и начнется живая жизнь». Но даже худший исход не сможет помешать делу: «колосс <...> рано ли, поздно ли, а возьмет все свое. <...> Колосс этот есть народ наш». Автор вновь определяет начавшуюся войну как «*народную* войну», обнажающую «всю народную целость и свежесть нашу» [Дост 25:94–97].

Россия создана не для захватов, а для спасения европейских наций, и только она, возможно, способна произнести это «слово спасения». Через освобождение славян мы усилимся «союзом любви и братства», уверен Достоевский, и это приведет в итоге к «миру, международному всеединению и бескорыстию». В рамках этики православной идеи путь ко всеединению следующий: «не через подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою». Писатель убежден, что мы «именно в теперешней же войне и докажем всю нашу идею о будущем предназначении России в Европе, именно тем докажем, что, освободив славянские земли, не приобретем из них себе ни клочка» [Дост 25:100].

В силу своей высокой этики, стремления к справедливости, «идея наша свята», и народ ясно понимает это, заявляет Достоевский, – «Спросите народ, спросите солдата: для чего они подымаются, для чего идут и чего желают в начавшейся войне, – и все скажут вам, как един человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате» [Дост 25:100].

Проблема войны – важная часть философской составляющей «Дневника». Военные тезисы, обнародованные в 1876 г. в «Парадоксалисте», Достоевский закрепляет в главе «Не

всегда война бич, иногда и спасение». О спасительности войны он говорит теперь от собственного лица, без вспомогательных персонажей: «подвиг самопожертвования кровью своею за всё, что мы почитаем святым, конечно, нравственнее всего буржуазного катехизиса. Подъем духа нации ради великодушной идеи – есть толчок вперед, а не озверение». Еще более явно, чем в «Парадоксалисте», писатель предлагает различать *две войны*: позорную – «из-за приобретения богатств, из-за потребности ненасытной биржи» (какую бы повела Англия, вступись она за турок), и «войну, которую предпринимает теперь Россия», – подвиг, которого нет «святее и чище» [Дост 25:98-99].

Военные тезисы развиваются и в главе «Спасает ли пролитая кровь?». Не война, а долгий буржуазный мир «зверит и ожесточает человека». Такой мир подобен тихой войне: «родит жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное – умственный застой». Считается, что мирное состояние ведет к богатству, однако в нем «жиреют лишь одни палачи и эксплуататоры народов», заражая остальных «развратом и цинизмом». Долгий буржуазный мир сам вырождается в войну, но уже не ради справедливой цели, а из «жалких биржевых интересов, из-за новых рынков, нужных эксплуататорам, из-за приобретения новых рабов». Напротив, война «из-за освобождения угнетенных, ради бескорыстной и святой идеи, – такая война лишь очищает зараженный воздух от скопившихся миазмов, лечит душу <...> объявляет и ставит твёрдую цель, дает и уясняет идею, к осуществлению которой призвана та или другая нация» [Дост 25:101–102].

Автор рассматривает теперь войну сквозь призму теории мировых идей. Это не странно: по мнению некоторых исследователей, Достоевский вообще «художник идей», и «ядро его искусства – это огненная борьба идей» [Grivec 1931:101–103]. Многие художественные герои Достоевского являются носителями той или иной идеи. В «Дневнике» же такими носителями становятся народы. Политические события теперь анализируются как результаты проявления той или иной идеи, из которых важнейшая – славянско-православная. «Православная» война характеризуется самопожертвованием; противники ее, наоборот, – жестокостью: как, например, нынешние проповедники «миролюбия и гуманности» в России, которые «сами не хотели и других удерживали помочь мученикам, взывавшим к нам». Вывод Достоевского формулируется еще более емко, чем в 1876 г.: «полезною оказывается лишь та война, которая предпринята для идеи, для высшего и великодушного принципа, а не для материального интереса <...>» [Дост 25:102–103].

Анализируя славянский вопрос, автор обращается к древним фактам и документам: майско-июньский выпуск начинается с разбора предсказания Иоанна Лихтенбергера, датируемого 1528 годом. Достоевский склоняется ко мнению, что предсказание повествует в том числе о «нынешней войне». Относящимися к России, западу и славянам Достоевский

считает строки о великом орле на Востоке, который спит многие годы, но затем восстанет и заставит трепетать жителей западных, – «и полетит к югу, чтоб возвратить потерянное. И любовью милосердия воспламенит Бог орла восточного, да летит на трудное, крылами двумя сверкая на вершинах христианства» [Дост 25:122–123].

Война, считает писатель, как раз и стала таким милосердным проявлением: «Разве не милосердием воспламенясь к угнетенным и измученным, взлетел наш орел? – задается вопросом Достоевский, – Разве не милосердие Христово двинуло весь народ наш "на дело трудное" и в прошлом и в нынешнем году?». Трактуя строки предсказания Лихтенбергера о «трех побочных» и «одном законном» сыне «невесты Христовой», Достоевский возвращает читателя к теории мировых идей и экзаменует слушателей: «должно бы тут разуметь <...> три исповедания: католицизм, протестантство и… какое же третье-то из незаконных? И какое же законное-то?» [Дост 25:123–125].

Говоря о философской составляющей «Дневника», необходимо уяснить понимание писателем проблемы войны и убийства на войне. Как можно было наблюдать в Первой главе, это понимание многократно подвергалось ревизиям и вольным истолкованиям критики. Наиболее негативное толкование – о санкционировании Достоевским, вслед за Раскольниковым, *крови по совести,* но уже на мировом уровне, – было высказано в свое время Мережковским и с тех пор неоднократно повторялась. Так, например, Е.И.Анненкова приводит мнение Б.Н.Тихомирова о том, что «в "Дневнике писателя" Достоевский намеренно резко сужает свой религиозно-философский кругозор, что приводит к глубокому разрыву между его публицистикой и художественным творчеством». Тихомиров как раз обвиняет Достоевского за то, что тот пытается «уравновесить» военный «грех убийства» подвигом солдатского самопожертвования «в честном бою» ради «братьев-славян». Общая проблема, по мнению Анненковой, формулируется следующим образом: разрешает ли христианская этика убийство даже во имя благой цели? Современные исследователи в очередной раз уподобляют Достоевского его «кровавым» художественным персонажам и упрекают за попытку решать «неразрешимые вопросы» [Анненкова 1998 : 284].

Следует, однако, уточнить, что Достоевский в «Дневнике» не выходит за рамки христианской православной этики. Исследования последних лет показали, что проблема войны и действий воина разрешается Православием отнюдь не в гуманистическом ключе. В частности, труд диакона Артемия Сильвестрова убедительно доказывает с опорой на Евангелие и святоотеческое предание, что Церковь «не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении попранной справедливости. Тогда война считается хотя и нежелательным, но вынужденным средством». Исследователь приводит мнение о воинах-защитниках св. Афанасия Великого (373 г.), послание которого было

утверждено в качестве общецерковного учения на VI и VII Вселенских Соборах: «Убивать непозволительно, но истреблять неприятеля на войне и законно, и достойно похвалы; поэтому отличившиеся в бранях удостаиваются великих почестей, и им воздвигаются памятники, возвещающие об их заслугах» [Сильвестров 2016]. В качестве «Божьих мстителей» воспринимает воинов и Св.Николай Сербский (Николай Велимирович) [Николай Сербский 2004:105]. Именно такое понимание воина и войны содержится в «Дневнике»: «Христианство само признает факт войны и пророчествует, что меч не прейдет до кончины мира»; «Нет выше идеи, как пожертвовать собственною жизнию, отстаивая своих братьев и свое отечество»; «Убивают турок в войне, в честном бою, не *мстя* им, а единственно *потому*, что иначе никак нельзя вырвать у них из рук их бесчестное оружие» [Дост 22:123-124; 25:222]

Достоевский всесторонне исследует отношение к войне русского общества, в том числе русских за границей, куда «экспатрируется и где колонизируется наша интеллигенция». Один ее представитель, остря «над русским духом, над славянофилами», издевательски вещал, что скоро в Болгарию в особом вагоне привезут для «обновления славянства – тень Хомякова». Достоевский защищает славянофилов и их вождя, называя злословящих их «шутами», которые, распродав все, выехали, бросив Россию на произвол судьбы. Чего бы ни достигли эти «международные межеумки», им уже не провести в жизнь великой национальной идеи. Их судьба уподоблена судьбе Италии, которая, объединившись во «второстепенное королевствице», утеряла свою «мировую идею» [Дост 25:136–143].

Мысль развивается в главе «Дипломатия перед мировыми вопросами». Есть мировые философские и политические вопросы (идеи), которые в определенный исторический момент поднимаются сами и которые дипломатия неспособна решить и даже осмыслить. Так, сейчас «загорелся Восточный вопрос <...> – один из главнейших *отделов* мирового и ближайшего разрешения судеб человеческих, новый грядущий фазис этих судеб». Дипломатия пытается замолчать и «конфисковать» его, но бесполезно: «тут дело не только одного Востока Европы касается, не только славян, русских и турок или там специально болгар <...>». Речь не об одной практической, но и метафизической стороне дела: «вовсе не относительно только морей и проливов, входов и выходов, а гораздо глубже, основнее, стихийнее, насущнее, существеннее, первоначальнее» [Дост 25:144].

Вряд ли случайно, что вместе с Восточным вопросом на другом конце Европы вдруг разгорается «тоже мировой, католический» вопрос: в связи со скорой смертью папы Франция, как «представительница католичества», хочет закрепить вековечное католическое статус-кво: «чтоб отнюдь не исчезло и не изменилось ничего в установившейся веками организации католичества». Писатель в очередной раз подчеркивает, что Франция – «представительница

католичества» и будет оставаться таковой, «если б в ней не оставалось даже ни единого человека, верящего не только в папу, но даже в Бога» [Дост 25:145].

В подобные моменты, уверен Достоевский, действуют «какие-то странные другие силы». Приводя в пример масштабные события прошлого, которых никто не мог предвидеть, Достоевский высказывает предчувствие, что «и нынешний век кончится в старой Европе чем-нибудь колоссальным <...> – стихийным, и страшным, и тоже с изменением лика мира сего». Предсказывая таким образом Первую мировую войну, Достоевский сразу вслед за тем разбирает вопрос Австрии и заключает, что «она чуть не на ладан дышит, развалиться хочет, точно такой же "больной человек", как и Турция, да, может быть, и еще того плоше». Следует отметить, что, помимо собственных предвидений, Достоевский здесь руководствуется хорошо разработанным славянофильским учением: мысль о ненормальности и незаконности существования Австрийской империи высказывается славянофилами с середины XIX века. Писатель вторит их аргументам: Австрия – «образец всевозможных дуализмов, всевозможных внутри себя враждебных соединений, народностей», в ней тоже назрел славянский вопрос [Дост 25:146–148].

Для России же главное понять и «уверовать в то, что есть мировые вопросы и что не мираж они <...> мировые вопросы существуют действительно <...> Два из них (православно-славянский и католический. – *И.П.*) уже поднялись и влекутся уже не человеческою премудростью, а стихийною своею силою». Однако есть и «третий вопрос, и тоже мировой, и тоже подымается». Достоевский имеет в виду «германский» вопрос. То, что эти три вопроса встали теперь в Европе одновременно – выгодно для России. Европа будет заниматься собственной проблемой (католико-протестантский антагонизм), а Россия, пользуясь историческим моментом, может разрешить собственный, славянский, вопрос, чтобы вступить в новый фазис своего развития [Дост 25:150].

Несложно узнать в этих тезисах новую редакцию теории мировых идей. Ей же посвящена и следующая глава, где Достоевский прослеживает генезис «идей», их христианскую историю. Он рассматривает «основную идею, начавшуюся еще две тысячи лет тому и которая с тех пор не умерла, хотя постоянно перевоплощалась в разные виды и формулы». Эта основная идея Европы – римская: «Древний Рим первый родил идею всемирного единения людей и первый думал (и твердо верил) практически ее выполнить в форме всемирной монархии. Но эта формула пала пред христианством, – формула, а не идея. Ибо идея эта есть идея европейского человечества, из нее составилась его цивилизация» Павшая идея всемирной, *римской* монархии заменилась новым идеалом – всемирного «единения во Христе». На востоке, полагает Достоевский, продолжением христианизированной идеи стал идеал «совершенно духовного единения людей» (православная идея), а на западе идея

отлилась в иной идеал – «римско-католический, папский, совершенно обратный восточному» [Дост 25:151–152].

Специфика западного воплощения – в том, что идея утратила свое христианское начало, перемешав его с «древнеримским наследством». Римское папство провозгласило, что «христианство и идея его, без всемирного владения землями и народами, <...> без осуществления на земле новой всемирной римской монархии, во главе которой будет уже не римский император, а папа, – осуществимо быть не может». Конфронтация между двумя идеями принципиальна: «в восточном идеале – сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж <...> и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение»; тогда как «по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего» [Дост 25:152].

Достоевский вновь и вновь анализирует римско-католическую идею как главного антагониста православной. В сентябрьском номере 1877 г. он исследует Францию и активизировавшуюся в ней мощную клерикальную партию. По мнению Достоевского, «мир ожидают какие-то большие и совершенно новые события, предчувствуется появление легионов, огромное движение католичества». Как и ранее, писатель убежден, что «ключ теперешних и грядущих событий всей Европы лежит в католическом заговоре». В частности, именно «воинствующий католицизм» всемерно поддерживает Турцию в ее антиславянской, антиправославной политике; из-за него «самая Восточная война может в самом скором времени обратиться в всеевропейскую». Заговор виден и в создании католической лиги, и в том, что сам «сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостию говорил "о победах турок" и предрекал России "страшную будущность"» [Дост 26:11–13].

К столкновению, которое готовят римские клерикалы (война между Францией и Германией) – присоединится теперь и «восточный вопрос, восточный бой»: таким образом, война может охватить всю Европу. Самым существенным итогом ее будет то, что «ею разрешится тысячелетний вопрос римского католичества» и что на его место «станет возрожденное восточное христианство». Достоевский уверен, что «бой окончится в пользу Востока, в пользу Восточного союза» [Дост 26:15–23].

Нужно сказать, что тезисы Достоевского о ватикано-турецких антиправославных связях в начале XX в. подвергались насмешкам со стороны католических критиков [Прийма 2015:120–121]. Однако объективность их подтверждается современной исторической наукой, в частности, трудами турецкого исследователя А.Тюркана, который свидетельствует, что в контексте «плодотворных» отношений Турции и Ватикана в 1870-е годы «наиболее драматическим мировым событием явился проигрыш Османской империи в войне 1877-1878 гг. с Россией.

Потеря турками контроля над большей частью Балкан вызывала беспокойство папы», а тревоги по поводу «оправославливающих действий России на занятых землях» заставили «Османскую империю и Ватикан вырабатывать совместные политические решения против общего врага» [Türkan 2015:152].

"Откуда такая воинственность, и даже "до страсти", с которою католицизм взял под свою "защиту" правоверную Турцию против схизматической России?», – ставит вопрос Достоевский. Ответ, уверен он, не в сиюминутном политическом раскладе, а в том, что «римское католичество действительно теперь "воинствует" и действительно на деле, то есть *мечом*, ведет теперь в Европе войну против страшных и роковых врагов своих» [Дост 26:13].

Христианское начало в римской идее многократно трансформировалось и совсем утратилось в таком ее продукте как социализм. В то же время, Германия – «великий, гордый и особый народ» – не хочет соединяться с носителями древнеримской задачи: народ этот протестовал против римского мира «все две тысячи лет, хотя сам так и не представил еще своего нового слова и идеала» [Дост 25:152–153]. Германский протестантизм, наряду с православием, – враг католицизма: это понимает и папа, и, с другой стороны, князь Бисмарк. По логике вещей Россия – союзник Германии, вот отчего папа так радуется «неудачам» России в Восточном вопросе: «главнейший союзник самого страшного врага папской власти отвлечен теперь <...> войной» [Дост 26:14–15].

Германия, считает Достоевский, чувствует всемирный католический заговор и понимает, что Франция – главная «представительница романского элемента в европейском человечестве». Франция всегда заступится «за папу и за судьбы католичества», ведь только католическая идея способна сегодня сплотить эту страну – и поэтому неминуемо придет к военной конфронтации с «протестантской Германией, вечно протестовавшей против западноевропейских, унаследованных еще от древнего Рима начал». В этой борьбе, убежден Достоевский, «мы *нужны* Германии даже более, чем думаем». Католицизм коварен, и теперь он постарается наладить связи с социализмом, который ранее им отвергался. Потерявшее меч католичество «в первый раз обратится к народу, которого оно презирало столько веков, заискивая у королей и императоров земных», точнее – к предводителям самого активного элемента в народе, к социалистам. Христос и без того искажен католицизмом, и многократно, но католицизм вновь «исказит и продаст им Христа». Два течения сольются, и это понимают уже многие на Западе, в частности, в Германии. Но даже и Германия, при всем «протестантском и протестующем ее духе» не способна «остановить чудовище»: «остановит и победит его воссоединенный Восток и новое слово, которое скажет он человечеству…» [Дост 26:87–91].

Если прорицания Достоевского о дружбе России с Германией нельзя признать верными, то пророчества относительно католицизма и его «схождения к низам», даже по мнению католических авторов, «сбылись в полной мере» [Dostojevski… 1911:519–520].

Как видим, возвращаясь на новых витках к теории мировых идей, Достоевский все более детально ее прорабатывает. В частности, борьбе протестантской и католической идей он посвящает подряд несколько глав в майско-июньском выпуске 1877 г. («Германский мировой вопрос. Германия – страна протестующая»; «Один гениально-мнительный человек»; «И сердиты и сильны»; «Черное войско. Мнение легионов как новый элемент цивилизации»; «Довольно неприятный секрет»). Геополитический итог их близок к звучавшему ранее: нынешний исторический момент выгоден России; в силу конфликта двух западных мировых идей, «Россия не только сильна и могущественна, как всегда была, но теперь, особенно теперь, она самая сильная из всех стран Европы» [Дост 25:166].

Достоевский-философ касается и проблемы расовой исключительности. Если турки в Болгарии готовы «истребить всё, что только можно в ней истребить», то это потому, что их незримо подкрепляет расовая мораль Европы. Так, «член столь просвещенной и великой нации, как Англия», корреспондент газеты «Daily News», заявил, что турки имели «"полное право" истребить всё болгарское население к северу от Балкан, в то время, когда русская армия перешла через Дунай», и болгары должны быть вечно благодарны туркам, что те этого не сделали [Дост 26:76–77].

Чувство превосходства западные жители Европы проявляют именно к славянам, – считает Достоевский, – англичанин никогда не высказал бы подобного о французах и итальянцах, «он потому только выразился так, что это были всего только славяне-болгары». Расово-колонизаторский подход не безобиден: «у всех в Европе родовое, кровяное презрение к славянам и славянскому племени! Считают все равно что за собак! Допускается возможность и разумность прирезать всех до единого, всё племя, с женами и детьми». Автор подчеркивает, что «это не граф Биконсфильд говорит»: это мнение независимого корреспондента. Тем неутешительнее вывод: «тут именно, именно причиною какая-то западноевропейская гадливость ко всему, что носит имя славянства. Этих болгар можно заваривать кипятком, как гнезда клопов в старушечьих деревянных кроватях!» [Дост 26:77].

Но славянофобию можно рассмотреть и в иной плоскости – в плоскости глобальных идей: «Нет ли тут именно какого-нибудь инстинкта, предчувствия, что все эти славянские восточные племена, освободясь, займут когда-нибудь огромную роль в новом грядущем человечестве, вместо сбившейся с правого пути старой цивилизации, и станут на ее место?» Сами по себе славяне Европе не опасны – «но тут Россия, тут, очевидно, поднята идея совершенно новая, всем на соблазн, на гнев и удивление, тут показалось уже знамя будущего

<...> и так как Россия тоже славянская нация, то как, должно быть, эти западные люди ненавидят теперь и Россию в сердцах своих <...> Именно тут инстинкт, тут предчувствие будущего…» [Дост 26:77]. Таким образом, *славянская идея*, куда больше чем *исторический момент*, способна объединить славян.

Непосредственно касается славянской темы спор с Л.Н.Толстым в июльско-августовском выпуске 1877 г. Возникнув на материале последней части «Анны Карениной», он в итоге занимает всю вторую и третью главы выпуска, перерастая в крупнейшую литературно-философскую дискуссию по поводу славянского вопроса, русского движения помощи, проблемы войны и противления злу, а также взаимоотношений высших классов с народом. Критике формально подвергается герой Толстого Левин, однако, по замечанию Достоевского, он выражает чувства автора романа [Дост 25:117, 193]. Оппонент, таким образом – крупнейший русский писатель, чье творчество, в частности «Анну Каренину», «Дневник» оценивал очень высоко. Однако и этот «огромный талант, значительный ум» попадает в данном случае в западническую категорию – как человек «обособившийся», отъединившийся от народа. Спор поэтому предваряется вступительной частью под заголовком «Признания славянофила». В ней Достоевский формулирует свое «верую»: славянофильство для него – не «квас и редька», а освобождение и объединение славян под крылом России и уверенность в том, что «великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру <...> свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово» [Дост 25:195–196].

В связи с этим война, начатая Россией – «великая война». Россия хочет не материальных выгод, а «освободить, восстановить угнетенных и забитых, дать им новую жизнь для блага их и человечества». Логическим концом этого станет осуществление славянской идеи – то «великое новое слово, которое Россия, во главе союза славян, скажет Европе». В романе же Толстого, уверен Достоевский, совершается клевета на славянскую идею русского народа – Толстой «отнимает у народа все его драгоценнейшее, лишает его главного смысла его жизни. Ему бы было несравненно приятнее, если б народ наш не подымался повсеместно сердцем своим за терпящих за веру братий своих». Достоевский пытается понять, почему происходит это отмежевание Левина (Толстого) от народа, и делает вывод, что Левин – сомневающийся интеллигент и, немаловажно, – «барич, московский барич средне-высшего круга, историком которого и был по преимуществу граф Л.Толстой» [Дост 25:196–197, 205].

Левин некрепок в вере, рушит ее сомнениями, и всего через час после приобретения веры у мужика «разрушает душу народа самым всевластным образом», объявляя, что «непосредственного чувства к угнетению славян нет и не может быть». На основании реплик ряда героев романа Достоевский реконструирует тезисы Толстого. Они таковы: 1) движение в пользу славян не понято и не разделяется русским народом; 2) движение создано искусственно

известными лицами и журналистами с целью повышения тиражей; 3) добровольцы – потерянные люди, пьяницы или глупцы; 4) добровольческое движение начато вопреки государственной политике; 5) зверства над славянами не могут возбуждать в русских жалости [Дост 25:194, 206].

Пункт за пунктом Достоевский развенчивает толстовские тезисы. Война 1876 г. была официально объявлена Турции правителями Сербии и Черногории, замечает он, – помогать же воюющим славянам деньгами и молитвой и личным участием русским не мог запретить никто. Движение добровольцев было открытым, «провожала их в Сербию решительно вся Россия», и невозможно оспорить факты их героизма. Народная воля совпала с волей русского правительства о начале войны с Турцией: «Царского слова ждали с терпением и с великою надеждою, и все предчувствовали его вперед и в нем не ошиблись». Со стороны народа объявились благородные, умилительные и сознательные стремления, так что «движение это, русского народа в пользу славян, несомненно останется одною из лучших страниц в его истории» [Дост 25:210–212].

Достоевский объясняет, как формировалась в данном случае «воля народа»: это «великое сострадание его, <...> ревность о Христе, <...> собственное как бы покаяние его». Сознательность народа нельзя мерить его научными знаниями, так как народ обладает собственным знанием: которое происходит из чтения и пересказов божественных книг, из опыта Крымской войны, из паломничеств: народу известно, что святые места принадлежат туркам, что турки истязают славян [Дост 213–215].

В лице Левина Достоевский портретирует пацифистскую западническую интеллигенцию. Как бы ни хотел того Левин, он отъединен от народа и не может судить от его имени. Левинское сострадание однобоко: он готов сострадать туркам и боится, что ради освобождения славян турок придется убивать; при этом он не готов сострадать славянам, которых уже зверски убивают: даже теперь, когда подтвердились факты чрезвычайных турецких мучительств над ними. Окажись Левин солдатом на русско-турецкой войне, он не избавил бы славянских детей от геноцида. Левинские чувства сравниваются с выделанными чувствами русских дам, которые встречали пленных турок цветами и конфетами. Это – «ложный европеизм», «сантиментальное европейничанье», – уверен Достоевский [Дост 25:218–222].

Намечая характеристики Левина в рукописях, Достоевский записывает: «Суждения легкомысленные. Добровольцы. Подлецы. Журналисты побегут. Журналист Щедрина <…>» [Дост 25–241]. Левин, а с ним и Толстой, попадают у Достоевского в один ряд с наиболее рьяными западническими противниками войны, такими как Салтыков-Щедрин, чей очерк «Тряпичкины-очевидцы» имеется здесь в виду.

В «Дневнике писателя» предпринят самый ранний критический анализ философских взглядов Толстого, – тех, которые позднее будут названы «непротивленчеством». Достоевский выдвигает противоположную программу *активного противления злу*. Тенденциозными поэтому следует признать оценки Горького и Луначарского [Горький 1956б:388–389; Луначарский 1956б:432] и их последователей, отождествлявших позиции двух писателей по этому вопросу.

Не только геополитической, но и философской предстает проблема Константинополя-Царьграда, к которой Достоевский возвращается многократно, в частности, в мартовском выпуске 1877 г. Переход Константинополя к России должен произойти естественным образом. Неизвестно, приведут ли текущие события к столь глобальным изменениям, но предвидения эти «несомненно исполнятся, когда придет к тому историческое время». Нравственное право России «искать Константинополя» зиждется на ее историческом призвании «предводительницы православия», «покровительницы и охранительницы его», тем более, что «русский народ слишком дорос до здравого понятия о Восточном вопросе с своей точки зрения». Сила и авторитет России обеспечат такое положение, при котором «Россия, владея Константинополем, будет стоять именно как бы на страже свободы всех славян и *всех восточных* народностей, не различая их со славянами» [Дост 26:65–67, 85].

Однако при проигрывании возможных сценариев, писатель не исключает худшие варианты: европейцы, уверен он, постараются привить освобожденным христианам ненависть к России: «и не будет такой клеветы, которую бы не пустила в ход против нас Европа». Поэтому не нужно питать иллюзий, будто восточные христиане «нас обожают». Для антиславянской политики Запад прежде всего будет использовать греков, и через них целая череда распрей и смут ожидает освобожденные Балканы и Константинополь [Дост 25:72].

Разгадка парадоксальной неблагодарности освобожденных народов, по мнению Достоевского, лежит не в макро-, а в микрокосмической плоскости[3]; писатель объяснит это позднее и применит уже иные, нелогические аргументы. Ответом России на неблагодарность, по мнению писателя, может быть лишь стойкость в Восточном вопросе: «никакой Европе не должны мы уступать ничего в этом деле ни для каких соображений, потому что дело это наша жизнь и смерть». Подобные уступки слишком бы потрясли русский народ, который понимает Восточный вопрос «не иначе как в освобождении всего православного христианства» и в последующем соединении православной церкви. Более того: в Восточном вопросе, по мнению Достоевского, заключается «единственный выход наш в полноту истории. В нем и

[3] Макрокосмические события понимаются здесь в социально-политическом аспекте, как события общечеловеческого порядка, в противоположность событиям из жизни отдельных людей, микрокосмическим. Речь не идет о масштабности художественного образа, который при удачной судьбе произведения переходит с микрокосмического уровня на уровень макрокосмической реалии.

окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное единение с нею, но уже на новых, могучих, плодотворных началах» [Дост 25:73–74].

Нынешняя война тоже является столкновением с Европой. На стороне турок выступает Запад. У русских воинов присутствует понимание «трудной задачи» России, которая воюет не с одной страной. Нельзя забывать, что «мы в сущности воюем не с одними турками, а и с европейскими державами, что множество англичан служат офицерами в турецком войске, что вооружены турки на европейские деньги, что европейская дипломатия во многом стала поперек нашей дороги с самого начала войны». Европа, кроме того, «несомненно ободрила и фанатизм турок <...> там состряпали недавно и заем для турок» [Дост 25:170–171; 26:29].

Европа готова помогать туркам на фоне того, что Турция разоряла и умертвляла собственное население, «когда кровь целых провинций Турции лилась рекою», когда правители страны замышляли «истребить болгар всех до единого». Достоевский уверен, что именно духовная деградация обрекла Турцию на поражение в войне: «разорение дотла собственной земли и истребление в корень всего христианского населения страны – разве это сила? Да силы такой и до конца войны не хватит» [Дост 26:29].

Тем временем среди российских западников явилось новое поветрие, которое писатель разбирает в особой главе «Любители турок»: в связи с войной появились защитники турок и ислама, в том числе «ученые, учителя, профессора», заявляющие, в частности, что «мусульманский мир внес в христианский науку», превозносящие мусульман за монотеизм, якобы более высокий, чем у христиан. Взгляды эти писатель решительно высмеивает: «Выходит, стало быть, обратно, что мусульманство есть свет, а христианство начало тьмы <...> Оттого-то, вероятно, магометанство так и просвещено в настоящее время сравнительно с христианством. Что ж они свой светоч-то потушили так рано!». Главное заблуждение российских «любителей турок» в измене русской народной правде, в том, что они «порвали с народом и не понимают его» [Дост 25:167–168]. Поклонникам ислама писатель иронически замечает: «Вспомнили бы, однако, Магометов рай, чтобы уже совсем восполнить свое убеждение о чистоте турецких понятий о единстве Божием» [Дост 25:168].

Идеологические противники войны с Турцией в самой России – это европействующие «умные люди», которые «проклинают теперь у нас славянский вопрос» и устно и печатно: «Дались, дескать, нам эти славяне и все эти фантазии об объединении славян! И кто нам навалил этих славян на шею, и для чего: на вечную распрю с Европой, на вечную ее подозрительность к нам, ненависть, и теперь и в будущем! Да будут же прокляты славянофилы!» [Дост 26:30].

По мнению писателя, эти люди «имеют совершенно ложные сведения и о славянах и о Восточном вопросе». Писатель в очередной раз, и еще углубленнее, стремится раскрыть

историю славянского вопроса, а также проблему терминов *восточный вопрос – славянский вопрос – славянская идея*: «Восточный вопрос (то есть и славянский вместе) вовсе не славянофилами выдуман, да и никем не выдуман, а сам родился, и уже очень давно – родился раньше славянофилов, раньше нас, раньше вас, раньше даже Петра Великого и Русской империи. Родился он при первом сплочении великорусского племени в единое русское государство, то есть вместе с царством Московским». Это и не вопрос, а именно *идея*, причем настолько укорененная в России, что стала ее становым хребтом, и жизнь России немыслима без нее: «Восточный вопрос есть исконная идея Московского царства, которую Петр Великий признал в высшей степени и, оставляя Москву, перенес с собой в Петербург. <...> Оставить славянскую идею и отбросить без разрешения задачу о судьбах восточного христианства (NB. сущность Восточного вопроса) – значит, все равно что сломать и вдребезги разбить всю Россию, а на место ее выдумать что-нибудь новое, но только уже совсем не Россию». Подобное было бы даже «не революцией, а просто уничтожением», полной заменой национального организма [Дост 26:30].

Таким образом, понятия *восточный вопрос – славянский вопрос – славянская идея* – для Достоевского зачастую синонимичны. Сущность их нацелена на освобождение и единение православных славян и, шире, всех православных, находящихся под мусульманским игом. Частью славянской идеи, как уже отмечалось, автор считает и русскую идею. Славянская идея настолько присуща России и так ярко себя проявила, что практически все признали ее: «идею эту не видят и не признают теперь разве уж самые слепые из русских европейцев, да вместе с ними <...> биржевики». Под последними писатель понимает заботящихся лишь о собственном кармане. Однако их крики «о биржевом кризисе, о падении рубля» недальновидны: если бы Россия не вступила в нынешнюю войну, она перестала бы жить «живою жизнию», пришла к самопрезрению, что помешало бы даже и «делам» [Дост 26:30–31]. Россия не может полноценно жить и развиваться без славянской идеи – такова аксиома Достоевского.

Не довольствуясь лишь фактами русской жизни, писатель прибегает к обобщению: «нации живут великим чувством и великою, всех единящею и всё освещающею мыслью, соединением с народом, наконец, когда народ невольно признает верхних людей с ним заодно, из чего рождается национальная сила <...> Чем богаче духовно нация, тем она и материально богаче…» [Дост 26:31].

С тех пор как славянская идея поставлена в контекст мировых, факты, анализируемые Достоевским, уже не могут сводиться к чисто российским. Российский взгляд расширяется до православно-славянского, далее – до всеславянского и, наконец, до всеевропейского. В октябрьском номере 1877 г. разговор вновь заходит о деятельности католических клерикалов. Подтверждением своих тезисов о них Достоевский считает сведения о появившейся в России

католической «партии», готовой помогать туркам. Эти внутренние «римские клерикалы», по мнению писателя, – часть ватиканского «всемирного заговора», готовящего «смуту в тылу русских армий». Прежде всего это российские поляки, сочувствующие туркам и объявляющие русский патриотизм нигилизмом и революцией [Дост 26:54:56].

В печати эти католические агенты распространяют «радость о неудачах России» и небылицы о том, что Россия оказалась «слаба, без финансов, с расстроенным войском, с недовольным и ропчущим народом, с нигилизмом, подточившим общество». От них вдохновляются и собственно «русские перья», уже совершенно бескорыстно кричащие, «что Россия пр*а*ва даже не имеет освобождать славян» [Дост 26:56–57].

Старопольскую идеологию автор рассматривает как вариант католической идеи. Именно поэтому она не может стать частью Славянской идеи. «Агитаторы-клерикалы» переряжаются из волков в овец и выступают в русских изданиях от имени польской эмиграции с предложением мириться: «примите, дескать, нас, мы видим тоже, что братство славян несомненно, и не хотим отстать». Они предлагают России вновь пустить к себе польскую интеллигенцию. Таким образом, считает Достоевский, Россия наводнится предателями, ведь поляк Старой Польши «инстинктивно, слепо ненавидит Россию и русских» [Дост 26:57–58].

Попытка польского «примирения» спланирована на Западе, это «отрог всеевропейского клерикального заговора». Невозможно вообразить, что польская эмиграция «не держится папы в иезуитском смысле». Эти люди «Ватикану не изменят, и Ватикан не изменит им». «Примирение» предлагается для отвода глаз, а за спиной польская эмиграция уже начала помощь туркам. Воскрешение Польши, по мнению писателя, должно происходить не на особых условиях, а через союз с православным славянством: «Приезжайте! Примиритесь и покоритесь сами, но знайте, что никогда не будет Старой Польши. Есть Новая Польша, Польша, освобожденная царем, Польша возрождающаяся и которая, несомненно, может ожидать впереди, в будущем, равной судьбы со всяким славянским племенем, когда славянство освободится и воскреснет в Европе». А вот Старой Польши, уверен Достоевский, никогда не будет, потому что она никогда не могла ужиться с Россией, претендовала на объединение славян на католических началах: «Ее идеал – стать на месте России в славянском мире» [Дост 26:58–59].

Важнейшим компонентом православно-славянской идеи, таким образом, выступает не ее «славянство», а ее православность. Писатель предлагает очередную формулировку Восточного вопроса: «Восточный вопрос есть в сущности своей разрешение судеб православия». Эти судьбы приобретают поистине всемирное значение, потому что «римское католичество, продавшее давно уже Христа за земное владение», породило в Европе атеизм, материализм, социализм и упадок христианства. Ныне «образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей

в православии», и именно «с Востока и пронесется новое слово миру <...> Вот назначение Востока, вот в чем для России заключается Восточный вопрос». Россия уже сознает себя «носительницей идеи Христовой», более того, «слово православия переходит в ней в великое дело» [Дост 26:85].

«Новое слово» предполагает и «нового человека», и Достоевский уверен, что он уже существует в России (глава «Легкий намек на будущего интеллигентного русского человека. Несомненный удел будущей русской женщины»): появляются «новые люди, уже с новою мыслью и с новою силою», отличие которых в том, что они «не станут сваливать всех наших бед и всех *неумений* наших единственно лишь на свойства русского человека». Они сами засвидетельствуют подлинные качества «русского духа и русского человека», и к этим людям после войны примкнет «много живых сил из народа». Новые люди появлялись и до войны, но их не замечали, пока они в качестве добровольцев не явили свою «полную веру в то, за что пошли отдавать свои головы». Так и в русском войске сейчас есть «великие сердца, великие христиане и незаметные великие русские люди, которых так много, чуть не до последнего солдата». Это, по мнению писателя, и есть «грядущий новый человек». Созерцая «*веру* в свои силы», которая проявилась у русских в войне, многие внутри России ободрятся, сплотятся и возьмутся за настоящее дело [Дост 26:32–33]

Главное обновление выпадет на долю русской женщины. В нынешнюю войну она проявила себя «так высоко, так светло, так свято» в качестве «матушки» и «сестрицы» русского солдата, подвизавшейся «в деле Божием и в служении человечеству». Русская женщина должна полностью уравняться в правах с мужчиной в образовании и в должностях, поскольку доказала, что готова «на общественный труд и на самоотвержение» [Дост 26:33].

Разработав теорию мировых идей, Достоевский не только дал оценку прошлым и настоящим мировым событиям, но и максимально спрогнозировал будущие. Мы уже касались прогноза взаимоотношений католической и протестантской Европы, а также развития России. Проследим теперь, как оценивает Достоевский перспективы развития освобожденных славян. Наиболее значима в этом смысле глава «Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать». Ее нужно понимать в духе неизменного авторского сострадания к славянам. Писатель предлагает представить, что славяне уже освобождены, турецкой империи нет и Балканский полуостров живет новой жизнью. Среди возможны форм устройства славян возможна федерация (правда, по мнению Достоевского, «федерации, кажется, еще очень, очень долго не будет») и отдельные «маленькие государства, с призванными из разных владетельных домов государями» [Дост 26:77–78]. Эти предвидения Достоевского сбылись: с небольшим временным зазором Балканы были освобождены от турок, Турция как империя перестала

существовать, в освобожденную Болгарию был призван немецкий государь; югославская же федерация, созданная после Второй мировой войны, оказалась нестойкой.

Однако Достоевского занимают более важные предметы: будут ли славянские земли «вполне независимыми» или окажутся под надзором «европейского концерта держав»; а главное, каковы будут отношения их с Россией. В этой связи писатель готовит публику к тем неожиданным фактам, что «не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными»; что славянские народы для защиты «выпросят себе европейский концерт, хоть вместе с Россией, но единственно в виде покровительства их от властолюбия России» [Дост 26:78]. Понимая неожиданность тезисов, автор снимает с себя обвинения в нелюбви к славянам: «я, напротив, очень люблю славян, но я и защищаться не буду». Причины грядущей метаморфозы он предлагает рассмотреть в иной, оправдывающей славян, плоскости: всё произойдет «не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян, совсем нет, – у них характер в этом смысле как у всех, – а именно потому, что *такие вещи* на свете иначе и происходить не могут». Достоевский убежден, что славяне уверят себя, будто сами освободились от турок; что под воздействием европейских идей они провозгласят, будто чудом спаслись от порабощения «жадным, хитрым и варварским великорусским племенем», которое мечтало создать «Всеславянскую империю» [Дост 26:78–79].

Еще очень долго славяне не смогут постичь того, что Россия следовала высокой славянской идее: «величайшей идее, из тех идей, которыми жив человек». Они пока не осознали даже величия нынешней русской войны, но еще менее признают они ее за подвиг впоследствии, когда обустроятся: ведь сейчас «мы еще нужны славянам, мы их освобождаем». Заблуждение славян как юных политических организмов – не только в самонадеянности, но в своекорыстии и тщеславии, мешающим увидеть величие и бескорыстность русских деяний. До подобной оценки им нужно будет еще дорасти: «может быть, целое столетие, или еще более, они будут беспрерывно трепетать за свою свободу и бояться властолюбия России». Проникнуться славянской идеей у славян смогут на первых порах очень немногие: «я не говорю про отдельные лица: будут такие, которые поймут, что значила, значит и будет значить Россия для них всегда. <...> Но эти люди, особенно вначале, явятся в таком жалком меньшинстве, что будут подвергаться насмешкам, ненависти и даже политическому гонению» [Дост 26:79].

Сильно помешает освобожденным славянам и переориентация на иные идеи, на европеизм: «у них, конечно, явятся, с самого начала, конституционное управление, парламенты, ответственные министры, ораторы, речи. Их будет это чрезвычайно утешать и восхищать». Однако европеизм чреват и зарядом ненависти к России, потому «особенно приятно будет для

освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия – страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации». Длительный период европеизма – с «потерей личности», с «заражением европейскими формами», с постоянными междоусобными ссорами и интригами – будет предшествовать у славян постижению ими своего подлинного «славянского значенья», «особого славянского призвания» [Дост 26:79–80].

Все это, однако, не обвинения славян, а скорее прививка русскому обществу от непонимания их будущих действий. Вывод главы естествен в общем контексте «Дневника»: после освобождения Россия должна немедленно предоставить славянам самую полную политическую свободу, выказать совершенное бескорыстие и быть готовой «всегда обнажить меч на тех, которые посягнут на их свободу и национальность». Она должна будет находиться рядом со славянами, «мирить их, вразумлять их», при необходимости, защищать и оставаться «центром славянского единства». Только таким образом, и не меньше чем через век, Россия «и победит, и привлечет, наконец, к себе славян» [Дост 26:80–81].

Как видим, путь к тому, чтобы встать «во главе союза славян» и сказать миру «великое новое слово» [Дост 25:197], очень непрост, и Достоевский согласен, что на первый взгляд здесь нет никакой выгоды для самой России. На деле же, приобретаемая польза огромна – но она высшего, идеального порядка; это польза служения высокой *идее*: «Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут служить одним своим "интересам", то погибнут эти нации несомненно, окоченеют, обессилеют и умрут. А выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия. <...> Будь окончание нынешней войны благополучно – и Россия несомненно войдет в новый и высший фазис своего бытия…» [Дост 26:82].

Восточный вопрос заключает собой декабрьский выпуск 1877 г., а с ним и весь основной корпус «Дневника». В заключительном слове «К читателям», уведомляя о приостановке издания, Достоевский обращается к одной из корреспонденток, написавшей о своем брате, «убитом в теперешнюю войну». Писателя «искренно тронули и потрясли и ее скорбь о потерянном друге и брате, и в то же время и ее восторг о том, что ее брат послужил прекрасному делу». В самых последних строках автор анонсирует книгу англичанина Т.Синклера «Восточный вопрос прошедшего и настоящего. Защита России». Объявление о книге попросили разместить ее русские издатели. Достоевский не ограничивается объявлением: ознакомившись с трудом, он рекомендует Синклера как известного писателя и «защитника русских интересов», книгу же его – как «популярную» и «дельную», подчеркивая, что о Восточном вопросе «*всем* надо знать. Надо и необходимо» [Дост 26:127–128].

Теория мировых идей воспроизводится и дорабатывается в единственном выпуске «Дневника» 1880 г., содержащем Пушкинскую речь. Достоевский проясняет здесь механизм создания наций и первичность *идеи* в этом механизме: «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо *она же и создавала ее.* Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен <...> Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась гражданскиновая национальность» [Дост 26:165].

Христианская церковь, указывает Достоевский, искала свою «гражданскую формулу»: начались церковные общины, начала создаваться новая национальность – «всебратская, всечеловеческая». Но этот идеал создавался «под землею», а над ним строился «громадный муравейник» – Римская империя, тоже своего рода «религиозная идея» древнего мира, с идеалом не в Богочеловеке, а в «человекобоге». Произошло столкновение «двух самых противоположных идей <...> человекобог встретил Богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа». Был заключен компромисс, при котором «империя приняла христианство, а церковь – римское право и государство». Эта церковь впоследствии разделилась надвое: в западной половине она полностью перевоплотилась в государство: «явилось папство – продолжение древней Римской империи»; в восточной же половине государство разрушил «меч Магомета», а древнерусское государство, «которое приняло и вновь вознесло Христа», тоже претерпело вековые скорби и страдания. Но хотя в русском государстве еще нет «настоящей общественной формулы», все-таки народ его – «носитель Христа»; и уже в его самоназвании – «крестьянин» (христианин) содержится «идея на всё его будущее» [Дост 26:169–170]. Таким образом, русско-славянская идея – прямая наследница истинного православия.

Вот почему православный народ «просвещен уже давно, приняв в свою суть Христа и его учение», тогда как на Западе «сама церковь западная исказила образ Христа, преобразившись из церкви в Римское государство и воплотив его вновь в виде папства». Католичество, заявляет Достоевский, «воистину уже не христианство и переходит в идолопоклонство, а протестантизм исполинскими шагами переходит в атеизм» [Дост 26:151].

Верен славянско-православной идее писатель и в предсмертном выпуске «Дневника» (январь 1881 г.): он призывает «поощрять и любить» славянские народы, помогать им и ждать исторического момента для их полного освобождения, в том числе и от «австрийских захватов». Вновь подчеркивается, что «народ русский в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в полноте»; что цель этой народной «единительно-"церковной" идеи» – «всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» [Дост 27:18–19, 39].

Как было показано выше, в современном мире не все готовы рассматривать всерьез тезисы Достоевского о спасительной для славян формуле объединения. Некоторые исследователи относят их к области «фантастики» и «утопии» [Волгин 1976:141–142], к «кликушеству» [Прохоров 2013:100] и т.д. Но история показывает, что проблема абсолютно реальна и высокозначима. Так, в письме австрийского императора немецкому кайзеру, отправленному после убийства в июне 1914 г. в Сараеве Франца Фердинанда, содержится более чем серьезная ее трактовка: «Хотя, вероятно, будет невозможным установить соучастие сербского правительства (в Боснийском покушении – *И.П.*), никто не может сомневаться, что его политика объединения всех сербских славян под флагом Сербии, вдохновляет такие преступления и что продолжение такой ситуации – хроническая опасность для моей династии и территорий… Сербия как политическая сила на Балканах должна быть уничтожена» [King 1995:210].

В наши дни серьезно воспринимает славянскую концепцию Достоевского такой известный политик, как Г.Киссинджер. На вопрос о развившейся в США идее американской исключительности Киссинджер заявляет: «Если вы почитаете Достоевского, то это тоже – русская – версия исключительности. Здесь нет ничего удивительного. Мы говорим о нашей роли во внешней политике. Если вы, скажем, взглянете на российскую политику на Балканах <...> – это другой вид исключительности. Здесь речь больше идет об исключительных особенностях русской души и ее особых связях с другими славянскими обществами. Вот такая форма исключительности» [Киссинджер 2016, ресурс интернета].

Потому лишь отчасти верно мнение Д.Франка, который, констатируя, что «Дневник» Достоевского является «наименее известным из всех его крупных произведений за пределами России», утверждает, что произведение это «читается на Западе только профессиональными славистами и специалистами по Достоевскому» [Frank 1993]. В действительности, как видим, с «Дневником писателя» знакомы и западные политики.

Несмотря на скепсис критиков, следует отметить, что большинство основных прогнозов Достоевского получило историческую реализацию. Славянские народы освободились от турецкого, а затем и австрийского владычества; Турция утратила свои европейские владения и перестала существовать как империя; Россия утвердилась в мире как защитница славянства и православия. Эту роль она подтвердила в 1914 г. Прогноз Достоевского о «всеевропейской войне», где в противоположных лагерях окажутся Германия и Франция, нужно также признать сбывшимся, как и предвидение, что после такой войны католичество будет потеснено «возрожденным восточным христианством». Результаты Первой мировой войны закрепили самостоятельность Югославии, Болгарии, Греции и Румынии, обусловив православный облик юго-востока Европы. Победу России (СССР) во Второй мировой войне и существование

системы государств «Восточного блока», созданной после войны, можно отнести к особой политике дневникового «Восточного союза». «Бой окончится в пользу Востока, в пользу Восточного союза», – предсказывал Достоевский, – «Восточный вопрос раздвинется в мировой <...> до того изменится лик Европы, столько начнется нового и прогрессивного в отношениях людей <...>» [Дост 26:22–23]. Старания, приложенные Западом к уничтожению «Восточного блока», России и Югославии, лишний подтверждают высокую актуальность проблемы.

Теория Достоевского призвана истолковать движущие силы истории, национальные характеры, политику государств и взаимоотношения национальных сообществ. Согласно ей, главным антиподом православной славянской идеи выступает идея римо-католическая, которой автор уделил особое внимание и которая в наши дни вновь высокоактуальна. По справедливому замечанию С. Н. Булгакова, «в лице Достоевского мы имеем не только бесспорно гениального художника, великого гуманиста и народолюбца, но и выдающийся философский талант. <…> И эта сторона – к стыду нашей литературы – осталась всего менее разъясненной и оцененной нашей критикой» [Булгаков 1991:194].

Влияние «Дневника» в сфере философии истории требует особого анализа. Несомненно воздействие Достоевского на О.Шпенглера. Некоторые исследователи не без основания связывают имена Достоевского и А.Тойнби, [Douglas 1988:27]. В третьей главе настоящего исследования будет рассмотрен вопрос восприятия идей Достоевского у южных славян. Представляется, что должен быть исследован и вопрос воздействия историко-философских тезисов «Дневника» на мировоззрение последнего русского императора, чей славянско-православный вектор обнаруживается при вступлении России в войну в 1914 г. Проводником такого влияния мог выступить К.П.Победоносцев, идеолог эпохи Александра III, учитель будущего Николая II, тесно общавшийся с автором «Дневника».

Развитие философского компонента в «Дневнике» укрепило теоретическую сторону этого произведения. Но одновременно возрос риск потерять внимание публики, что обусловило развитие еще одной составляющей произведения – *художественной*. Достоевский прибегает в «Дневнике» к многоплановой беллетризации текста. Именно художественность выгодно отличает «Дневник» от близкой ему славянофильской публицистики (И.С.Аксаков, О.Ф.Миллер), где схожие тезисы звучат параллельно Достоевскому, но не достигают столь явного успеха у публики.

2.3. Художественная составляющая

В аспекте *художественности* «Дневника» следует прежде всего говорить не о сюжете (произведение слишком сложное и многоплановое), а о *центральных образах* и, кроме того, об *основной теме произведения*. Мы уже имели возможность убедиться, что тема славянской войны и русской помощи славянам существует с первых глав «Дневника» и становится в нем

основной. Однако это еще не обеспечивают художественности, которая возникает там, где создаются живые *образы*, к которым у читателя возникают известные *чувства*, и которые, будучи внедрены в читательское сознание, продолжают существовать там вне зависимости от логических аргументов, а часто и вопреки им. Создаются ли подобные образы в «Дневнике"? Какие это за образы и насколько они соотносятся с основной темой?

Здесь следует отметить, что «Дневник» содержит немалую долю *самостоятельной прозы* – малых произведений, появляющихся на первый взгляд спонтанно, за скобками основного повествования. Насколько автономна эта проза? Глава «Мужик Марей» (февраль 1876) может служить ключом к пониманию сверхзадачи, которой она обладает в «Дневнике». Глава «Мужик Марей» художественно независима (что подтверждается, в частности, ее автономными переводами на иностранные языки), но одновременно она служит *иллюстрацией* к тезисам предшествующей публицистической главы «О любви к народу. Необходимый контракт с народом». Начало «Мужика Марея» свидетельствует о сознательности авторского метода: «Но все эти professions de foi, я думаю, очень скучно читать, а потому расскажу один анекдот <…>» [Дост 22:46]. Введение художественного отрывка обусловлено желанием перевести аргументацию в иную плоскость. Тезисы предыдущей главы закрепляются фактами другого порядка – художественными образами.

В предшествующей главе – «О любви к народу. Необходимый контракт с народом» – Достоевский призывает «судить русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает» [Дост 22:43]. В качестве «святых идеалов» народа писатель перечисляет святых Сергия Радонежского, Феодосия Печерского, Тихона Задонского; утверждает, что все прекрасное в русской литературе – от народа, от соприкосновения с народной жизнью, и затем делает вывод: «<…> мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли, и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду…» [Дост 22:45].

«Мужик Марей» выступает дополнительным доказательством к этим тезисам. И это не разноголосица, при которой «мысль пробирается через лабиринт голосов, полуголосов, чужих слов <...>», что хотел бы видеть в «Дневнике» М.М.Бахтин [Бахтин 2002а:108], а стройный оркестр, где разные инструменты проводят свою партию, подчиняясь композиционному замыслу.

Сочетание философско-публицистического тезиса с художественной тканью для Достоевского не ново, однако выстраивается оно всегда непросто. Так, в «Идиоте» достаточно неожиданно звучат критические рассуждения князя Мышкина о католицизме. Они неспроста поданы как обострение болезни героя, поскольку не мотивированы событиями романа. Даже если принять все швейцарское общество за католическое, учесть его безжалостность к Мари

или к осужденному Жану (эти моменты, к тому же, уравновешиваются отношением к Мари детей, бескорыстной помощью самому Идиоту врача-швейцарца), этого все же будет недостаточно, чтобы прийти к тому уровню отрицания католицизма, который вложен в уста главного героя: «Католичество – все равно что вера нехристианская! <...> католичество римское даже хуже самого атеизма <...> Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше: он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует <...> Римский католицизм верует, что без всемирной государственной власти церковь не устоит на земле, и кричит: «Non possumus!» По-моему, римский католицизм даже и не вера, а решительно продолжение Западной Римской империи и в нем все подчинено этой мысли, начиная с веры. Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор все так и идет <...>» [Дост 8:450].

Скорее всего мысли о католицизме, волновавшие в ту пору Достоевского, попросту вложены в уста наиболее подходящего персонажа, способного высказать их с максимальной искренностью. Но князь Мышкин – человек чистых порывов, а не ясных логических построений. Продолжи он развитие католической темы, и у читателя возник бы элемент недоверия к его образу, и, параллельно, к самим тезисам.

Более высокой степенью убедительности обладает католический вопрос в «Подростке», где он вложен в уста Версилова. Фразер Версилов однозначно способен теоретизировать; развитие мыслей и поучения – его конек в романе. Но он проигрывает в правдивости. Неискренний перед самим собой и перед «случайным» семейством, нестойкий в основных убеждениях, Версилов неспособен донести «пророческую» мысль. Католицизм лжив, но лжет и сам Версилов.

Достоевский-художник несомненно ощущал это и стремился обрести жанр, в рамках которого мог бы вернее донести читателю философские истины, уже сформулированные для себя. Такой жанр, казалось, был обретен в «Дневнике». В частности, тезисам о католицизме («третье дьяволово искушение», проповедь лжехриста, «земного рая», тактическое схождение к низам и солидарность с социализмом и т.п. [Дост 22:88–90]) здесь отданы не просто целые страницы, но и целые главы, такие как «Сила мертвая и силы грядущие». Писатель, на первый взгляд, удовлетворен новой формой: «Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком в романе» [Дост 22:90]. Разбирать подобные вопросы в «Дневнике» действительно можно не мельком, а полноценно, однако возникает иная проблема: оказавшиеся на свободе тезисы сами себя не доказывают. Для их продвижения приходится подбирать аргументы. В случае же если произведение «убеждает формально-логическими средствами (через понятие, суждение, умозаключение, силлогизм и т.д.), то есть средствами, чуждыми природе искусства», то, как верно отмечает В.Е.Ветловская, такое произведение «лишается художественности» [Ветловская

2007:15]. Готов ли к такому варианту автор «Дневника»? Философско-публицистическому повествованию, даже при максимальном его оживлении, свойственны сухость и декларативность, и чем больше прозвучит логических доказательств, тем суше будет произведение.

Неслучайно Достоевский размышляет о разнице восприятии публицистики и беллетристики: «Почему такая разница в впечатлениях от романа и от газеты – не знаю, но такова уж привилегия действительности» [Дост 22:91–92]. Писатель приходит к заключению, что художественная, эмоциональная убедительность доносит мысль порою увереннее, чем прямая авторская декларация: «И что за мысль, что художественность исключает *внутреннее содержание*? Напротив, дает его в высшей степени: Гоголь в своей "Переписке" слаб, хотя и характерен, Гоголь же в тех местах "Мертвых душ", где, переставая быть художником, начинает рассуждать прямо от себя, просто слаб и даже не характерен, а между тем его создания, его "Женитьба", его "Мертвые души" – самые глубочайшие произведения, самые богатые внутренним содержанием, именно по выводимым в них художественным типам. Эти изображения, так сказать, почти давят ум глубочайшими непосильными вопросами» [Дост 22:106].

Наблюдения касаются не одного Гоголя: «"Горе от ума", – ведь оно только и сильно своими яркими художественными типами и характерами, и лишь один художественный труд дает всё внутреннее содержание этому произведению; чуть же Грибоедов, оставляя роль художника, начинает рассуждать сам от себя, от своего личного ума <…>, то тотчас же понижается до весьма незавидного уровня…» [Дост 22:106]. Эти мысли из «Дневника» начала 1876 г. свидетельствуют о том, что Достоевский продолжает активно совершенствовать новый жанр, в рамках которого мог бы излагать философские мысли и наблюдения над действительностью, не жертвуя художественностью.

Найденный в итоге вариант предполагает высокую беллетристическую насыщенность и оказывается близок к библейскому способу доказательности – к *иносказанию, притче*. Христос в Евангелии высказывает ясный логический тезис и поясняет его притчей как доказательством иного порядка. Так, классическая притча о блудном сыне служит художественным разъяснением к следующим словам Христа: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» [Лука, 15:7].

Таким же путем убеждения идет и Достоевский. Возражая критику, не нашедшему примеров реализации заявленных писателем народных «идеалов» – «сильных и святых» [Дост 22:74], Достоевский отстаивает свой тезис и логически и художественно. Основное логическое возражение в том, что главное народное дело еще впереди и «развязка, может быть, вовсе не

так отдаленна» [Дост 22:75] – и здесь писатель намекает на роль русского народа в славянских событиях. Художественным же аргументом выступает рассказ «Столетняя». Это зарисовка низовой петербургской семьи в нескольких поколениях, которая, несмотря на бедность, живет в гармонии, сохраняя добрые устои. Прожившая долгий век (сто четыре года) старушка умирает на руках любящих детей и внуков, и те, хотя едва сводят концы с концами, провожают ее в последний путь с подлинной человечностью. В семье соблюдают традиционный уклад, почтение к возрасту, труду. Всех отличает не только степенность, но и неунывающий, веселый нрав: сохранила его до последнего дня и сама Столетняя. Сюжет этот, как и «Мужик Марей», отталкивается от подлинного случая и балансирует на грани между рассказом и очерком – при несомненной художественной самостоятельности.

Жанровое своеобразие «Дневника», связь его прозы со стержневой идеологией многократно отмечались, и дополнительный смысл этой прозы подвергался расшифровке: достаточно назвать имена А. С. Долинина, В. Б. Шкловского, Д. В. Гришина, В. А. Туниманова, М. М. Дунаева, Г. С. Прохорова, Р. Кидэры. Связь идей публицистики Достоевского с его художественной прозой на додневниковом этапе фиксировал А.П.Скафтымов, который еще в 1920-е гг. указывал не просто на повторение этих идей в прозе, но и на особый литературный прием перевода их в иной, индивидуально-интимный план. По мнению Скафтымова, сравнение «Записок из подполья» с журнальными статьями «Времени» и «Эпохи» «дает прекрасную иллюстрацию к характеристике общих приемов Достоевского в художественном воплощении его идей. Известный момент идей и мнений Достоевский берет в крайних диалектически завершенных формах и на этой основе в индивидуально-интимном плане проектирует конечный результат данного настроения». В этом смысле, по мнению Скафтымова, «герой подполья воплощает в себе конечные результаты "оторванности от почвы"» [Скафтымов 1972:116]

Близко к пониманию аналогичных связей в «Дневнике» подошел вслед за Скафтымовым А.С.Долинин. Он писал о слиянии в этом произведении научного и художественного методов, обусловившем возможность перехода от идейной составляющей к художественной прозе малых форм, а затем и к крупной художественной форме («Братьям Карамазовым»): «<…> становится постижимой и оправданной эта легкость перехода в "Дневнике писателя" к художественным очеркам, в которых та же идея, проникающая данный единичный факт действительной жизни, получает уже более широкий охват: факт превращается в символ. "Мальчик у Христа на елке", "Мужик Марей", фельдъегерская тройка, "Кроткая", "Столетняя", "Бобок", "Сон смешного человека" – это все те же основные идеологические линии…» [Долинин 1935а:15].

Остается понять, *какие это линии*: ведь Долинин не расшифровывает связей между «идеей» и «символом»: в качестве же центральной «идеологической линии» он, в духе времени, рассматривает мысли «о самом основном вопросе, одинаково волнующему Европу и Россию – о вопросе социальном» [Долинин 1935a:15]. Однако в целом наблюдение представляется верным. Правомерен и тезис о переходе идей «Дневника» в художественную сферу «Карамазовых»: «Бродили в сфере сознания эмбрионы образов, отдельные, разрозненные черты, неорганизованные в единое целое разные ситуации, восходящие к фактам окружающей действительности. Это еще не элементы сюжета, но они могут стать такими. Они возникали, до сих пор всегда подчиненные высказываемым идеям. Идеями, мыслями иного, не художественного порядка вызванные на поверхность, они сейчас же обратно тонули в сферу идей. Но художническая работа все же продолжалась, крепла, "неприметно и невольно", в эти два года издания "Дневника писателя" и – именно в связи с "Дневником". Утверждалась все больше и больше и властительно сказывалась потребность перевода на язык художественный основных идеологических концепций, развертывавшихся в течение двух лет…» [Долинин 1935a:14].

Итак – идеологические концепции «Дневника» находят себе место в художественных произведениях. Но какие конкретно концепции и в каких произведениях? «Подтекст» целого ряда художественных глав «Дневника» до конца не выяснен, существует немало разногласий в трактовках. В произведении есть «повести», где связь с основным текстом более очевидна, но есть и такие, где она неразличима или обманчива. Одно из новшеств «Дневника» как целостного произведения состоит в том, что дополнительный художественный аргумент отделяется от основного тезиса и на первый взгляд никак с ним не связан: он срабатывает *в общем контексте выпуска или всего произведения*. «Ибо знаю, что в целом, в группировке достигну впечатления, подействует», – записывает Достоевский наблюдение о технике ораторского искусства [Дост 24:152]. Тем же приемом писатель пользуется позднее и в «Карамазовых»: в «Инквизитора» закладывается невиданной силы отрицание Бога, а «ответом» на него, по признанию Достоевского, «служит весь роман» [Дост 27:48]. Способ предполагает *несиюминутность* и даже *подсознательность* восприятия аргументов: важно, что в конечном итоге читатель будет убежден, пусть и не уловив связи частей. Дополнительный художественный аргумент в «Дневнике» должен быть *поневоле* воспринят как подтверждение озвученного: *где-то я уже это слышал*; *однажды я в этом убедился*.

Достоевский, как представляется, сознательно не выстраивает четкой последовательности: тезис – философское доказательство – художественное доказательство. Его «притчи» не просто оторваны от тезисов: зачастую художественное доказательство предшествует тезису или вклинивается между ним и схоластическими доводами. Думается,

здесь можно говорить о приеме маскировки авторской тенденциозности, который фиксирует в «Братьях Карамазовых» В.Е.Ветловская. Одним из способов такой маскировки, по ее наблюдению, служит признание автором своего «бессилия» перед избранной темой [Ветловская 2007:30]. В «Дневнике» мнимая «неспособность» охватить предмет также широко используется: «Поднять такой величины вопрос <…> я не в силах. Вопрос этот не в моих размерах. Но некоторое суждение мое я всё же могу иметь…» [Дост 25:74]. Думается, что с той же целью – замаскировать излишнюю авторскую приверженность идее – Достоевский нарушает и слишком явную перекличку логических и художественных доказательств.

Рассмотрим в этом свете еще одно художественное произведение – «Сон смешного человека» (апрельский номер «Дневника» за 1877 г.). Выступает ли оно в качестве *художественного аргумента* определенного тезиса? С самого начала издания Достоевский ведет спор с критиками, отстаивающими тезис о «пассивной жизни» русского народа, об отсутствии у него «идеала деятельной личности», о непонимании им собственной веры – православия [Дост 22:74–75, 104–105 и т.п.]. По их мнению, «народ веры не знает <…> и молитвы не умеет прочесть, он поклоняется доске и лепечет какой-то вздор про святую пятницу и про Фрола и Лавра» [Дост 22:113]. Подобным утверждениям писатель дает прямые отповеди: «Знает же народ Христа Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, – потому что во много веков перенес много страданий и в горе своем всегда, с начала и до наших дней, слыхивал об этом Боге-Христе своем от святых своих…» [Дост 22:113].

Русский народ, по убеждению Достоевского, обладает знанием истины в самом широком смысле и готовится изречь не одно религиозное, но и политическое новое слово миру. Всего за несколько страниц до «Сна смешного человека», в том же номере «Дневника» наблюдаем очередной этап спора писателя с воображаемыми оппонентами: «…неверие продолжается: "Россия! Но как же она может, как она смеет? Готова ли она? (военной силой освободить южных славян – *И.П.*) Готова ли внутренно, нравственно, не только материально?"» [Дост 25:94]. «Им ли, гордым, ученым и сильным, понять и допустить хоть в фантазии, что Россия предназначена и создана, может быть, для их же спасения и что она только, может быть, произнесет наконец это слово спасения!» [Дост 25:100]. Одним из логических аргументов писателя в споре выступает только что начатая Россией война за славян (главки «Война. Мы всех сильнее», «Не всегда война бич, иногда и спасение», «Спасает ли пролитая кровь?», «Мнение "тишайшего" царя о Восточном вопросе»). Оппоненты, тем не менее, продолжают высказывать сомнения в зрелости России: «не войны желать нам надо, а, напротив, долгого мира, чтобы мы из зверей и тупиц могли обратиться в людей, научились порядку, честности и чести <...>». Достоевский отвечает, что «народ верит, что он готов на новый, обновляющий и великий шаг. Это сам народ поднялся на войну, с царем во главе». По мнению писателя,

«*истина* покупается лишь мученичеством», и лишь единицы из кричащих о нашей неготовности к войне готовы «приблизиться сколько-нибудь к *истине*» [Дост 25:94–95. Курсив наш. – *И.П*].

Исчерпав рациональные доводы, автор прибегает к художественному аргументу: герой «Сна смешного человека», следующего за военными главками, сообщает, что он «узнал истину». Рассказ отвечает на вопрос, может ли обладать знанием истины забитый жизнью человек, стоящий в самом низу социальной лестницы. Ответ однозначен: может. Более того, должен, не стесняясь своего положения, проповедовать эту истину другим, ибо они, сколь бы ни были сильны и многочисленны, истины не знают: «я видел истину <…> и *живой образ ее* наполнил душу мою навеки. <…> живой образ того, что я видел, будет всегда со мной и всегда меня поправит и направит» [Дост 25:118]. Это сознание возвращает «смешного человека» к жизни (отвращает от самоубийства) и направляет на добрые дела (спасение девочки-сиротки, проповедь). Публицистический же спор о возможности постижения *истины* «нищим» русским народом продолжается вплоть до Пушкинской речи (август 1880 г.): «"Это нам-то, дескать, нашей-то нищей, нашей-то грубой земле такой удел? Это нам-то предназначено в человечестве высказать новое слово?" Что же, разве я про экономическую славу говорю, про славу меча или науки? Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено…» [Дост 26:148].

Герой «Сна смешного человека» увидел на другой планете реальность «братского единения» людей. Именно *братское единение* стремится установить на Земле и русский народ, бескорыстно выступивший на защиту славянских братьев. Он тоже, при всех своих противоречиях, *знает истину* (подлинный, сохраняемый в православии образ Христа) – и «*живой образ ее* наполнил его душу навеки». Способность видеть истину, готовность к богопознанию и миропознанию вне зависимости от материального и сословного положения, реальность устроения на земле *братства* и действенные пути к его достижению – вот основные идеи рассказа, напрямую перекликающиеся со славянской темой.

Более сложны и художественно самостоятельны образы еще одной «фантастической» повести – «Кроткая» (ноябрь 1876 г.). Рицуко Кидэра справедливо подмечает «особую функцию» и «Кроткой» и «Сна смешного человека», заключающуюся в том, чтобы выразить мнение писателя о конкретных социальных проблемах «не в форме статей, а в виде художественных произведений» [Кидэра 2013:254]. Однако Кидэра полагает, что обе повести прежде всего связаны с поднимаемой в «Дневнике» проблемой самоубийств и, шире, с критикой герценовского атеизма [Дост 254–256]. Ту же мысль высказывал еще в 1966 г. В. А. Туниманов, характеризовавший «Кроткую» как «отклик писателя на эпидемию самоубийств,

поразившую Россию 70-80 годов» [Туниманов 1966:11]. Придерживается этого мнения и М. М. Дунаев [Дунаев 1997:526]. Исчерпывающ ли такой диагноз?

Тема самоубийств действительно весома в обеих повестях; в «Кроткой» несомненна и ее перекличка с основным публицистическим повествованием [Дост 23:146]. Однако правомерен вопрос, является ли эта тема основной. Вероятнее всего, нет, поскольку самоубийство в обоих случаях – не предмет специального анализа, а лишь завязка («Сон смешного человека») или завязка-развязка («Кроткая») основной коллизии. Главная проблематика обеих повестей не в этом. Выше мы уже разобрали стержневые темы «Сна смешного человека». Каково тогда идейное ядро в «Кроткой»? Ростовщик, бывший офицер, потерявший военную честь, но сохранивший дисциплину и принципиальность, целиком направленные теперь на выжимание денег, облагодетельствовал (как он считает) шестнадцатилетнюю девушку, оставшуюся без «папаши и мамаши», без средств к существованию. Не успев выйти в люди, она оказывается во власти мужа и, не имея сил пробудить в нем человеческие чувства, впадает в пароксизмы, «бунтует» (бегство от мужа, попытка застрелить его по возвращении, наконец, самоубийство). История лишь внешне и лишь в заключительной части близка к «простым» историям самоубийств и семейных преступлений, которых в «Дневнике» множество [Дост 23:136, 146 и т.п.]. «Кроткая» – глубокий психологический этюд, заключающий «роковой поединок» двух своеобычных характеров, ярко выписанных образов.

Разобраться, какие явления макро-мира иллюстрировал этими характерами Достоевский, помогает анализ публицистического обрамления повести. «Дневник» регулярно высвечивает торгашеские свойства Европы. В частности, в июне-октябре 1876 г. сообщается, что Европе свойственны «торгашество, личные выгоды» [Дост 23:50]; что там «купцы и фабриканты, болезненно мнительные и болезненно жадные к своим интересам», у которых «тревога, паника, тоска за барыш»; а ведь «с этим признанием святости текущей выгоды, непосредственного и торопливого барыша, с этим признанием справедливости плевка на честь и совесть, лишь бы сорвать шерсти клок, – ведь с этим можно очень далеко зайти»; высокую роль «повсеместно играл в Европе миллион и капитал» [Дост 23:62–65; 157] и т.п.

Появляющаяся в ноябре 1876 г. «Кроткая» рисует на микро-уровне образ европейского торгаша. Муж Кроткой – ростовщик, выжиматель денег, который в самой сакральной области души уже не может отказаться от их диктата, от *тоски за барыш*. Он не лишен благородных чувств и идеалов, но они методично подавляются ростовщичеством. В Европе раньше существовал «довольно стройный кодекс правил доблести и чести» [Дост 23:154], – рассуждает Достоевский на рубеже 1876–1877 гг., – «В Европе был феодализм и были рыцари. Но в тысячу с лишним лет усилилась буржуазия и наконец задала повсеместно битву, разбила и согнала рыцарей и – стала сама на их место» [Дост 25:59]. История Европы микрокосмически

повторяется в жизни ростовщика из «Кроткой». Он тоже прошел путь от офицерства (рыцарства), через потерю «правил чести» (отказ от дуэли, отставка), к буржуазному выжиманию барыша.

Понять образ самой Кроткой в историко-политическом контексте «Дневника» помогает еще один полудокументальный «рассказец»: «Доморощенные великаны и приниженный сын "кучи"» (февраль 1877 г.). В нем выведен образ сербского солдата-новобранца, ставшего членовредителем, по сути дезертиром, чтобы бежать от военных событий в родной дом – «кучу», ввиду неготовности мыслить категориями *родина, долг* и т.п. Достоевский старается если не оправдать, то понять его действия: «видите ли, они до того нежный сердцем народ, до того любят свою "кучу" <...> что бросают всё, уродуют себя, отстреливают себе пальцы, чтобы не годиться к службе и поскорей воротиться в свое милое гнездо! Представьте себе, я эту нежность сердца понимаю и весь этот процесс понимаю…»

Далее писатель сравнивает сербского новобранца с более близким читателю типом: «По нежности сердца своего сербский обитатель "кучи" похож очень, по-моему, на тех детей, которых, очень может быть, и вы запомнили еще с детства: вдруг из семьи или из разрушенного и разбредшегося вдруг семейства попадают они в школу. <…> вдруг – сто человек товарищей, чужие лица, шум, гам, совсем всё другое, чем дома, – Боже, какая мука! Дома ему, пожалуй, было холодно и голодно, но зато его любили, а хоть и не любили, то все-таки там было *дома*, он был один у себя и с собой, а здесь – ни одного-то слова ласки от начальства, строгости от учителей, такие мудреные науки, такие длинные коридоры и такие бесчеловечные сорванцы, обидчики и насмешники… <…> Вот они принимаются его колотить без пощады, все классом, всё время, и даже так, без злобы, для развлечения. <…> А между тем вот эти-то дети, которые, поступая в школу, тоскуют по семье и родимом гнезде, – вот именно из таких-то и выходят потом всего чаще люди замечательные, со способностями и с дарованиями» [Дост 25:41–42].

Как видим, автор «Дневника» разными способами анализирует проблему кроткого и нежного сердцем человека, вступающего в жизнь с теплой памятью о «доме» и столкнувшегося с суровыми реалиями мира, с жестокими людьми. «Приниженный сын "кучи"», отстреливающий себе пальцы, только бы бежать от тяжкой действительности, – сродни Кроткой, хотя не абстрагирован от исторических реалий; нежный сердцем школьник, которому уподобляет его Достоевский, – и вовсе ее «родной брат».

Связь «Кроткой» с портретом сербского новобранца подтверждает и еще один образ, из первых черновиков «Дневника», предвосхитивший и «Кроткую», и «Приниженного сына "кучи"». Вот как задумывал его Достоевский: «это великолепный сюжет для романа. Диккенс, Оливер Твист и Копперфильд. <...> Я воображаю, как выбежал мальчик. Деревня. *Тетка*. Снаряжала. Жутко. Наша военная школа: репцы, репец. *Робкий* мальчик. К генералу или

директору: Что прикажете? Предметы, классы в 50 минут. Бежал. Искали, ходили, нашли где-то – представили. Исключить. <…> Большинство, мерзкие шалят, веселят, мальчик не видит, что они, пожалуй, добрые мальчики, а в большинстве, может быть, ниже его (середина). – Что у них совсем нет деревни, матерей? – думает он» [Дост 22:148. Курсив наш. – *И.П.*].

Нереализованный сюжет имеет под собой не только диккенсовскую, но и автобиографическую основу: так, значение слова «репцы», или «рябцы» выясняется по воспоминаниям об училищных годах самого Достоевского: это бесправные новички, которыми помыкают старшие товарищи [Шульц 1999:157]. По свидетельству К.А.Трутовского, в Главном инженерном училище «существовал обычай, что все старшие воспитанники имели полное право приказывать новичкам, а те должны были беспрекословно исполнять их приказания. Всякое сопротивление их приказанию или проявление самостоятельности, было наказываемо ими подчас очень жестоко» [Трутовский 1964:105–106]. Намечавшийся роман очевидно предполагал следующий сюжет: посланный теткой в учение «робкий» мальчик-сирота, подобие диккенсовских героев, попадает в далекий город, в военную школу, где встречается с суровой дисциплиной, тяжелыми занятиями, циничным и озорным окружением сверстников, – и бежит оттуда; будучи пойман и отведен к начальству, представляется к исключению и т.д. Этот «робкий» мальчик-беглец, столкнувшийся с военной дисциплиной и жестокостью, занимает место между «Кроткой» и «Приниженным сыном "кучи"» (вместе с его «школьной» параллелью).

Вышесказанное дает право предположить, что в «Кроткой», помимо собственно образа молодой женщины и ее супруга, рассматриваются и иные ситуации, в том числе макро-уровня. Один из этих планов славянский: анализируется текущее положение славян в войне и будущее положение их в Европе. Защитник униженных и оскорбленных, Достоевский естественным образом переходит к защите униженных и оскорбленных народов [Прийма 2016в:28]. В его понимании славяне, как исторические сироты, едва доросшие до самостоятельной политической жизни, рискуют попасть от «родной» тирании турок (ср. с тиранией теток в «Кроткой») в кабалу к мучителю-европейцу – потерявшему честь и жалость торгашу-ростовщику. В сущности, конфликт славян и европейцев уже налицо, поскольку в войне турки лишь исполнители, а не организаторы геноцида: именно Европа, ради своего главенствующего положения, ради «торговли, мореплавания, рынков, фабрик» позволяет «туркам сдирать кожу» со славян [Дост, т. 25, с. 44].

Нервные пароксизмы Кроткой (сербского новобранца, нежного сердцем школьника) невозможно осуждать: они *естественны* в подобных ситуациях. В основном тексте «Дневника» Достоевский описывает губительность переориентации славян с России на Европу [Дост 24:63],

их возможные пароксизмы после освобождения от турок [Дост 25:72; 26, с. 78–79], и «Кроткая» становится одним из подспудных аргументов к его тезисам.

Остается выяснить, связан ли с центральной проблематикой «Дневника» еще один «самостоятельный» рассказ: «Мальчик у Христа на ёлке». Думается, одна из задач его – ввести в читательское сознание образ сироты: холодного и голодного, покинутого всеми ребёнка. Живущий «в сыром и холодном подвале», он одинок и унижен среди преуспевающих людей, среди празднующих сверстников, которых встречает в городе. Окружающие могли бы помочь мальчику, но они не помогают: «брюзжат и ворчат», «отворачиваются», «закричали и замахали», «треснул по голове, сорвал картуз» [Дост 22:14–16]. Мальчик подлинный изгой – но он не оставлен. У него есть высший защитник – Христос. Бог спасает сироту, которого отвергли люди.

Присмотримся теперь к портрету славян в «Дневнике»: «приниженные» [Дост 25:69]; «угнетенные братья» [Дост 25:10], «приниженный сын "кучи", и именно приниженный четырьмя веками рабства» [Дост 25:43], «крошечная только часть людей, где-то там в уголке» [Дост 25:45]; «страдающие братья», «угнетенные» [Дост 23:104]; «несчастные и угнетенные братья наши» [Дост 23:102]. Очень часто Достоевский описывает «славянских детей», «бедных маленьких детей <...> совершенных сирот» [Дост 25:38-39]. Представляется, что одной из сверхзадач рассказа «Мальчик у Христа на елке» была подготовка читателя к восприятию образа славян – исторических сирот, «за которых уже в целом свете совершенно некому заступиться» [Дост 25:223]. Дальнейшему развитию темы сиротства и бесправия послужит «Кроткая».

Помимо полноценной и как бы «независимой» прозы, в «Дневнике» создается жанр микро-прозы, полностью интегрированный в публицистическое повествование: один такой микро-рассказ – о «приниженном сыне "кучи"» уже проанализирован выше (глава «Доморощенные великаны и приниженный сын "кучи". Анекдот о содранной со спины коже. Высшие интересы цивилизации, и "да будут они прокляты, если их надо покупать такою ценой"!»). Но если тема этого микро-рассказа (как и документально-художественного рассказа «Фома Данилов – замученный русский герой») вынесена в заголовок, то множество ему подобных не обладают особым названием и, существуя в пределах отдельных дневниковых глав, могут быть поименованы лишь условно: «Турецкая месть болгарам за русских» [Дост 26:74–75], «Рассказ о болгарской девочке и ее отце» [Дост 25:44], «Левин на поле боя» [Дост 25:220] и т.п.

Эти микро-рассказы, тоже выступающие в качестве притчевого аргумента, в отличие от «независимой» прозы стоят вплотную к своим логическим тезисам. Однако порой и на таком уровне писатель намеренно разрушает связи. В качестве примера возьмем один из микро-

рассказов («Piccola bestia»), где связь сознательно создается автором, затем разрушается, а затем вновь воссоздается: «…в мою комнату вбежала из коридора piccola bestia (пакостная тварь), и ее надо было сыскать и истребить во что бы то ни стало. Piccola bestia – это тарантул. <…> Укушение тарантула, говорят, редко бывает смертельно, хотя я и знал уже один случай, в моё время в Семипалатинске, ровно пятнадцать лет до Флоренции, когда от укушения тарантула умер один линейный казак. <…> Мне кажется вот что: с Восточным вопросом забежала в Европу какая-то piccola bestia и мешает успокоиться всем добрым людям <…> Виконт Биконсфильд <…> вдруг открывает Европе одну чрезвычайную тайну: все эти русские, с Черняевым во главе, бросившиеся в Турцию спасать славян, – всё это лишь русские социалисты, коммунисты и коммунары…<…> Кстати, когда я, несколько строк выше, писал о таинственной piccola bestia, мне вдруг подумалось: ну что если читатель вообразит, что я хочу в этой аллегории изобразить виконта Биконсфильда? Но уверяю, что нет: piccola bestia – это только идея, а не лицо <…> хотя надо признаться, что на piccola bestia он очень похож. <…> Паук, паук, piccola bestia; действительно, ужасно похож; действительно, маленькая мохнатая bestia! И ведь как шибко бегает!» [Дост 23:106–110].

Разрыв и последующее воссоздание связи служит здесь более надежному закреплению мысли (Дизраэли *и есть* piccola bestia). Автор намекает на возможность связи, затем разрывает ее, давая возможность читателю воссоздать ее самостоятельно, и в итоге, подтвердив читательские догадки, устанавливает наиболее прочную ассоциацию.

Микро-рассказы, микро-сцены и даже отдельные образы полностью вживляются в публицистический текст, становясь еще одним способом беллетризации «Дневника». О самостоятельности таких произведений речь не идет, однако превалирование художественной составляющей в них очевидно. Постоянно создаваемый художественный фон расширяет границы произведения, так что в итоге в нем сосуществуют два мира: конкретно-исторический (макро-мир) – и, притчевый, иллюстративный, зачастую вымышленный микро-мир. Писатель дает понять, что макро-мир живет по законам микро-мира; микрокосмические события «Дневника» тесно переплетаются с макрокосмическими. Фома Данилов, умерщвленный мусульманами русский солдат, не предавший Христа и Родину, вырастает для писателя в «Фому замученного», в «эмблему России», в «подлинный образ» народной России, которая явила летом 1876 г. «чрезвычайную силу духа» в жертвенной помощи славянам [Дост 25:13–14]. Микро-рассказ о Фоме Данилове – тоже иллюстрация, необходимая для оживления материала предшествующей философской главы «Три идеи». Формулируемая теория мировых идей, введение в обиход понятия *славянская православная идея* требуют в том числе и художественного разъяснения. С этой целью писатель излагает туркестанскую историю Фомы Данилова, связывает ее с общенародным русским движением помощи славянам и затем

подытоживает: «Просыпалась великая *идея*, вознесшая, может быть, сотни тысяч и миллионов душ разом над косностью, цинизмом, развратом и безобразием, в которых купались до того эти души» [Дост 25:14. Курсив наш. – *И.П.*]

Нам уже приходилось писать о том, что знание Достоевским-романистом человеческой психологии помогало ему в раскрытии психологии людских сообществ и что в «Дневнике» автор рассматривает жизнь народов в качестве действующих лиц вселенской драмы [Прийма 2006:68.]. Одним из первых наблюдение о проекции политических событий «Дневника» на человеческие взаимоотношения сделал в 1883 г. О.Ф.Миллер, о чем говорилось в разделе 1.1. Миллер обращал внимание на то, что «адвокат всех "униженных и оскорбленных"», не мог «не почувствовать в себе неотразимого призыва на защиту униженных и оскорбленных *народностей*» (курсив наш – *И.П.*), под которыми критик понимал славянские народы и их тяжелую судьбу в истории [Миллер 1883б:70–71]. В результате *русский народ, славяне, сербы, болгары* и т.п. становятся полноправными героями «Дневника»: героями, что весьма важно, не только в публицистическом, но и в художественном аспекте.

Происходит это потому, что, наряду с независимой прозой и вживленными в публицистику микро-рассказами, в «Дневнике» развивается еще одно художественное повествование, которое можно назвать параллельным, а также, пользуясь терминами Достоевского, *аллегорическим* или *эмблематическим*. Его назначение то же, что и у остальной дневниковой прозы: пояснять и художественно дополнять основной текст. В публицистический текст внедряются *эмблемы* подлинных реалий, аллегорические или метафорические имена, задаются условия особого сюжета, который развивается параллельно, хотя и в постоянном переплетении с основной публицистической канвой. Важно, что активизация героев эмблематического повествования провоцирует переход восприятия в художественную плоскость. В этой параллельной прозе, как и в автономной прозе «Дневника», очевиден притчево-иносказательный элемент. Политические события тоже перетолковываются в ней на уровне драмы, но уже открыто, без маскировки связей с основным повествованием.

Большинство героев параллельного повествования принадлежат макро-миру, но поскольку герои эти – «эмблемы», или «аллегории», они обладают устойчивыми характеристиками и в микро-мире. Отличие такой прозы от «независимой» прозы «Дневника», при всем сходстве функций, весьма существенно. Если «Кроткая» – усложнение и расширение основной проблематики в целях максимально полно представить проблему, то параллельное повествование – упрощение проблематики, своего рода плакат, или лубок, где характеры намеренно упрощены, связи с действительным событием – откровенны, а уровень осмысления близок к Митиному в «Братьях Карамазовых» ("Бернары!"). Тем не менее подобное

преломление событийной канвы оживляет текст, предлагая вместо газетно-журнальных фактов дополнительные *образы*.

Главным героем параллельного повествования (как, впрочем, и основного) выступает русский народ, аллегорически изображаемый как Богатырь, Илья Муромец, Дон-Кихот. Россия предстает здесь в образе «матери»; славяне – как «угнетенные братья». Враги этой «семьи» – «башибузуки», «безбожные агаряне»; противостоит ей и Европа в лице «первого министра» Англии – «проклятого тарантула», австрийских «меттернихов» и т.п. [Дост 25:49]. На европейской стороне выступают также российские западники – «стрюцкие», «международные межеумки».

С помощью событий микро-мира писатель истолковывает самые непростые русско-славянские взаимоотношения в «Одном совсем особенном словце о славянах…» (ноябрь 1877), когда заявляет, что после освобождения славяне сделаются врагами и клеветниками России: «всё точно так именно сбудется, как я говорю, и не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян <…> – а именно потому, что *такие вещи* на свете иначе и происходить не могут». [Дост 26:78]. Аргументация незаметно переводится в иную плоскость, с международных отношений на межличностные. Делается это отчасти потому, что исторических прецедентов для подтверждения тезиса у Достоевского нет, но в еще большей степени потому, что, спроецировав историческую драму на человеческую, автор убеждается, что славянская «неблагодарность» естественна: она вызвана юностью и недоразвитостью их политических организмов, желанием самоутвердиться и стать «большими», а также общим для людей чувством тщеславия, стремящимся приписать все заслуги себе самому: по-другому юные и не могут себя вести.

Потому основной вывод главы нелогичен лишь политически, зато объясним в рамках параллельного повествования, где Россия предстает как «мать», а славяне – как «дети», вчерашние сироты: предсказав, что славяне ответят освободительнице-России неблагодарностью, Достоевский убеждает читателей, что Россия должна не обращать на это внимания и оставаться со славянами, по-матерински помогая, а при необходимости и вновь защищая их: «…потом, когда-нибудь, воротятся к ней и *прильнут* к ней все, уже с полной, с детской доверенностью». Но такая признательность славян России как «матери и освободительнице» наступит отнюдь не сразу [Дост 26:80–81].

Вариант этой картины уже создавался писателем летом 1876 г.: «Мать-Россия новых родных деток нашла, и раздался ее великий жалобный голос об них. И именно деток, и именно материнский великий плач, и опять-таки политическое великое указание в будущем, заметьте это себе: "мать их, а не госпожа!" И хотя бы даже и случилось так, что новые детки, не понимая дела, – на одну минутку, впрочем, – возроптали бы на нее: нечего ей этого слушать и на это

глядеть, а продолжать благотворить с бесконечным и терпеливым материнством, как и должна поступать всякая истинная мать» [Дост 23:101–102]. Создаваемые, повторяемые и выстраиваемые в определенный ряд образы микро-мира не только закрепляют логические тезисы, но и подсказывают решение макро-проблем: в данном случае политический выход – в неизменности славяно-освободительного и охранительного курса России; в том, что политические сироты-славяне должны стать «детьми» России, пользоваться ее постоянной защитой и поддержкой; сама же она, несмотря на их пароксизмы, должна жертвенно вступаться за них, оставаясь бескорыстной и всепрощающей "матерью". В «Дневнике» неоднократно звучат мысли о единстве макро- и микро-мира: «что правда для человека как лица, то пусть остается правдой и для всей нации» [Дост 25:50] и т.п.

Художественности «Дневника» служит и *дедокументализация событий*, которая выявляется при сличении черновиков с конечным текстом. Множество фигурирующих в черновиках имен, в том числе журнально-газетных оппонентов автора, целый ряд конкретных происшествий с привязками ко времени и месту в окончательном варианте отсутствуют, заменяются абстрактными образами и картинами. «Ведь вот, например, господин Алексе<й> Жемчуж<ников> смотрит на все наше народное движение в пользу братьев славян сего года с таким презрением, что даже стыдно за русский народ становится (прочти его статью в «Голосе")» [Дост 23:206], – пишет Достоевский в набросках к октябрьскому выпуску 1876 г.

В итоговый текст пассаж попадает в следующем виде: «…есть очень многие из самых интеллигентных и, так сказать, высших людей наших, которым это народное, тихое и смиренное, но твердое и сильное слово в высшей степени не понравилось <…> голоса <…> которые еще и прежде послышались, в виде невольного брюзжания и несогласия из-за излюбленных старых принципов на старые темы, например на ту, что «не надо-де уж так очень спешить и увлекаться таким делом, всё же ведь грубым и непросвещенным, как помощь славянам как славянам, потому, что они какие-то там наши "братья", и пр. и пр.» [Дост 23:143]. Вместо отсылки к конкретной личности и публикации Достоевский стремится создать обобщенный образ, снабжая его сословной, идейной и речевой характеристиками и причисляя к определенному *типажу*, который получает и собственное наименование: «разумно-либеральные старички, <…> пережевывающие старые фразы» [Дост 23:143].

Автор не сообщает и о таких, казалось бы, важных для журналиста фактах, как, например, личное знакомство с М.Г.Черняевым, фигуре которого в «Дневнике» посвящено немало страниц. Из черновых записей Достоевского узнаем, что он еще в 1875 г. встречается с генералом и, говоря современным языком, берет у него интервью [Дост 24:66]. Не всегда однозначное отношение к Черняеву в подготовительных записях [Дост 24:68] никак не

отражается на *образе* Черняева в печатном варианте издания, несущем однозначно положительные, близкие к эпическим, черты.

Можно констатировать, что прибегнув к «Дневнику» как жанру нехудожественному, Достоевский уже в первой половине 1876 г. осознал недостаточность чисто журналистского подхода для стоящих перед ним задач и, развивая философскую и художественную составляющие, начал редуцировать фактографическо-публицистическую. «Чем больше вы удаляетесь от "фактицизма", тем лучше», – заключает он для себя [Дост 24:244]. Намеренное движение от жанра журнально-газетной статьи к оригинальному жанру с высокой долей художественного обобщения приводит к тому, что «самостоятельная» дневниковая проза к концу 1876 г. становится более масштабной («Кроткая», «Сон смешного человека»), не утрачивая связи с историческим и философским контекстом. Прирастает и число микро-рассказов, интегрированных в публицистическое повествование («Фома Данилов – замученный русский герой», «Халаты и мыло», «Доморощенные великаны и приниженный сын "кучи"», «Анекдот о содранной со спины коже», «Сотрясение Левина» и т.д.), а также еще более глубоко вживленных в текст микро-сцен, которые могут быть озаглавлены лишь условно: «Восточный христианин под игом турок» [Дост 25:67–68], «Левин на поле боя» [Дост 25:220–221]. «Красивые домики славян – лишь декорация» [Дост 26:74–75] и т.д.

«Художественностью пренебрегают лишь необразованные и туго развитые люди, – отмечает Достоевский в дневниковых материалах, – художественность есть главное дело, ибо помогает выражению мысли выпуклостию картины и образа, тогда как без художественности, *проводя лишь мысль*, производим лишь скуку, производим в читателе незаметливость и легкомыслие, а иногда и недоверчивость к мыслям, неправильно выраженным, и людям из бумажки» [Дост 24:77].

Опробовав чередование публицистики и беллетристики в «Дневнике», писатель посчитал его успешным и использовал затем в последнем романе: «Братья Карамазовы» несут наибольшую долю *документально-публицистического текста* (рассказ о старчестве, отступление о картине И.Н.Крамского «Созерцатель», речи прокурора и защитника и т.д.). Метод убеждения в «Карамазовых» аналогичен дневниковому, но если в романах тезисы вживляются в художественную канву, в «Дневнике» микро-повести и микро-рассказы вживляются в совокупность тезисов.

Остановимся на некоторых из героев параллельного повествования «Дневника» и постараемся понять, насколько удалось Достоевскому создание *художественных образов*. Мы уже обращали внимание на образ «освободительницы-России» [Дост 26:79] – «матери», «хранительницы Христовой истины» [Дост 23:46], которая «для того только и живет, чтобы служить Христу и оберегать от неверных *всё* вселенское православие» [Дост 24:62]. В лице

славян «Мать-Россия новых родных деток нашла» [101–102]. Мать до того любит детей, готова стерпеть даже их отступничество: то, что они будут «клеветать на Россию, сплетничать на нее и интриговать против нее» [Дост 26:79]. Продолжая помогать и защищать, «мирить их, вразумлять их», всегда готовая «обнажить меч» за них [Дост 25:67] мать добьется того, что «привлечет, наконец, к себе славян; сначала в беде будут прибегать к ней, а потом, когда-нибудь, воротятся к ней и прильнут к ней все, уже с полной, с детской доверенностью. Все воротятся в родное гнездо» [Дост 26:80–81]. Вслед за Матерью-Россией, и все русские люди в славянах «братьев нашли» [Дост 23:101].

В плане содержания, образ Матери-России появляется на сцене, когда требуется подтвердить бескорыстие русской помощи славянам, непреложность русского благотворения им, предотвратить ссоры между «детьми» [Дост 26:80]. В плане выражения, автор отталкивается от имеющего народную окраску оборота «братья-славяне», до предела расширяя его значение, создавая вокруг «славян» целую «семью» с крепкими родственными узами. В сознании читателя закрепляется таким образом идейный посыл *славяне – братья*.

В отличие от святого образа матери, ее *подрастающий сын – русский народ* не сразу обретает положительную коннотацию, хотя и слывет в «Дневнике» «богатырем» еще с 1873 г. [Дост 21:41]. При создании образа Достоевский в очередной раз обращается к стереотипам народного сознания, в частности, к былинам, прибегая к мифологической метонимии: «народ кроткий, но сильный, честный и чистый сердцем, как один из высоких идеалов его – богатырь Илья-Муромец, чтимый им за святого» [Дост 23:150]. Народ – «колосс». [Дост 25:96]. Известно, что русский народ долго спал, душа его пребывала в «косности, цинизме, разврате и безобразии» [Дост 25–14]. Затем «богатырь проснулся и расправляет члены. <...> Говорят, уже закутил. Рассказывают и печатают ужасы: пьянство, разбой <...>» [Дост 21:41]. Однако вскоре он «прослышал <...> что страдают православные христиане, братья наши, за веру Христову от турок, от "безбожных агарян"» [Дост 24:61]. Богатырь отправляется на «собственное как бы покаяние» [Дост 25:213]. Отправление в Сербию – деяние вполне былинное: «пронесся слух про русского генерала, поехавшего помогать христианам, затем начались добровольцы» [Дост 25:216]. В целом восприятие войны подчинено эпической традиции: народ чтит «своего великого, целомудренного и смиренного христианского богатыря Илью Муромца, подвижника за правду, освободителя бедных и слабых, смиренного и непревозносящегося, верного и сердцем чистого. И имея, чтя и любя такого богатыря, – народу ли нашему не веровать и в торжество приниженных теперь народов и братьев наших на Востоке?» [Дост 25:69]

Не скрывая отрицательных черт народа, Достоевский приписывает их его молодому возрасту: по мере взросления «мощного великоруса» [Дост 23:48], все более проявляются его былинные, героико-эпические черты. При содействии вспомогательных образов, подобных

добровольцам в Сербии ("Дай Бог успеха русским добровольцам; а слышно, русских офицеров убивают опять в битвах десятками. Милые!» [Дост 23:118]), *Черняеву* ("народный герой» [Дост 23:148]), ассоциируемому со славянским делом *Фоме Данилову* ("замученный русский герой" [Дост 25:12]) и др., эти черты становятся главнейшими. Напротив, уподобления, способные поколебать героику, к примеру намеченная в черновиках картина народа-Митрофанушки («Народ – Митрофанушка…» [Дост 24:223]; «Митрофанушка, все ему няньки, кормят его до боли в желудке, смерть причиняют» [Дост 24:221]) в итоге бракуются писателем и в основной текст не попадают.

Славяне в Дневнике предстают как *униженные и оскорбленные* – но уже не петербургского, а мирового масштаба: «приниженные <...> народы и братья наши на Востоке» [Дост 25:69]; «угнетенные братья», «угнетенные» [Дост 25:10–14], «приниженный сын "кучи", и именно приниженный четырьмя веками рабства: от вековой этой приниженности он и считает себя ни во что, за пылинку» [Дост 25:43], «придавленное и измученное христианское население Востока» [Дост 25:67], «крошечная только часть людей, где-то там в уголке, турецкая райя, о которой никто бы и не услыхал ничего, если б не прокричали русские», «в Сербии братья <…> замучены и угнетены» [Дост 23:161], «страдающие братья», «угнетенные» [Дост 23:104], «родные наши братья» [Дост 25:45]; «наши братья по вере и крови славяне» [Дост 25:65]; «несчастные и угнетенные братья наши» [Дост 23:102]; «распинаемые на кресте наши братья» [Дост 23:107]; «угнетенные и забитые», «слабые и угнетенные» [Дост 25:196–197]; «угнетенные, униженные, раздавленные и измученные» [Дост 26:73–74].

Автор вновь и вновь возвращает читателя к мучениям «славянских детей», «бедных маленьких детей <...> совершенных сирот», «*будущих* славян», – мучениям и телесным, и душевным, причиняемым картинами прошлого [Дост 25:38–39]. Здесь и славянская «девочка лет восьми или девяти, которая часто падает в обморок от воспоминания», как турки содрали с ее отца кожу [Дост 25:44], и еще одна маленькая болгарка, которая близка к смерти от воспоминаний о замученном на ее глазах трехлетнем брате [Дост 25:171]. Муки детей призваны пробудить не только сострадание, но и желание защитить славян, покарать их мучителей.

Почти ребенком представлен и бежавший с позиций сербский новобранец [Дост 25:44]. Оправдание военных неудач Сербии производится с тех же позиций: «нация молодая <...> воевать не умеют» [Дост 23:101]. Даже сербская интеллигенция, зараженная западничеством, наделяется детскими свойствами: «Войну Турции они, как известно, решились объявить и до приезда Черняева, именно мечтая о том, что, став во главе славянского движения и одолев султана, преобразятся в славянское союзное несколькомиллионное государство "с столь славною будущностью". Большая и властная у себя партия сербов только об этом и мечтала.

Одним словом, это были мечтатели, очень похожие на маленьких семилетних детей, которые надевают игрушечные эполеты и воображают себя уже генералами» [Дост 23:152].

Схожим образом, славянские «домики и садики, и жены, и дети, и несовершеннолетние мальчики и девочки в этих домах» оказываются лишь игрушкой и «одной декорацией» – «всё это в сущности принадлежит турку и берется им, когда он захочет» [Дост 26:76].

Как видим, наряду с униженностью, портрет славян содержит такую дополнительную характеристику как детскость и беззащитность: это закрепляет образ *славян-сирот* и дополнительно высвечивает роль России как их матери, русских – как братьев. Основные характеристики *униженности и сиротства* позволяют извинить и «несомненную и страшную рознь <...> вечную рознь между славянами» [Дост 25:39], и даже «измену славянству ради европейских форм политического и социального устройства» [Дост 26:80–81]. К тому же многие заблуждения славян исходят от их западнической интеллигенции.

По другую сторону от России и славян стоят враги, отрицательные герои «Дневника», прежде всего *Турция – больной человек*. Как и И.С.Аксаков, Достоевский активно использует данную метафору, принадлежащую, вероятнее всего, царю Николаю I; однако, в отличие от Аксакова, Достоевский максимально широко развертывает ее, превращая в аллегорию: Турция – это «разлагающийся труп» с «тленным запахом» или «больной человек», ожидающий «смерти и разложения» [Дост 25:70], «вряд ли год простоит» [Дост 25:37], «настоящий уж слизняк» [Дост 26:27], который «расшатан, заражен и сгнил» [Дост 26:27–28]. «Если Бог пошлет славянам успех, – пишет, например, Достоевский, – то до какого предела в успехе допустит их Европа? Позволит ли стащить с постели больного человека совсем долой? Последнее очень трудно предположить. Не решат ли, напротив, после нового и торжественного консилиума, опять лечить его?» [Дост 23:45].

Помимо развития этой метафоры ("больной человек» вместо «Турция"), Достоевский пользуется синекдохой: Турция и турки часто появляются на сцене как «черкесы» [Дост 23:44–45] и «башибузуки» [Дост 23:149]. Славянская девочка «падает в обморок от воспоминания: она сама, своими глазами, видела нынешним летом, как с отца ее сдирали черкесы кожу и – содрали всю» [Дост 25:44]. При новом обращении к событию мучители названы уже просто «турками» [Дост 25:45]. В другом месте «башибузуки распяли на крестах двух священников» [Дост 23:110] и т.п. Достоевский не уникален в использовании этих терминов: в военных событиях 1876-78 гг. черкесы и башибузуки представляли собой нерегулярные соединения турецкой армии. Однако скорее всего писатель остановился на них сознательно, поскольку военные обычаи мусульман были известны русским в основном на примере кавказских горцев, среди которых национальность «черкес» стала почти нарицательной (ср. *черкеска* – одежда кавказских горцев и казаков). Именем нарицательным стал и термин «башибузук»,

закрепившийся в русском языке в значении «отчаянный, буйный человек, разбойник» [Ушаков 1934:98]. Вместо очередного повторения тезиса о «мусульманском фанатизме» турок [Дост 23:121], Достоевский уподобляет турок башибузукам и черкесам, распространяя свойства части предмета на целое.

Созданию образа служит и синонимический ряд, представляющий турок как «безбожных агарян» [Дост 24:61], «людей отпетых и ни на что не способных» [Дост 23:115], «сладострастных к мучениям скотов, называемых турецкою нацией» [Дост 26:74–75], «дикую, гнусную мусульманскую орду» [Дост 23:62]. Безбожие, бесчеловечность, дикость, звериность – таковы основные характеристики турок. Их образ дополняют картины геноцида славян, часто сопровождающие появление турок в повествовании: «Эти красивые домики, эти посевы, сады, скот – все было разграблено, обращено в пепел и стерто с лица земли. Не десятками и не сотнями, а тысячами и десятками тысяч истреблялись болгары огнем и мечом, дети их разрывались на части и умирали в муках, обесчещенные жены и дочери были или избиты после позора, или уведены в плен на продажу, а мужья – вот те самые, которые встречали русских, да сверх того и те самые, которые никогда не встречали русских, но к которым *могли* когда-нибудь прийти русские, – все они поплатились за русских на виселицах и на кострах. Их прибивали мучившие их скоты на ночь за уши гвоздями к забору, а наутро вешали всех до единого, заставляя одного из них вешать прочих, и он, повесив десятка два виновных, кончал тем, что сам обязан был повеситься в заключение при общем смехе мучивших их, сладострастных к мучениям скотов, называемых турецкою нацией…» [Дост 26:74–75].

«Больной человек» стар и обречен, отсюда его звериная жестокость. Свою «силу» Турция проявляет в фанатизме, – «но фанатизм мертвечина, а не сила» [Дост 26:29]. Турция не представляет собой нового, оригинального явления: это лишь очередное издание «орды» [Дост 24:119, 249] и «татарщины» [Дост 25:67]. Она заслужила изгнание из Европы «в азиятскую степь, в пески» и изъятие присвоенных владений; поскольку же владения чужие, то с изгнанием Турции «ни единого даже турчонка не пришлось бы выселить из Европы…». Самое большее, на что способна Турция в истории – это «продавать халаты <...> и мыло», и выплачивать пострадавшим долги посредством «табачного и виноградного производств» [Дост 23:120–121]. Изобразив взятие Иваном Грозным Казани, Достоевский предвещает, что судьба турок будет подобна судьбе татар. Глава «Халаты и мыло» содержит художественную дорисовку будущего турок, у которых «отобрали тщательно оружие» [Дост 23:120–121].

В отличие от турок, европейские враги России рисуются как более сознательные ненавистники славянства. Олицетворением такой вражды выступает прежде всего *Дизраэли-Биконсфильд,* «ужасный тарантул», «маленький зверь», «piccola bestia». Достоевский уверен, что «избиение болгар – ведь это он допустил, куда – сам и сочинил» [Дост 23:110]. Упомянув

писательский опыт «первого министра», его салонное изящество [Дост 23:108–110], Достоевский при создании образа сосредотачивается на антитезе этим качествам – суетливости, быстром беге насекомого: «вбежала из коридора piccola bestia», «забежала в Европу какая-то piccola bestia», «с Восточным вопросом она уже забегает в самые комнаты», «и ведь как шибко бегает!». Быстрый бег позволяет «пакостной твари» менять позицию, организовывать злые дела, уворачиваться от ответственности и попутно кусать общественность, отравляя ей разум собственным враньем [Дост 23:106–110]. «Виконту тарантулу» очень не по душе успех русско-славянского дела [Дост 23:135]. Ненавистник объединения славян, «паук» объявляет наших добровольцев в Сербии «коммунарами», революционным элементом, который таким образом сбыла с рук Россия; провозглашает, что «Сербия, объявив войну Турции, сделала поступок бесчестный» [Дост 23:110]. В результате этой пропаганды, – «в Европе укушенные», отравленные «пауком» перестают понимать друг друга [Дост 23:108–109].

Изображение врагов России как нелюдей (Дизраэли – «паук», турки – «скоты») достигает апогея в сентябрьском выпуске 1877 г., где турки, в которых так «влюбилась Европа», предстают в сказочном образе «людей с телами слизняков» [Дост 26:26–27].

Если «зверство» русского народа излечимо, то «другое дело, когда зверство воздвигается над всеми, как идол, и люди ему поклоняются». Примером последнего как раз и служит «лорд Биконсфильд, а за ним и все Биконсфильды, и наши, и европейские» – все те, кто «зажали уши себе и закрыли глаза на зверства и муки, которым подвергают целые племена людей, и изменили Христу – ради "интересов цивилизации" и ради того, что измученные племена называются славянами» [Дост 25:124].

«Биконсфильды» солидарны в этом вопросе с главным представителем католической идеи – *папой римским* [Дост 25:124]. Образ папы, как еще одного сознательного врага славянства и православия, создается с такой ироничной доминантой как «непогрешимый»: «блаженнейший папа, непогрешимый наместник Божий"; «по его *непогрешимому* определению, турки все же лучше русских еретиков, не признающих папу» [Дост 25:124]. Даже умирая старик *непогрешим* в своей идее: он желает «победы туркам и мучителям христианства над русскими, ополчившимися во имя Христа за христианство» [Дост 25, с.124]. Схожие эпитеты, наводящие на мысль о самомнении и гордыне, вкладываются и в уста самого персонажа: «Знайте же, что я всегда считал себя владыкой всего мира и всех царей земных, и не духовным только, а земным, настоящим их господином, властителем и императором. Это я – царь над царями и господин над господствующими, и мне одному принадлежат на земле судьбы, времена и сроки; и вот я всемирно объявляю это теперь в догмате своей непогрешимости» [Дост 22:89].

На читателя призван подействовать контраст величественных эпитетов и титулов (*блаженнейший, непогрешимый, глава христианства, наместник Божий, владыка мира*) с

низменной и антихристианской деятельностью персонажа: «Сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостию говорил "о победах турок" и предрекал России "страшную будущность". Этот умирающий старик, да еще "глава христианства", не постыдился высказать всенародно, что каждый раз с веселием выслушивает о поражении русских» [Дост 26:13].

Бок о бок с чужеземными врагами русского народа стоят *российские западники* – «самооплёвники наши» [Дост 25:100], «аристократы в отношении к народу» [Дост 24:64], «стрюцкие европеизма» [Дост 25:23], «застарелые люди» [Дост 23:121]; «разумно-либеральные старички» [Дост 23:143], «юноши, играющие роль стариков» [Дост 23:133], «последние могикане теоретического, оторвавшегося от народа и жизни русского европейничанья» [Дост 23:122], «старые мертвецы, которых забыли похоронить и которые всё еще считают себя за молодое поколение» [Дост 26:149]. Яркая доминанта западнических персонажей – их устарелость. В отличие от молодости и даже детскости славянского мира [Дост 23:132], который готовится изречь *новое слово* человечеству, это люди уходящие, повторяющие старые формулы и чужие слова, «пережевывающие старые фразы» [Дост 23:143], несущие «устаревшее теоретическое западничество» [Дост 23:122], «застарелый <...> теоретический европеизм» [Дост 23:125]. Нужно отметить, что устарелость и утрата жизненных сил – общее качество врагов России и славянства: так, папа – *умирающий старик*, Турция – *больной человек* и т.п. Помимо этого, важным свойством западников предстает их лакейство перед Европой: это «лакеи» и «Потугины», «международная обшмыга» [Дост 25:23], «международные межеумки» [Дост 23:84], которые «ползают рабски перед <...> мнением гарсонов» [Дост 25:79]. Сюда же попадают и «чувствительные дамы, которые кормили турок конфетами» и которых Достоевский отказывается признавать русскими женщинами [Дост 26:33].

Подобно европейским врагам России, отечественные западники рады русским неудачам в славянском деле и только и ждут его провала: «Ну что, взяли, верующие! – завопят победившие, – что вышло из вашего единения, из вашей "единящей мысли?" Остались с носом, богатыри!» [Дост 23:134]. Вместе с отечественными западниками, уверен Достоевский, будет праздновать и Биконсфильд, ведь новое направление в России «очень досадно виконту тарантулу. Теперь же, то есть в случае неудачи "порыва", тарантул очень возрадуется, – он уж знает чему!» [Дост 23:134–135].

Однако западники способны оказать Европе и медвежью услугу: так, их крики о том, что все в России «расшатано и проедено нигилизмом, что солдаты наши бросят ружья и побегут как бараны», помогли России: эти крики «облетели Европу» , и в ней дрогнули сердца миллионов «жидовствующих "христиан"; дрогнуло сердце Биконсфильда» [Дост 25:96–97]: Европа проглядела подлинную готовность России к войне.

Аллегорическое повествование обрывается на драматичной ноте: «дети»-славяне готовятся изменить освободившей их «матери»-России ради Европы. Впрочем, не все: «я не про народ говорю, не про массу. Для народов славянских, для сербов, для черногорцев – Россия все еще солнце, все еще надежда, все еще друг, мать и покровительница их, будущая освободительница!» [Дост 23:115]. Возможность счастливого исхода в том, что Россия будет продолжать материнскую заботу и ждать возвращения славян в «родное гнездо» [Дост 26:80–81]. Это «родное гнездо», ведущее родословную, вероятнее всего, от «Орла» А.С.Хомякова, граничит с еще одним пластом художественных образов «Дневника» [Прийма 2013:55–56]

Наряду с аллегорическими персонажами, имеющими конкретные или обобщенные прототипы в макро-мире, автор вводит в повествование и целиком вымышленных персонажей, а также чужих литературных героев, переосмысленных для собственных нужд, таких как Дон-Кихот. Наиболее ярким примером развития чужого персонажа становится Левин из «Анны Карениной». Используемый, как и все подобные герои, для дополнительной художественной аргументации, он, в отличие от Дон-Кихота, становится в «Дневнике» персонажем отрицательным.

Исчерпав логические доводы против позиции Л.Н.Толстого, о чем говорилось в разделе 2.2., Достоевский дописывает левинскую «эпопею» художественно, при помощи нескольких *микро-рассказов*, в одном из которых Левин делается участником русско-турецкой войны: «Представим себе такую сцену: стоит Левин уже на месте, там, с ружьем и со штыком, а в двух шагах от него турок сладострастно приготовляется выколоть иголкой глазки ребенку, который уже у него в руках. Семилетняя сестренка мальчика кричит и как безумная бросается вырвать его у турка. И вот Левин стоит в раздумье и колеблется:

– Не знаю, что делать. Я ничего не чувствую. Я сам народ. Непосредственного чувства к угнетению славян нет и не может быть» [Дост 25:220].

Достоевский обостряет ситуацию: «Ну, как бы не освободить ребенка? Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчас же из рук злодея турка?» Ситуация предвосхищает карамазовскую, но реакция Левина далека от реакции Алеши: скорее, сродни ей реплики рассказчика:

» – Да, вырвать, но ведь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?

– Ну и толкни!

– Толкни! А как он не захочет отдать ребенка и выхватит саблю? Ведь придется, может быть, убить турку?

– Ну и убей!

– Нет, как можно убить! Нет, нельзя убить турку. Нет, уж пусть он лучше выколет глазки ребенку и замучает его, а я уйду к Кити» [Дост 25:220].

Финал главы представляет образец сочетания публицистики и беллетристики, столь свойственного «Дневнику»: Достоевский подчеркивает, что турок убивают «в честном бою», что это не мщенье, а единственный путь остановить их зверства [Дост 25:222]. Вновь дается документальная картина турецкой резни, произошедшей «в одной болгарской церкви». Затем повествование возвращается в художественное русло: «Ведь у Левина у самого есть ребенок, мальчик, ведь он же любит его, ведь когда моют в ванне этого ребенка, так ведь это в доме вроде события; как же не искровенить ему сердце свое, слушая и читая об избиениях массами, об детях с проломленными головами, ползающих около изнасилованных своих матерей, убитых, с вырезанными грудями». Однако Левин непреклонен: «– Кити весела и с аппетитом сегодня кушала, мальчика вымыли в ванне, и он стал меня узнавать: какое мне дело, что там в другом полушарии происходит; *непосредственного чувства к угнетению славян нет и не может быть,* – потому что я *ничего* не чувствую» [Дост 25:223]

Беллетризация «Дневника» заметна и в стремлении Достоевского там, где это возможно, приблизить повествование к законам песенно-былинного жанра. Эпизация деяний русского народа-«богатыря» укладывается в классическую схему "витязевого пласта" эпоса, о которой пишет С. Петрович [Петрович 2015 : 326, 333], где сюжетная конструкция предполагает такие моменты как верность героя господину (в данном случае русскому царю); измена предателей (российское западничество); их клевета на героя; подвиг героя, совершаемый в доказательство своей верности, и т.п.

«Сказовости» произведения служит и *речевая стилизация,* заметная как у автора, так и у персонажей. Достоевский широко использует народные лексемы и фраземы, порой вынося их в заголовки: «Нет, брат, сторонись в свой угол да хихикай в руку по-прежнему – дело складнее выйдет!» [Дост 23:135]; «Лови Петра с утра, а ободняет, так провоняет» [Дост 24:63–64]; «без толку кричащий на базаре человек» [Дост 26:149]; «Пусть первые скажут, а мы пока постоим в сторонке, единственно чтоб уму-разуму поучиться» [Дост 27:21] и т.п.

Основной посыл, передаваемый Достоевским через художественные образы (как и через логические доводы «Дневника»), следующий: простой славянский человек унижен, оскорблен и угнетен. Это раб тирана, чье иго он не смог пока сбросить. Это, кроме того, парий Европы и собственных доморощенных западников. Он молод, долго рос сиротой и еще не способен до конца осмыслить свое положение в мире и обществе, однако обладает хорошими задатками: добротой, сердечностью, кротостью, высоким умственным развитием, готовым раскрыться талантом. Из-за того, что уделом его долгое время было страдание, славянский «маленький человек» может впадать в парокизмы, естественные в подобных ситуациях. Преодоление их – в доброй заботе о нем его отыскавшейся Матери-России.

Таким образом, посредством *художественной составляющей* «Дневника» подспудно высказывается та же славянская идея, которая открыто звучит в его публицистической и философской частях: «всеединение славян» под крылом «самоотверженного бескорыстия России», их защитницы [Дост 23:45–46]; начало новой русской политики «единения славянства», с целью «сказать и свое слово в цивилизации» на пути к «окончательному единению человечества» [Дост 23:47].

Если сила образов «независимой» прозы «Дневника» оценена критикой и читающей публикой, то силу эмблематических образов параллельного повествования оценить непросто. Можно, однако, утверждать, что при упоминании *угнетенных братьев-славян* или *русского народа-богатыря* в сознании прочитавших «Дневник» возникают не просто понятия, а *картины*, пробуждаются известные *чувства*. Можно утверждать также, что у «Дневника» есть не только сиюминутно-очерковые, но и *постоянные* герои.

Высокую роль художественного фактора в «Дневнике» отмечают и западные исследователи. Г.С.Морсон говорит общей «полухудожественности» произведения, поскольку реальные ситуации домысливаются в нем фантазией Достоевского с «переходом» в художественную сферу [Morson 1993, ресурс интернета]. Последнее во многом справедливо, но в целом тезис Морсона граничит с позднейшим утверждением И.Л.Волгина о «Дневнике» как «предмете достаточно тонкой литературной игры» [Волгин 2013:27–28; Волгин 2011:8], которое переводит серьезную проблематику произведения в полушутливую сферу вымысла.

В связи с этим необходимо подчеркнуть следующее: даже при домысливании ситуаций Достоевский в «Дневнике» не выходит за грань реального, в данном случае – реальности исторических фактов. Геополитическое домысливание автор «Дневника» ясно обозначает как прогнозирование и предвидение, с поправкой на собственную слабость в этой области. Художественный же домысел лишь помогает осознать факт наиболее полно и всесторонне. Условность параллельного микро-мира понятна читателю, а для абстрактной дорисовки Достоевский, как мы видели, берет совершенно иные сюжеты и разбирает проблему в «*автономной*» прозе. Цель художественной составляющей – не обратить факт в фантасмагорию, а закрепить его через художественное прочтение и аналогии. Ту же верность реализму наблюдаем и в романах, где писатель подает метафизическую, надмирную сторону лишь как вариант события, оставаясь на почве посюстороннего мира: так, разговор Ивана с чертом – болезнь; присутствие Алеши на пире в Кане Галилейской – сон. Схожими «вариантами», остающимися за пределами реально свершившихся фактов, предстают окончательное исцеление Раскольникова и возможное исцеление Ивана Карамазова. Достоевский четко очерчивает, где кончается реальность факта и начинается *прозрение* или *провидение*.

ВЫВОДЫ. Проведенный анализ позволяет утверждать, что «Дневник писателя» обладает *главной темой и основной идеей*. При большом наборе его тем, основной в произведении становится тема борьбы славян за свободу и русской помощи славянам. Эта тема лидирует по количеству страниц и частоте обращений. Начиная со второго номера (февраль 1876 г.), и до последнего (январь 1881), нет ни одного выпуска, где она так или иначе не затрагивается (за исключением ноябрьского выпуска 1876, целиком занятого «Кроткой"). Многие главы полностью посвящаются славянской тематике: «Восточный вопрос», «Утопическое понимание истории», «Опять о женщинах», «Самое последнее слово цивилизации», «Постыдно ли быть идеалистом?», «Оригинальное для России лето», «Новый фазис Восточного вопроса», «Черняев» и т.д. Первенство славянской темы в произведении не только количественное, но и качественное, поскольку духовно-идеологическим стержнем его становится *славянская идея как идея создания православного союза славян во главе с Россией, объединяющего нации мирным путем на братских и жертвенных началах.*

«Славянская идея» составляет «сущность Восточного вопроса» и в качестве первого шага требует освобождения славян, «разрешения задачи о судьбах восточного христианства» [Дост 26:30]. Однако она далеко выходит за конкретно-событийные рамки, подчиняет себе русскую почвенную идею, проповедовавшуюся Достоевским ранее, и имеет ясный выход в будущее – ко всесветному единению. Новизна взглядов состоит в придании русской идее *славянских свойств* и нового, мирового статуса. Сделавшись «славянской», русская идея расширяется и через «славянский» этап способна сблизиться со «всечеловечностью», что позволяет Достоевскому говорить о ее универсальности и, опираясь на это, пытаться примирить западничество и славянофильство.

Методы провозглашения идеи в «Дневнике» разнообразны. Их по меньшей мере три: публицистический, философский и художественный. Начав «Дневник» в публицистическом жанре, Достоевский встречается с проблемами доказательности и привлекательности повествования, в связи с чем деятельно развивает философскую и художественную составляющие. В философском аспекте формулируется *теория мировых идей*, подытожившая культурно-религиозные тезисы славянофилов. В рамках этой теории Достоевский ставит *православную славянскую идею* в один ряд с ведущими мировыми идеями религиозно-национального характера. Теория дает философское объяснение не только текущим славянским событиям и «военным» сюжетам произведения, но и таким глобальным проблемам, как конфликт славянского мира с западным и восточным, глобальные военные столкновения и т.п.

В художественном аспекте писатель доносит идею через образы. Он осуществляет *многоуровневую беллетризацию текста*, при которой проза «Дневника» на разных уровнях так или иначе соприкасается с его стержневой идеологией. Беллетризация включает:

1) создание внутри «Дневника» самостоятельных прозаических произведений, участвующих в продвижении главных тезисов, в том числе о русском народе, славянах, православном миропонимании;

2) создание микро-рассказов и микро-сцен, интегрированных в публицистические главы;

3) использование параллельного аллегорического повествования, беллетризующего текст на молекулярном уровне с помощью «эмблем» и «аллегорий»; создание вымышленных персонажей для закрепления характеристик исторических субъектов в *художественных образах*; избрание главного героя произведения (русский народ) и эпизация его деяний, попытка создать постоянных героев и единый сюжет «Дневника»;

4) внесение сказово-былинного колорита в параллельное повествование: введение в сюжет эпических и лубочных элементов, речевая стилизация, придание народного характера языку;

5) применение таких литературных приемов как развернутое сравнение, метафора, аллегория, метонимия, синекдоха и др. для максимальной беллетризации повествования;

6) использование чужих художественных персонажей (Дон-Кихот, Левин) в целях установления ассоциаций с другими произведениями и расширения художественной сферы «Дневника»; создание собственных вымышленных персонажей (Парадоксалист).

Главная задача комплексной беллетризации – заручиться новыми, художественными аргументами для собственных тезисов. Еще одна ее цель – оживление повествования с помощью испытанных литературных приемов. В итоге автором найдено удачное сочетание аллегорического, *притчевого* текста с логическими (публицистическими и философскими) тезисами, выступающими как мораль в «притче» и «басне».

С учетом сложной системы жанров, комплексной аргументации и большого числа тем «Дневника» при его анализе представляется необходимым установление *иерархии тем* произведения. К темам первостепенной важности могут быть отнесены славянские политические события конца 1870-х гг., – русско-славяно-европейские взаимоотношения и созданная на этом материале теория мировых идей; вторыми по значимости следует признать внутрироссийские темы (российские суды, проблема самоубийств, насилие в семьях, спиритизм); к третьему уровню относятся события более частные: отдельные преступления и происшествия, литературные мемуары и т.п. Определению значимости тем помогает метод жанровой диверсификации, при котором анализируется воплощение темы в рамках различных жанров. Так, если славянская тема раскрыта в трех основных жанрах «Дневника», то тема самоубийств получает только публицистическое (глава «Два самоубийства» и т.п.) и художественное истолкование ("Кроткая"), но не получает философского; тема же российских судов – лишь публицистическое истолкование (художественное она получит в «Братьях Карамазовых").

В «Дневнике», как ни в одном другом произведении, Достоевский задействовал все доступные способы аргументации. Не будучи художественным произведением, «Дневник» наполнен художественными образами, и автор его – беллетрист ничуть не менее, чем публицист и философ. В этом и кроется жанровая уникальность произведения.

ГЛАВА 3. ВОПРОС ВЛИЯНИЙ

3.1. Влияния на автора «Дневника»

Важный момент в изучении «Дневника писателя» – выявление его генезиса, возможных влияний на автора – прежде всего в плане содержания, поскольку в жанровом аспекте «Дневник» высокооригинален. Вопросы, на которые здесь необходимо ответить, звучат так: когда возникла и как развивалась в творчестве Достоевского *славянская тема*? Под чьим влиянием складывались элементы *славянской идеологии*?

Первые публицистические обращения Ф. М. Достоевского к славянской теме далеки от философских построений «Дневника» 1876-81 гг. Славян как носителей Православной идеи, как историческое лицо всемирной драмы Достоевский воспринимает не сразу: в «Петербургской летописи» 1847 г. он вскользь упоминает о «скептической славянской душе» [Дост 18:16], имея в виду, скорее всего, русскую душу. Редкие упоминания о «славянах» и «славянском» в публицистике начала 1860-х (в «Ряде статей о русской литературе»: «как мы бранили себя славянами за то, что не могли сделаться теперешними европейцами»; «потребность расширения взгляда и поля действия для русских <…> которая была в их крови еще с славянских времен» [Дост 18:55–56], соседствуют с размышлениями писателя о «русской идее», однако никакого «синтеза» русской идеи со славянской пока не происходит, поскольку русская идея пока что имеет чисто западнический окрас: «русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях…» [Дост 18:37].

Развитие славянских взглядов писателя невозможно понять вне контекста его отношений со славянофилами. Начав с критики их в 1860-е, писатель приходит в 1877 г. к знаменательному признанию: «Я славянофил» [Дост 25:240]. Тенденция была бы последовательной и ясной, если бы конфронтация со славянофилами и «равнодушие» к славянам, которое выказывает писатель в 1860-е годы, не опровергалось его еще более ранними стихами, написанными сразу после каторги, в 1854-55 гг. Три стихотворения, одно из которых («На европейские события в 1854 году») Достоевский пытался через армейское начальство опубликовать в «Санкт-Петербургских ведомостях», а второе и третье («На первое июля 1855 года» и «На коронацию и заключение мира») ходатайствовал переслать в Петербург царственным особам, нельзя записать лишь в разряд верноподданнических – хотя бы потому, что поднятые в них темы напрямую соотносятся с ведущими темами «Дневника». Только уяснив, на кого опирался писатель при создании своих первых творений о восточных христианах, можно делать справедливые заключение о генезисе его *славянской идеи*.

3.1.1. Раннее поэтическое влияние

Главным из трех стихотворений Достоевского является первое – «На европейские события в 1854 году». Восточный вопрос (вопрос Крымской войны) предстает здесь в свете столкновения двух религий, христианства и ислама, но главная драма не в этом вековом столкновении, а в предательской роли западного христианства, выступившего на стороне турок и фактически соучаствующего в угнетении восточных христиан:

Христианин за турка на Христа!
Христианин – защитник Магомета!
Позор на вас, отступники креста,
Гасители божественного света! [Дост 2:405]

Достоевский отождествляет свет православных алтарей с божественным светом, земную Церковь – с телом Христовым, страдания православных христиан под турками – со страданиями самого Христа:

Вновь язвен Он, вновь принял скорбь и муки,
Вновь плачут очи тяжкою слезой,
Вновь распростерты Божеские руки
И тмится небо страшною грозой!
То муки братий нам единоверных
И стон церквей в гоненьях беспримерных!

Он телом Божьим их велел назвать,
Он Сам, глава всей веры православной!
С неверными на церковь воевать,
То подвиг темный, грешный и бесславный! [Дост 2:405].

Стихи эти, вплотную подводящие к Восточному вопросу в трактовке «Дневника», весьма знаменательны. В них содержатся самые ранние высказывания Достоевского на тему терпящих муки восточных христиан, «братий нам единоверных», которая позднее перерастет в славянскую тему. Испытывал ли да данном этапе писатель какое-либо «славянское» влияние? К сожалению, семипалатинские поэтические произведения его изучались мало; выводы сводились к тому, что написаны они с сугубо практической целью и «свидетельствуют об отчаянных попытках Достоевского вернуться в литературу» [Перлина, Соломина 1972:520].

Наиболее обстоятельно подошел к их разбору Л. П. Гроссман, который еще в 1935 г. справедливо отметил, что они «показывают ранние стадии формирования той идеологической системы, которой Достоевский оставался верен после возвращения из ссылки до конца жизни» [Гроссман 1935:692]. Интересно, что констатируя это, Гроссман, по сути, противоречит себе, рассматривая в той же статье акт создания всех трех стихотворений как поступок целиком прагматический, как «открытое заявление» об отказе от прежних «заблуждений» и своеобразные «ступени к реабилитации» [Гроссман 1935:686–688]. Практически все позднейшие исследователи идут в русле концепции Гроссмана [Прийма 2013:36].

По мнению Гроссмана и следовавших за ним комментаторов, Достоевский пользовался в своих стихах набором штампов и клише: эти «формулы» отражали «правительственные взгляды», «правительственную оценку войны» [Перлина, Соломина 1972:521] и «традиционную тему петербургской завоевательной программы» [Гроссман 1935:690]. В качестве образцов для подражания, в которых можно отыскать «всю орнаменталистику» его од, Гроссман приводит поэтические публикации «Северной пчелы» начала 1854 года: это «Ура» и «12 февраля» Ф. Глинки, «Святая брань» Н. Левашова, «Хор» В. Красова, «К России» Рончевского, стихотворения Ростопчиной. Как результат следования этим авторам, у Достоевского-поэта, по мнению Гроссмана, сложился «некий церковно-монархический империализм» [Гроссман 1935:690].

Представляется, однако, что дело обстоит не так просто и в цитированных строках сходство с Достоевским как раз невелико. Стихи писателя действительно полны реминисценций, но «клише» его иного рода и исходят из несколько других источников. В целом тезис о черпании Достоевским образцов из «Северной пчелы» представляется сомнительным. Характеризуя «Северную пчелу» как «неслыханную *посредственность*» [Дост 29(I):127], писатель на протяжении всей литературной деятельности упоминает эту газету не иначе как в ироническом и презрительном ключе. Неизменным оставалось и резко отрицательное отношение Достоевского к Ф. В. Булгарину.

Пожалуй, единственным не вызывающим сомнения прототипом для «военной» поэзии Достоевского являются приводимые Гроссманом стихи А. Н. Майкова. Гроссман, однако, отстаивает тезис о следовании Достоевского «господствующим темам официальной публицистики», «прокламировании основных лозунгов николаевской эпохи» [Гроссман 1935:688, 691] и отказывается замечать движение Майкова в сторону славянофилов, в частности, сближение его в начале 1850-х гг. с «Москвитянином», на что указывали другие исследователи [Прийма Ф 1977:17]

Не видит Гроссман и того, что образный ряд и политические воззвания, которые стоят за первым стихотворением Достоевского, выходят за рамки официального патриотизма и

попадают в область патриотизма славянофильского, редуцируемого, а подчас и запрещаемого лично Николаем I или царской цензурой за чрезмерный радикализм. Такие образы, как «братья нам единоверные», «стон церквей», двуглавый орел, летящий на Царьград, чтобы покорить его России, свойственны отнюдь не всем патриотическим стихам периода Крымской войны. Но именно такого рода славянофильские «клише» воспроизводит в своих стихах Достоевский. Отклики на войну славянофильского лагеря, его идеология и литературные формулы не были исследованы Гроссманом. Даже в случае с Майковым Гроссман не замечает славянофильских сюжетов или приписывает их ура-патриотизму. Однако в острое противоречие с тезисом ученого о полной «официальности» военных стихов Майкова вступает уже тот факт, что упоминаемое им стихотворение «Памяти Державина (при получении известия о победах при Синопе и Ахалцихе)» не могло быть опубликовано в декабре 1853 г. из-за «настороженного отношения цензуры, связанного с осложнением внешнеполитической ситуации в канун вступления в Крымскую войну Англии и Франции» и увидело свет лишь спустя несколько месяцев» [Гейро 1977:857]. Е. В. Тарле приводит свидетельство и об официальном неприятии «Пророчества» Ф.И.Тютчева [Тарле 1950:452]. Итак, мысли о возобновлении христианских богослужений в константинопольской Софии и о русском царе как «всеславянском царе» вовсе не являлись официальными клише.

При ближайшем рассмотрении в круг поэтов, далеко опережающих официальные провозглашения, попадает и Достоевский, который утверждает:

Не вам (западным народам. – *И.П.*) судьбы России разбирать!
Неясны вам ее предназначенья!
Восток – ее! К ней руки простирать
Не устают мильоны поколений.
И властвуя над Азией глубокой,
Она всему младую жизнь дает,
И возрожденье древнего Востока
(Так Бог велел!) Россией настает.
То внове Русь, то подданство царя,
Грядущего роскошная заря! [Дост 2:405].

Восток, по мнению Достоевского, принадлежит России, освобождается и обновляется ею, поскольку именно к ней простирают руки «мильоны поколений». Русь счастливо властвует над «Азией глубокой» (азиатская часть России, Сибирь), давая там всему «младую жизнь». Теперь ей предназначено освободить и возродить «древний Восток» – Константинополь

(возможно, и Иерусалим). Это будет новая часть Руси, подданство царя, сулящее Руси великое будущее. Два десятилетия спустя, в многочисленных главах «Дневника» 1876-77 гг., посвященных Восточному вопросу, где программа стихотворения 1854 г. прочитывается полностью, Достоевский высказывает мнение, что из всех территорий разваливающейся Турции Россия должна овладеть только Константинополем. Таким образом, в стихах 1854 г. он выступает даже радикальнее, чем в «Дневнике». Не исключено, что цитированные поэтические образы Достоевского, вкупе с концовкой – «Шумит орел двуглавый и на Царьград несется величаво», – стали одной из причин отказа начальника III Отделения Л. В. Дубельта в печатании стихотворения.

Славянская тема была одной из важных тем в творчестве А.Н.Майкова, поэтической программе которого (особенно «Клермонтскому собору") следует в стихах Достоевский. Майков одним из первых дает поэтическую картину турецкого геноцида – мучений христиан под мусульманским игом, столь частую позднее в «Дневнике»:

А тех страдальцев миллионы,
Которых вам не слышны стоны,
К которым мусульманин злой,
Что к агнцам трепетным, приходит
И беспрепятственно уводит
Из них рабов себе толпой,
В глазах у брата душит брата,
И неродившихся детей
Во чреве режет матерей,
И вырывает для разврата
Из их объятий дочерей…
Я видел: бледных, безоружных
Толпами гнали по пескам,
Отсталых старцев, жен недужных
Бичом стегали по ногам;
И турок рыскал по пустыне,
Как перед стадом гуртовщик <…> [Майков 1854:178]

Живописав муки, которые восточные христиане веками терпят от турок, Майков, устами бывшего турецкого раба, обращался к воинам своего времени, давая понять, что речь идет о современной русской-турецкой войне:

Восстань, о воинство Христово,
На мусульман войной суровой!
Да с громом рушится во прах –
Созданье злобы и коварства –
Их тяготеющее царство
На христианских раменах!
Разбейте с чад Христа оковы,
Дохнуть им дайте жизнью новой <…>
Идите! ангелами мщенья,
Из храма огненным мечом
Изгнав неверных поколенья,
Отдайте Богу божий дом! [Майков 1854:179–180]

Идейное сходство поэтических творений Майкова и Достоевского прежде всего в том, что восточные христиане («чада Христа» / «братья нам единоверные»), их земли и алтари предстают у обоих как Божий дом, или Божье тело, оскверняемое мусульманами. Майков и Достоевский созвучны и в обличительном антизападном пафосе, который у последнего максимально заострен. «Клермонтский собор» Майкова получил у Достоевского восторженную оценку и навел его на мысль о единстве судеб России и славянства, об освободительной роли России по отношению к славянам, и далее – о России как окончательной разрешительнице судеб Европы. В письме от 18 января 1856 г. писатель сообщает Майкову: «Читал Ваши стихи и нашел их прекрасными; вполне разделяю с Вами патриотическое чувство *нравственного* освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери. Как хорошо окончание, последние строки в Вашем "Клермонтском соборе"! Где Вы взяли такой язык, чтобы выразить так великолепно такую огромную мысль? Да! Разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее *окончит Россия*» [Дост 28(I):208].

Увязка решения Восточного вопроса с деяниями России, судеб Царьграда, Византии – с русским царем роднит стихи Ф. М. Достоевского с поэзией Ф. И. Тютчева. Достоевский пишет:

Не вам судьбы России разбирать!
Неясны вам ее предназначенья!
Восток – ее! К ней руки простирать

Не устают мильоны поколений. <…>

Нас миллионы ждут царева слова,
И наконец твой час, Господь, настал!
Звучит труба, шумит орел двуглавый
И на Царьград несется величаво! [Дост 2:405–406].

При сравнении этих строк с «Пророчеством» Тютчева, опубликованным в марте 1854 г. в «Современнике», обнаруживается немало общего:

Не гул молвы прошел в народе,
Весть родилась не в нашем роде –
То древний глас, то свыше глас:
«Четвертый век уж на исходе, –
Свершится он и грянет час!»
И своды древние Софии,
В возобновленной Византии,
Вновь осенят Христов алтарь.
Пади пред ним, о Царь России,
И встань как всеславянский Царь! [Тютчев 1854:57]

В обоих стихотворениях говорится о возрождении православной Византии, Константинополя-Царьграда, к чему призывает русского царя народ («гул молвы в народе» / «нас миллионы»). Начало справедливой войны характеризуется как святой призыв и святой час (Господень «час… настал» / «и грянет час»); народ при этом ждет слова свыше («царева слова» / слышит «свыше глас»). Русский Царь становится Царем-освободителем Востока, Византии, Константинополя; сама Россия обновляется новыми подданными – освобожденными турецкими славянами. У Тютчева царь России, упав на колени перед возобновленным алтарем в константинопольской Софии, встает уже «как всеславянский Царь». У Достоевского «угнетенных» тоже освобождает «царь, Тобой, Всевышний, сохраненный, Помазанник десницы Твоея», – в его подданстве, в обновленной Руси, должны оказаться и восточные христиане: «То внове Русь, то подданство царя, Грядущего роскошная заря!» [Дост 2:405]. Опубликованное в № 3 «Современника» за 1854 г. тютчевское «Пророчество» могло быть известно Достоевскому до написания его собственных стихов, как и еще одно тютчевское константинопольское стихотворение «Рассвет», где поэт призывал Русь «ударить в колокол в Царьграде» [Прийма

2013:50–51]. В любом случае совпадение образов представляется неслучайным: Россия, которую Достоевский в стихах, как и позднее в «Дневнике», уподоляет богатырю, переросшему европейские мерки, а Тютчев, до него, «исполину державному», – способна, по мысли обоих, своей невиданной мощью освободить христиан Востока.

Из славянофильской поэзии к Достоевскому переходит и образ орла, используемый им как в поэзии («шумит орел двуглавый и на Царьград несется величаво»), так и позднее – многократно – в «Дневнике писателя». Схожую трактовку орла, побеждающего полумесяц, встречаем у А. С. Хомякова в его вышедшем в 1830 г. «Прощании с Адрианополем»:

<…> Эд*ы*рне! На стройных мечетях твоих
Орел возвышался двуглавый;
Он вновь улетает, но вечно на них
Останутся отблески славы!
И турок в мечтах будет зреть пред собой
Тень крыльев Орла над померкшей Луной! [Хомяков 1969:85]

Еще более широкое раскрытие образа встречается в другом поэтическом произведении Хомякова 1830-х гг., «Орел»:

И ждут окованные братья,
Когда же зов услышат твой,
Когда ты крылья, как объятья,
Простреш над слабой их главой…
О, вспомни их, орел полночи! <…> [Хомяков 1969:101].

Эти мотивы возрождаются в «Дневнике писателя»: «Россия же немедленно и не колеблясь приняла знамя Востока и поставила царьградского двуглавого орла выше своего древнего герба и тем как бы приняла обязательство перед всем православием: хранить его и все народы, его исповедующие, от конечной гибели» [Дост 25:68].

Идеи хомяковского стихотворения «Суд Божий» находят развитие в главах «Дневника» «Война. Мы всех сильнее» и «Не всегда война бич, иногда и спасение». Так же глубоко запечатлеваются в нем и стихотворения «России», «Раскаявшейся России» [Дост 25:69; 216; Дост 26:153]. Война за братьев воспринимается и Хомяковым и Достоевским как жертва очищения за собственные грехи, как покаяние.

Говоря о предшественниках Достоевского-поэта, необходимо обратить внимание на журнал «Москвитянин», где появились наиболее ранние поэтические отклики на Крымскую войну, на которые мог опираться Достоевский. Авторами этих стихов, вскоре занявших первые страницы «Москвитянина», были в основном поэты раичевского кружка 1820-х гг. – С. П. Шевырев, Д. П. Ознобишин, сам С. Е. Раич. Здесь встречаем и подборку малоизвестного поэта Ивана Никитина, а также стихотворение неизвестного автора, публиковавшегося под инициалами «И.Ш.». Основная масса поэтических публикаций «Москвитянина» пришлась на период с декабря 1853 по июнь 1854 года. Это как раз было время выхода Достоевского из острога и его особого внимания к литературной периодике, вызванного необычайным литературным голодом. Вместе с тем это был период обострения Крымской войны, которая не оставила Достоевского равнодушным. Существует указание самого писателя на то, что из периодики в послекаторжную пору он наиболее пристально изучал «Современник», «Русский вестник», «Отечественные записки» и, не в последнюю очередь, – «Москвитянин» [Прийма 2013:60].

Уже в конце 1853 г. на военные события отреагировал такой славянофильский поэт как С. П. Шевырев – один из руководителей «Москвитянина», друг А. С. Хомякова и братьев Киреевских. В его стихотворении «14 и 18 ноября» встречаются Балканы, Царьград, «брань святая», «брег Дуная», который «кровью русской окрещен», «англичанин и француз», которые «с турком празднуют союз"; Запад, «побратавшийся» с исламом на почве ненависти к России, и наконец: «Турки братьев наших кровных/Распинают на кресте» [Шевырев 1853:163–166] (ср. у Достоевского «то муки братий нам единоверных…» и т.д.). Созвучны поэтическим созданиям Достоевского и его «Дневнику писателя» и другие стихотворения Шевырева 1850-х гг., такие как «Русские воины (при переходе через Дунай)», «Христос воскресе! (Православным братьям на Востоке)», «Отступникам Христа» [Прийма 2013:61–62; 64:65; 66–67].

Стихотворение «Сыновний голос», появившееся в «Москвитянине» в декабре 1853 г. и подписанное инициалами «И. Ш.», содержит описание врагов России, в котором встречаются характеристики и стихотворный размер чрезвычайно близкие к Достоевскому, поэтому далее, справа от этих стихов, специально приводится строфа Достоевского, которая будет написана 3 месяца спустя:

У них забыт Господь, попр*а*н Его закон;
/ *Христианин за турка на Христа!*
Они лжемудрствуют, врагов неверных братья;
/ *Христианин – защитник Магомета!*
На них Господень гнев, на них падут проклятья;

/ *Позор на вас, отступники креста,*

Отступников Христа карает гневно он. [И.Ш. 1853:168]/

Гасители божественного света! [Дост 2:405]

Сходство здесь обусловлено, разумеется, не подражанием, а, скорее всего, внимательным прочтением и последующим усвоением запомнившихся образов.

Стихотворение Д. П. Ознобишина «Был век!..», открывающее первую мартовскую книгу «Москвитянина» за 1854 г., думается, также повлияло на лиру Достоевского. Ознобишин горестно восклицает:

Теперь пигмеев род! Иной
Продажный век, – век алчный злата!
И, пресмыкаясь пред луной,
Христианин идет на брата! <…>
Торгуя верой, в наши дни
Французы стали мусульмане! [Ознобишин 1854:1]

Близок Достоевскому и такой москвитянинский поэт как С. Е. Раич («Грекам», «Война и мир» и т.п.). С «Дневником» перекликаются и москвитянинские стихи Ивана Никитина, который пишет о том, как «глумится над крестом безумство мусульман» и как на казни христиан холодно смотрят «великие державы». Называя англичан и французов врагами «поклонников креста» и «Руси миролюбивой», поэт обращается к ним:

Вам хочется борьбы? Но страшен будет спор
За древние права, за честь Руси державной:
Мы вашей кровию скрепим наш договор, –
Свободу христиан и веры православной. [Никитин 1854:145–146]

Здесь обнаруживается очевидная близость со строками «Дневника» 1877 г. о том что Россия «приняла обязательство перед всем православием: хранить его и все народы, его исповедующие, от конечной гибели» [Дост 25:68].

Три стихотворения А. С. Хомякова 1830-х гг. – «Остров», «России» («Гордись! – тебе льстецы сказали…») и «Мечта», ретроспективно помещенные в «Москвитянине» в апреле 1854 г., предвозвещали многие моменты военных событий 1876-78 гг., в частности, исторические роли Англии и России. В этой подборке Достоевский мог впервые познакомиться со стихотворением «Мечта», которое в дальнейшем неоднократно цитировал: «О, грустно, грустно

мне! Ложится тьма густая На дальнем Западе – стране святых чудес…» [Хомяков 1854:126]. Образ «страны святых чудес», будет переосмысливаться писателем в «Дневнике» («О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы – эта самая Европа, эта "страна святых чудес"!..» [Дост 25:197–198]. В стихотворении Хомякова «бледнеющему», «догорающему» Западу противопоставлен молодой просыпающийся Восток. Такое же противопоставление (точнее, такое же преемство) намечает в «Дневнике» и Достоевский. Цитируя хомяковский стих, он называет Европу «будущей мирной победой великого христианского духа, сохранившегося на Востоке» [Дост 25:198].

Стихи «Москвитянина» периода Крымской войны, помимо прочего, раскрывали широкую картину восточно-христианского мира, которой недоставало тогда Достоевскому. Славянофильские печатные органы с тех пор становятся объектом его пристального внимания. К тому же очевидно было первенство «Москвитянина» в поэтической постановке восточно-христианской темы в период Крымской войны. «Военные» стихотворения, как мы видели, печатаются здесь уже с начала декабря 1853 г. В «Северной пчеле», менее смелой и куда более близкой к «официальной народности», до 4 января 1854 г. («Ура» Ф.Н.Глинки) подобных стихотворений не наблюдается, при этом лишь 8 марта 1854 г. в ней появляются стихи, проникнутые, помимо «официального» русского, также восточно-православным патриотизмом, – с упоминаниями христианских братьев на Востоке, Константинополя и т. п. Славянофильские мотивы подхватываются «Северной пчелой», но, будучи в ней инородными, не получают развития. Таким образом, первым образцом восточно-православной и славянской лирики стала для Достоевского поэзия славянофилов. «Москвитянин» помог ему в становлении взглядов, и потому закономерно, что позднее часть москвитянинской «молодой редакции» объединяется вокруг журналов братьев Достоевских.

Поэтические произведения славянофилов заключали особую картину мира, согласно которой славянские народы – единокровные и единоверные братья русских, находящиеся под игом неверных-мусульман; освободить их – святой долг России; Турецкая империя, как неправедная, неправомочная и варварская, должна быть разрушена; Константинополь, перешедший под управление России, вновь должен стать православной столицей мира; христианские народы после сокрушения Турции должны получить государственную самостоятельность или начать новую жизнь под протекторатом России; Россия и ее царь утвердятся в мире как защитники угнетенных христиан, хранители православия, как главная христианская нация, взамен показавших свое истинное лицо лжехристиан – католиков и протестантов.

Все эти пункты стали важнейшей частью философской концепции Достоевского в конце 1870-х. Разумеется, подробно философские тезисы славянофилов поэзия отразить не

могла: поэтому для полноты картины влияний необходимо обратиться к славянофильской *публицистике*.

3.1.2. Публицистическое влияние

В литературе звучали мнения, согласно которым влиять на Достоевского-публициста могли Н.В.Гоголь, А.И.Герцен, И.С.Аксаков, Н.Я.Данилевский, В.Г.Белинский (так считает Д.В.Гришин); А.А.Григорьев, Н.Н.Страхов, Н.И.Новиков, Д.Аддисон, И.И.Панаев (мнение В.А.Туниманова); Вл.С.Соловьев (как утверждают Ф.Гривец, К.В.Мочульский, Л.П.Гроссман, Н.О.Лосский, К.Накамура, В.Г.Безносов и др.) и т.д. К сожалению, заявленные воздействия за редкими исключениями не подтверждены фактами, будь то сопоставительный анализ или признания Достоевского и современников; сама же палитра «вдохновителей» в итоге столь пестра, что проще заключить, что на автора «Дневника» влияли все его современники, как и целый ряд предшественников из разных политических и литературных лагерей. В известной мере так и оно было, поскольку всё прочитанное оказывало на писателя определенное влияние.

Тем не менее приходится констатировать, что проблема идеологических предтеч «Дневника» перешла в разряд антинаучных – ведь в реальности влияние одних несоизмеримо с влиянием других; некоторые воздействия нельзя признать состоявшимися из-за резкой противоположности взглядов или очевидной диахронии и т.п. Вопрос преемственности в «Дневнике» (вопрос о влияниях на позднего Достоевского-публициста и теоретика) остается до сих пор открытым.

Философским ядром «Дневника» и идейным центром последнего романа писателя становится славянско-православная идея и в целом теория мировых идей. Сумма знаний, позволившая сформулировать эту теорию, возникла не на пустом месте. Начатки осмысления коллизий религиозного характера, жертвенной роли православных народов в общемировом историческом процессе, как было показано в предыдущем разделе, присутствовали у Достоевского еще в 1850-е гг. Они подпитывались славянофильской лирикой и находили собственное поэтическое выражение. Однако раннему Достоевскому еще не был свойствен глубокий анализ православной цивилизации и адептов западных религий. При неизменном «верую» писатель постоянно совершенствовал свою идеологию; поэтому в разработке теории можно наблюдать *этапность* и серьезные *воздействия*.

Наиболее ранним этапом формирования теории Достоевского можно считать *анализ католической идеи*, вынесенный на читательский суд уже в романе «Идиот». В «Дневнике» к нему добавляется анализ извечного католического спутника – протестантизма. Что касается третьей мировой идеи, славянско-православной, она также формулируется уже в «Дневнике», хотя русская почвенническая идея разрабатывалась писателем в 1860-х.

В славянофильской публицистике мысль о католицизме как суррогате Христовой веры, как антиподе православия и союзнике иноверцев встречается уже в 1840-х гг. Первым из авторов этого направления разбор католической идеологии предпринял Ф.И.Тютчев. В статье на французском языке «La question Romaine», вышедшей в 1850 г. в популярном французском журнале «Revue des deux Mondes» и впоследствии переведенной на русский как «Папство и римский вопрос», он разбирает роль папства и католицизма в истории. Тютчев характеризует Рим как «корень западного мира» [Тютчев 1912а:475]. Предвидя, что папство может утерять светскую власть, которую отнимет у него секуляризация и революция, автор утверждает, что папство само создало себе невыносимые условия своими пороками. Порок Рима, как и всего Запада, в том, что он почти восемь веков назад отпал от «православного предания Вселенской церкви», создал свой «мир», свое «человечество» [Тютчев 1912а:478–480]. Презрев церковное единство и слова Спасителя «Царство Мое не от мира сего», Рим посчитал, что имеет право в собственных целях «устроить это Царство Христово как царство мира сего». В этом смысле и революция – апофеоз того же человеческого «я», которое выдвинулось в римском католицизме в виде папства, а позднее в облике протестантизма. Симптоматично, что революция признаёт и приветствует «как своих славных предков» и папу Григория 7-го, и Лютера [Тютчев 1912а:480–481].

Эти тютчевские мысли активно развиваются в «Дневнике» писателя, – особенно тезисы о стремлении католицизма к земному господству и о революции как продолжении католической идеи: «Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих – все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело». Социалисты провозглашают Свободу, Равенство, Братство – или смерть «точь-в-точь как бы провозгласил это сам папа <...> его слогом, его духом, настоящим слогом и духом папы средних веков», – пишет Достоевский [Дост 25:7].

По мысли Тютчева, «глубокое искажение», навязанное церкви Римом, привело к тому, что западная церковь «сделалась политическим учреждением, политическою силою, государством в государстве <...> римскою колонией, водворенной в завоеванной стране». Отсюда – войны и соперничество католицизма со светскими властями. Чрезмерная привязка к земле определила судьбу католицизма. «Излишества и насилия» ради поддержания «вещественной власти», без которой Рим не мог обойтись в деле единения церкви, в итоге разбили и само церковное единство. Протестантизм пришел как бунт против чересчур земной и вещественной власти церкви, но, став движением протестным, став судьей, сам сбился с дороги, поскольку не хотел «нести свои обиды пред судилище высшей и законной власти» –

истинной вселенской Православной Церкви – и в бунте своем пришел к отрицанию всякого авторитета [Тютчев 1912а:481–483].

Верным воплощением католицизма является иезуитство, одержимое человеческим «я». Политизированная католическая партия мечтает о всемирном господстве папы [Тютчев 1912а:490–493]. На самом же деле перед лицом стучащейся в дверь революции римская церковь должна была бы, наоборот, исцелиться от язвы папства, преодолеть отпадение от православия. Православная церковь ждет такого ее исцеления [Тютчев 1912а:500]. Охарактеризовав римо-католическую идею и обозначив в качестве ее деривата идею протестантскую, Тютчев не касается в этой статье третьей идеи (или силы) – православной.

Однако еще за несколько лет до этого, в 1844 г. в статье «Россия и Германия» он уже писал о проблеме «трех сил» европейского и мирового масштаба. Тютчев указывал на вековую борьбу двух из них – Германии и Франции, в которой всегда побеждала Франция. Но позднее, в наполеоновскую эпоху явилась *третья сила*, добившаяся переворота в этой борьбе. Тютчев заявляет, что Россия – «третья сила на поле битвы Европейского Запада» и что эта сила – «целый особый мир» [Тютчев 1912б:438–439]. Не углубляясь в религиозный аспект, автор сообщает, что речь не только о военной силе, но о комплексе факторов, дающих право заявить, что «до тех пор вас было двое, а теперь нас трое». Тютчев провозглашает право России восстанавливать «историческую законность» в Европе [Тютчев 1912б:442–443].

«Три силы» Тютчева напрямую соотносятся с «Тремя идеями» из «Дневника писателя» за январь 1877 г. Хотя Достоевский рассуждает прежде всего о духовном существе идей, конкретное применение «третьей мировой идеи» также связывается у него с военными событиями – вступлением России в войну за славян. Единство Достоевского с Тютчевым прослеживается и в той связи между конфессиями и нациями, что пунктирно намечена у Тютчева.

Почти параллельно Тютчеву взгляды на мировые идеи развивает в славянофильском «Московском сборнике» (1852) И.В.Киреевский. В трактате «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» он пишет о Римской церкви как главнейшей составляющей западного развития – наряду с древнеримской образованностью и насильственной государственностью [Киреевский 1852:17]. Сравнивая развитие Запада с древней Русью, Киреевский противопоставляет насильное насаждение христианства в Европе христианизации славян, утверждая, что «словенский мир не представлял тех неодолимых препятствий <...> Во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению Христианских начал». По мнению Киреевского, именно древний Рим сообщил свой характер западному человечеству [Киреевский 1852:18–19], поэтому и у западных богословов «господство чисто христианского направления не могло совершенно

изгладить из их ума особенность римской идеологии». Эта особенность уравновешивалась, пока Римская церковь была частью Вселенской, но затем дала себя знать в виде излишней рассудочности и рациональности западной веры, которые породили позднее и реформацию, а реформация в итоге «поставила ту же церковь перед судом того же логического разума, ею самою возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской» [Киреевский 1852:22–24]. Идентичное понимание протестантизма как антипода католицизму, выросшего на его почве и существующего лишь покуда жив предмет отрицания, свойственно и Достоевскому в его «Трех идеях».

Помимо тезиса о сугубом рационализме западных религий, Киреевский проводит мысль о «насилии» как начале европейских государств [Киреевский 1852:28], который встречаем позднее и у Н.Я.Данилевского, и у Достоевского («*насильственное* единение человечества» [Дост 25:7]). В качестве антитезы двум западным ветвям христианства Киреевский выдвигает Россию, где христианская идея прокладывала путь иначе – мирным путем и на верных основаниях: «учения Св.Отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола» [Киреевский 1852:41]. Результатом стала самобытность того, что сегодня назвали бы *православной цивилизацией*: «Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви; – в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности; – в Православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа <...> там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство, смешанного характера; – в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты; – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин; – здесь стремление к их живому и цельному познаванию <...>»[Киреевский 1852:61].

«Я прямо полагаю, что нам вовсе и нечему учить такой народ», – заявит через четверть века Достоевский, описывая православные подвиги русского солдата [Дост 25:16]. «Если народ наш просвещен уже давно, приняв в свою суть Христа и Его учение, то вместе с Ним, с Христом, уж конечно, принял и *истинное* просвещение», – подтвердит он эту мысль в 1880 г. [Дост 26:150].

Киреевский, сравнивая христианские цивилизации, противопоставляет западный мир не современной ему, а древней Руси, однако отмечает, что корень древнерусской цивилизации «живет еще в ее народе и, что всего важнее, он живет в его Святой, Православной Церкви» [Киреевский 1852:66]. Еще глубже, чем Тютчев, мыслитель прорабатывает вопрос влияния религиозных идей на цивилизационные типы.

Несомненно влияние на Достоевского и А.С.Хомякова. А.Л.Осповат вообще полагает его первичным, обозначая отправной точкой статью Хомякова 1845 г. «Мнение иностранцев о России» [Осповат 1976:177]. Однако сходство мыслей с Достоевским в указанной статье сводится лишь к общему противопоставлению России и Запада.

Главное сходство с Достоевским обнаруживается в других трудах Хомякова. В 1853 году Хомяков публикует важнейший трактат «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях – по поводу брошюры Г.Лоренси». Таким образом он включается в уже идущую русско-европейскую полемику на стороне Тютчева и с опорой на него: Хомяков отвечает Лоренси, возражавшему на статью «Папство и римский вопрос». Одновременно Хомяков опирается и на идеи Киреевского: в 1852 г., за год до ответа Лоренси, он пишет труд «По поводу статьи И.В.Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России"», в котором и формулирует тезисы, выносимые затем на международную арену в знаменитых «Словах…»: за «Несколькими словами <...> по поводу брошюры Г.Лоренси» следуют «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского Архиепископа (Сибура)» (1855). и «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры» (1858).

В качестве главной мысли Тютчева Хомяков рассматривает критику папизма – указание «на главенство Рима и в особенности на смешение в лице епископа-государя интересов духовных с мирскими как на главную причину, затрудняющую разрешение религиозного вопроса на западе». У Православной церкви нет такого смешения церковной и государственной власти, – подчеркивает Хомяков, – так как Государь в России – не церковное лицо [Хомяков 1867а:32–33].

Глава славянофильства дает и определение протестантству: «протестантство значит: предъявление сомнения в существующем догмате». Протестантство восстает именно против Римского исповедания: «мир Протестантский отнюдь не мир свободного исследования, ибо свобода исследования принадлежит всем людям; протестантство есть мир отрицающий другой мир. Отнимите у него этот другой отрицаемый им мир, и Протестантство умрет, ибо вся жизнь его в отрицании» [Хомяков 1867а:41].

Сказанное сопоставимо не только с предшествовавшими тезисами у Киреевского, но и с позднейшими у Достоевского, который символом протестантизма считает Германию: «Германия, только и делавшая, что протестовавшая, сама своего *нового слова* совсем еще не произнесла, а жила все время одним отрицанием и протестом против врага своего так, что, например, весьма и весьма может случиться такое странное обстоятельство, что когда Германия уже одержит победу окончательно и разрушит то, против чего девятнадцать веков

протестовала, то вдруг и ей придется умереть духовно самой, вслед за врагом своим, ибо не для чего будет ей жить, не будет против чего протестовать» [Дост 25:8].

Добавляя штрихи к генезису протестантизма, Хомяков, подобно Киреевскому и Тютчеву (как и позднее Достоевскому [Дост 25:7]) выводит, что появление его было спровоцировано католичеством в самом прямом смысле: католики были первыми протестантами – изменением Символа Веры римский мир признал весь Восток за «*мир илотов*». Католики произвели церковную революцию, причем «переворот был делом не одного папы, а всего Римского мира» [Хомяков 1867а:46]. Право решения догматических вопросов перешло сначала к *областной* Церкви, а потом и просто к одному престолу: «государство от мира сего заняло место христианской церкви». Все это вместе, как и догмат о главенстве Папы, было семенами будущего протестантизма. Вот почему «протестантство – это законное по своему происхождению, хотя и непокорное исчадие романизма», а на учении реформаторов – «неизгладимое римское клеймо и дух утилитарного рационализма» [Хомяков 1867а:47–51].

Рационализм протестантов, считает Хомяков, – просто переряженный Римский рационализм, получивший дальнейшее развитие. Для западного христианина Церковь сделалась «чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторитетом как бы вещественным: она обратила человека себе в раба <...> ». Хомяков разбирает мнения западных авторов о том, что «Церковь – *авторитет*», и обнаруживает в них огромную «неправду и богохульство»: «Бедный Римлянин! Бедный Протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его <...>"[Хомяков 1867а:49]. Не исключено, что именно у Хомякова Достоевский заимствует начала характеристик католицизма, которые развивает в «Дневнике», а затем, окончательно, в Поэме о Великом инквизиторе: «Есть три силы, единственные три силы на земле <...> – эти силы: чудо, тайна и *авторитет*» [Дост 14:232] (Курсив наш. – *И.П.*).

Основная цель Хомякова все же не критика западных вероисповеданий: он стремится «определить характер обеих половин западного мира в глазах Церкви и этим дать возможность читателю понять дух Православия» [Хомяков 1867а:52]. Точно так же Достоевский широко обозначает контекст мировых идей, чтобы контрастнее высветить третью мировую – Православную идею.

По мнению Хомякова, православие более свободно и демократично, чем католицизм и протестантизм, так как не несет в себе деления на церковь *учащую* (иерархию) и церковь *учеников* (мирян) [Хомяков 1867а:55]. Римская церковь лживая, политиканская и сегрегационная; она четко подразделяется на князей церкви, мирскую чернь и на еще более низкую касту греко-униатов [Хомяков 1867а:62–63]. В Православии же чистота обряда

изначально вверена не только иерархии, но и всему церковному народу, и именно с этой точки зрения можно справедливо оспорить «непогрешимость» папы: подлинно непогрешимое решение может быть достигнуто лишь через вселенскость церкви, поскольку учит вся церковь, а не какие-либо учительские касты внутри нее. Причем учит она не только через поучения, но и через дела жизни, «дела любви» [Хомяков 1867а:55–56, 58]. Сближение Православия с Римом стало бы возможным лишь при полном отречении Рима от десятивекового заблуждения и папизма, но это вряд ли произойдет, поскольку для католиков Церковь как раз состоит в папизме [Хомяков 1867а:62–63].

Мысль о Православии как свободном, народном, демократичном союзе, перейдя к Достоевскому, достигнет апогея в «Карамазовых». Но звучит она и раньше, в «Дневнике» 1877 г.: в частности, когда писатель говорит о «духовном союзе всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово» [Дост 25:195]. Не исключено, что хомяковское учение «словом и делом» легло в основу дневникового *православного дела*.

В еще одной статье, посвященной тому же предмету, но базирующейся на новых фактах (поведении Парижского католического архиепископа М.Сибура), Хомяков разбирает тему связей западно-европейских конфессий с исламом и их совместные действия против Православия во время Крымской войны. Нельзя не заметить, отмечает Хомяков, «что на одной из воюющих сторон стоят исключительно народы, принадлежащие Православию, а на другой римляне и протестанты, обступившие исламизм». Публицисты-католики открыто провозглашают новый антиправославный поход и хвалятся им. Особенно прославился парижский архиепископ Сибур, назвавший войну против русских «религиозной» и «священной», поскольку она сокрушает «ересь Фотия». Сибур признает, что борьба с «еретиками»-православными была подлинной целью всех крестовых походов, включая нынешний [Хомяков 1867б:85–86]. Сибуру в католическом мире никто не противоречил, и Хомяков делает вывод, что это общее мнение «римского мира», да и всего «мира западного». Автор с грустью констатирует, что Запад, начав с «нравственного братоубийства» восточных христиан, неизбежно перешел к «братоубийству вещественному» [Хомяков 1867б:86–87].

Описанная Хомяковым ситуация в полной мере проецируется на новое славяно-турецкое столкновение (1876-78 гг.), которое анализирует в «Дневнике» Достоевский. Функции Сибура в «Дневнике писателя» переходят к самому папе римскому: «сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостию говорил "о победах турок" и предрекал России "страшную будущность"» [Дост 26:13].

Хомяков – крупнейший теоретик славянофильского крыла. Но он не исключает себя из уже складывающейся *традиции*, опираясь на Ф.И.Тютчева и И.В.Киреевского. Еще одну свою опору в постижении православно-католической коллизии он называет в 1850 г. в письме англиканцу В.Пальмеру: опора эта – так называемый "Ответ" православных патриархов папе римскому в связи с его притязаниями на Востоке [Хомяков 1880:385].

Вслед за Хомяковым преемство в трактовке отношений славянско-православного мира с западно-европейским переходит к И.С.Аксакову. Его русско-славянские и антиевропейские построения даже чисто хронологически стоят наиболее близко к публицистике Достоевского. Пристальное внимание последнего к славянофильским изданиям [Прийма 2013:71–72], где Аксаков выступает организатором, редактором и одним из основных авторов, позволяют говорить о том, что именно у И.С.Аксакова Достоевский почерпнул наибольшее число идей, так или иначе проявляющихся позднее в «Дневнике".

Уже с 1860-х гг., вернувшись из путешествия по славянским землям, Аксаков прорабатывает вопрос освобождения славян от турецкого и австрийского гнета, а также тему мирового назначения славянства в контексте западных мировых идей (католической и протестантской). Русский вопрос рассматривается Аксаковым параллельно со славянским, максимально сближаясь с ним. Активно накапливается и аргументация против российского западничества. В 1861 г. в газете «День» можно прочесть знакомые нам по «Дневнику» Достоевского размышления о лакействе российской либеральной мысли: она, по словам Аксакова «постоянно ищет поддержки в общественном мнении Европы, заискивая его благосклонность или через низкое отречение от своих начал, или через смирение и унизительное безмолвие» [Аксаков 1886д:3–4]. В ответ «европейцы честят нас именем варваров и чуть-чуть не людоедов», причем «не только Россия, но и весь славянский, или вернее православно-славянский мир разделяет с ней ту же участь» [Аксаков 1886д:4–5]. Сравним в «Дневнике»: «ползают рабски перед <...> мнением гарсонов» [Дост 25:79] «лакейство духовное» [Дост 26:140] и т.п.

Вероятнее всего, именно из аксаковских публикаций Достоевский заимствует понятие «православно-славянский мир», которое позднее станет у него одним из ключевых, заменив собой мир собственно-русский. Первенство в использовании этого понятия Достоевский, как увидим ниже, даже пытался косвенно у Аксакова оспорить. Все же Аксаков, славянофил с куда большим стажем, опережает в нем Достоевского, как и в таком термине как «идея *всеславянства*» (1865 г.) [Аксаков 1887е:80]. Достоевский в 1860-х пишет более о *всечеловечности*, а всеславянский период в ее достижении пока им не рассматривается.

В 1864 г. в газете «День» находим статью И.С.Аксакова с размышлениями о католицизме. В основном Аксаков солидарен с предшествующей славянофильской

публицистикой, как и с теми определениями, которые даст позднее Достоевский. «Римское папство», – указывает Аксаков, – «забыло слова Спасителя: "царство Мое не от мира сего", сделало церковь "царством от мира" <...> Оно внесло в церковь начало государственное <...> Папству мало было власти духовной, оно захотело опереться на светскую власть <...>». Аксаков уверен, что не маленькая «папская область» обусловливает авторитет папы, а «государственный элемент, внесенный Римом в область духовную, перенесение на христианскую церковь, управляющуюся Римским первосвященником, типа Римской государственности и идеи всемирного владычества, которой Рим был постоянным носителем. С падением Римской империи дух старого Рима не погиб и ожил в ином образе. Папство наследовало предания Рима; грубость и вещественность Рима перешли в область латинского вероисповедания» [Аксаков 1887г:37–38].

В понимании Аксакова католическая церковь – «это не та истинная церковь Христова, которая должна быть чужда мысли какого бы то ни было владычества». «Дух старого Рима» в католичестве «обратил царство не от мира сего в царство от мира, церковь – во вселенную монархию, в деспотию духовную». Расстаться с Римом для папы равносильно «отречению от своего исторического знамени, как всемирного духовного владыки». Папство у Аксакова выступает «с войском, с полицией, – в лице монашеских орденов, иезуитских коллегий и инквизиции <...>"[Аксаков 1887г:38–40]. Выше мы уже прослеживали схожие тезисы у Хомякова и Достоевского.

Как и остальные славянофилы, Аксаков говорит о дуализме романо-германского мира, о единстве противоположностей в связке латинства и протестантства. Открытие такого единства «лжеучений» он, вслед за Ю.Ф.Самариным, приписывает Хомякову [Аксаков 1886к:158]. Западный мир понимается Аксаковым как мир «германо-латинский». Антиподом ему выступает мир «славянско-православный». Дуализм Запада не мешает ему согласованно выступать против православного мира. В еще одной статье из «Дня» (1864 г.) встречаем размышления о чуждости славян и России Европе, о клевете Европы на Россию. Автор указывает прежде всего на идейно-религиозные причины отчуждения: «Европа до сих пор смотрит на Россию как на незваного, непрошенного пришельца в семью европейских держав, и мир германо-латинский исполнен вечной ненависти к представительнице славяно-православного мира» [Аксаков 1887б:48].

Подчеркивая необходимость исследования роли религий в формировании характера наций, поиска религиозного объяснения противоречиям России и Запада, Аксаков пишет о «значении религии как образовательного-исторического элемента каждой национальности, как духовного просветительного начала, дающего содержание всей исторической жизни народов» [Аксаков 1887б:48]. Здесь Аксаков максимально близок к будущей теории Достоевского. Ту

роль, которую у Достоевского будут играть «мировые идеи», в публицистике Аксакова играют различные «миры» (латинский, германский, славянско-православный). Но это, как видим, не означает недооценку Аксаковым религиозной *идеи* в становлении нации: он, как впоследствии Достоевский, исповедует первичность *идеи* перед национальным характером, а не наоборот, как будет трактовать это Н.Я.Данилевский.

Идейное расхождение приводит к клевете Запада на Россию и славян: «Ни одно государство не подвергается таким неистовым и уродливым клеветам, как Россия с единоверными, единоплеменными ей народами; нет страны, которая была бы менее знаема, менее доступна европейскому пониманию, как Россия и вообще мир славянский». Вражда между этими различными «стихиями духовной жизни» непримирима и может прекратиться только если Россия «отреклась бы от своего славянского происхождения и своей православной веры». По той же причине, заключает Аксаков, «никакие бедствия болгар и сербов не в силах вызвать даже сострадания со стороны европейского общества <...> никакие жестокости не кажутся Европе ужасными, как скоро направлены на славянское и именно православное племя <...>» [Аксаков 1887б:48–49]. Во второй главе уже были приведены примеры аналогичных наблюдений Достоевского.

Подобные тезисы Аксаков озвучивал и раньше, в 1861 г., когда говорил о том, что «ненависть, нередко инстинктивная, Запада к Славянскому Православному миру происходит от <...> глубоко скрытых причин: эти причины – антагонизм двух противоположных духовных просветительных начал <...>"[Аксаков 1886д:5]. В 1868 г. Аксаков, с опорой на Хомякова, еще более углубляется в сущность того, что называет разными духовными *мирами* или *просветительными началами*. Подобно другим славянофилам, он прежде всего подвергает анализу католическую идею: «Не столько от безверия извне, сколько от собственного неверия изнутри падает Латинская церковь; вернее сказать: обожествление папы породило безбожие, – ***не***верие сменилось ***без***верием, и Рим казнится собственным детищем» [Аксаков 1886к:151]

Безверие и материализм в католическом мире закономерны, поскольку вытекают из самой сути католической идеи: «<...> торжество материализма в мире латинском есть неизбежно-логический вывод из всей сущности латинской вероисповедной доктрины и ее исторической практики <...>» [Аксаков 1886к:155]. Противостоять такой угасающей церкви способна только иная религиозная идея: «А между тем на Востоке развевается иное церковное знамя, и целая половина христианского человечества остается непричастною судьбам латинского церковного мира – пребывая в то же время неизменно верною девятнадцативековому преданию веры и исповедуя единую святую соборную и апостольскую церковь с единым главою – Иисусом Христом <…>» [Аксаков 1886к:151]. Сравним у Достоевского: «А между тем на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и

неслыханным еще светом третья мировая идея – идея славянская, идея нарождающаяся, – может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы» [Дост 25:9]. Аксаков – предтеча автора «Дневника писателя» не только идейно, но зачастую и стилистически. Сопоставим процитированный отрывок Достоевского с еще одним аксаковским отрывком (1867 г.): «Меркнет заря на Западе – брезжит заря на Востоке. Гаснут последние лучи древней славы и могущества Рима, и выступает из долгой ночи древняя слава и значение Царьграда. Уже дрожат и рушатся столбы вселенского папского престола, и римско-католический мир с недоумением ждет того рокового часа, когда снимется с папства печать всемирного владычества, знаменуемая Римом, и римский папа перестанет быть римским. В эту великую пору Православная Церковь на Востоке, после многих веков мертвящего рабства и унижения, воздвигается к свободе и новой жизни» [Аксаков 1886е:96]. Заря новой жизни, сияющая с Востока; заря нового, православного обновления человечества, – поэтизируется обоими публицистами, несмотря на теоретичность выдвинутых тезисов.

Аксаков подвергает разностороннему анализу и протестантизм, в том числе по проблеме «штунды» – проповеди протестантского вероучения в России, которая позднее будет осмыслена и в «Дневнике писателя». В статье 1868 г. в газете «Москвич» Аксаков рассматривает путь, которым штунда проникает в народные слои: «Поселяясь у немцев-колонистов, русский неграмотный, ничему не учившийся рабочий бывает прежде всего поражен их внешним пуританским благочестием, порядком доможительства, чистотою нравов <...> Он невольно сравнивает бесчинство православного житья-бытья, при православных пастырях, с благочинием общественной жизни при протестантских пасторах, и не основании этой посылки строит свой логический вывод. Причину такого духовного и житейского преимущества немцев он естественно приписывает вероучению, – не только внутреннему его духу, но, будучи воспитан сам на одном обряде, и самой внешней форме немецкого вероучения. Один обряд он заменяет другим обрядом <...>»[Аксаков 1886б:70–71]

Сравним у Достоевского (1877 г.): «Кстати, что такое эта несчастная штунда? Несколько русских рабочих у немецких колонистов поняли, что немцы живут богаче русских и что это оттого, что порядок у них другой. Случившиеся тут пасторы разъяснили, что лучшие эти порядки от того, что вера другая. Вот и соединились кучки русских темных людей, стали слушать, как толкуют Евангелие, стали сами читать и толковать и – произошло то, что всегда происходило в таких случаях» [Дост 25:10–11].

Польский вопрос Аксаков, как и за ним Достоевский, рассматривает в виде пункта католической, а не славянской проблемы (1867): «Быть "поляком", понимая это слово как политический термин, значит принадлежать к польскому *политическому* вероисповеданию, которого неотъемлемая историческая духовная основа и жизненная сила есть латинство. <...>

Католицизм превратился в политическое вероисповедание, враждебное русской народности, постоянно ищущее посягнуть на ее свободу и независимость» [Аксаков 1886а:465–466]. Во второй главе уже были приведены аналогичные мысли Достоевского.

Несмотря на очевидные обстоятельства, говорящие о возможности упразднения папства, Аксаков сомневается, «чтобы католицизм сдался дешево, без борьбы, чтоб он пал, не истощив в борьбе всех своих средств <...>» [Аксаков 1887ж:143]. В статье 1867 г. Аксаков вновь высвечивает всемирно-историческое значение римской идеи, подчеркивая, что в ее рамках именно под папством «сложился духовный строй народов латинского Запада» [Аксаков 1887а:144–145]. В еще одной статье того же года Аксаков характеризует римское папство как «древнее исполинское насаждение лжи», которое «дамокловым мечем повисло над миром европейского мира» [Аксаков 1887в:156–157].

Для преодоления «великого раскола церковного» с западным миром России как государству надо перестать поддерживать «ветхое здание папизма», и сделать это ей нужно в силу «своего призвания», «своей обязанности», «своего основного жизненного принципа» – православия. Только с падением папизма и будет преодолен раскол между западной и восточной церковью [Аксаков 1887в:156]. При этом «вещее слово» относительно судьбы католического вопроса должно раздаться как раз от «православной России, главы греко-славянского православного мира» [Аксаков 1887з:167–168]. Как и впоследствии у Достоевского, главным антиподом славянско-православному миру выступает у Аксакова мир католический, который ассоциируется с древнеримской идеей мирового господства.

За 15 лет до Достоевского Аксаков публикует наблюдения по поводу западнической интеллигенции у славян: «так называемые интеллигентные, образованные классы у славян восточных (в сегодняшней терминологии – южных, – *И.П.*) хватаются в своей слабости за духовную (в обширном смысле слова) помощь западных народов, исконных врагов славянского мира» [Аксаков 1886д:6]. У Достоевского на этапе 1861 г. подобных наблюдений нет; для них, помимо прочего, необходимо близкое знакомство с жизнью южных славян, каким обладал совершивший путешествие по их землям Аксаков. В 1864 г. последний пишет о героической «борьбе, производимой славянами-плебеями, при измене славян-аристократов, которые большею частью онемечились, омадьярились, объитальянились или даже орумынились» [Аксаков 1886з:49]. Схожие рассуждения Достоевского о народе и аристократии у славян были затронуты во второй главе данного исследования.

Аксаков поднимает и еще одну близкую Достоевскому проблему: не видя поддержки из России, славяне «склонят наконец свой утомленный слух к прельщениям римских проповедников – французских или английских дипломатических агентов» [Аксаков 1886з:43], – считает он, – вот почему важнее всего «для идеи всеславянского братства – идея высшего

духовного объединения в вере» [Аксаков 1886з:50]. В 1867 г. Аксаков вновь указывает, что Запад пытается соблазнить освобождающиеся славянские племена – «покорить их латино-германской цивилизации» и «*исхитить*» Восточный вопрос из рук России [Аксаков 1886ж:110–111]. Сравним у Достоевского: «Европа всеми средствами желала бы взять себе в опеку славян, так сказать *похитить* их у нас и, буде возможно, восстановить их навеки против России и русских» [Дост 24:63] (Курсив в двух последних случаях наш – *И.П.*).

Писатели совершенно солидарны и в отношении Турции. «Турецкая империя разлагается», – пишет Аксаков и уподобляет Турцию «гниющему телу». «Смрадные язвы умирающего Османа», по мнению Аксакова, только подчеркивают, что Турция – «гниющий труп» [Аксаков 1886ж:107–110].

Как многие другие славянофилы, Аксаков выявлял взаимосвязь католицизма с исламом. Он называет римского папу, наряду с Турцией, «другим "больным человеком" в Европе» и утверждает, что вопрос папства и европейского ислама представляют «много сходного». Аксаков желает «падения папства <...> и падения ислама, т.е. магометанского пленения страны православной», поскольку эти «два явления не только аналогические, но, вследствие внутренней между ними связи, восполняющие друг друга» [Аксаков 1887в:156–158]. Аксаковские характеристики турецкой внутригосударственной политики как «турецкого фанатизма», «магометанского варварства и тирании»; турок – как «азиатских орд», всегда готовых к «резне» славянского населения [Аксаков 1886и:25] также близки «Дневнику».

Как видим, большое число тем, относящихся к славянскому вопросу, роднит Достоевского с Аксаковым. Мы намеренно не касаемся здесь знаменитых речей Аксакова периода славянских событий 1876-77 гг.: тождество их со славянскими страницами «Дневника» несомненно, однако в этот период речь уже может идти о *взаимовлиянии*, нас же интересует вопрос воздействий, которые испытывал автор «Дневника».

Сближение позиций двух писателей осуществилось не сразу. Славянские взгляды Достоевского эволюционировали, тогда как у Аксакова они практически не претерпели изменений с 1860-х гг. Начальной реакцией Достоевского на аксаковские взгляды была полемика с ним.

В 1862 г. Аксаков описывает войну черногорцев с турками следующим образом: «Мужество черногорцев не слабеет, но ряды их редеют от множества убитых и раненых, и боевые припасы истощаются <...> зарево пожара готово обнять все Православное Славянское христианство. Турки предаются бешеной мести, жгут, грабят, режут, срамят детей, бесчестят жен и девиц. Наши единоверцы и единоплеменники, поднявшие знамя борьбы за Православную Церковь и за избавление от магометанского ига, истекают кровью, не видя ниоткуда ни помощи, ни ободрения. Поля их разорены, да и некогда их обрабатывать, – припасы и снаряды

истрачены, им грозит голод, и в случае поражения еще худшее рабство… Мы ли не христиане, мы ли не православные, не русские, не славяне? Забудем ли мы святые обязанности духовного и кровного братства?» [Аксаков 1886и:25–26].

Здесь хорошо узнаваем тон «Дневника писателя» 1876-77 гг., однако на момент выхода аксаковской статьи как сами события, так и аксаковская статья вызывают у Достоевского несколько иную реакцию. Писатель анализирует их с известной долей скепсиса по отношению к славянофилам и славянам и стремится встать над «перепалкой» славянофилов и западников. Хотя он и поддерживает пожертвования в пользу черногорцев, но далек от кровного сочувствия славянам: «Пункт, на котором столкнулись враги, называется *черногорцы*. Известно, что в этом году, и еще очень недавно, славяне, в том числе черногорцы, вели большой бой с султаном. Даже и теперь дело не кончено. Черногорцы действовали изо всех сил: дрались как отчаянные, били султаново войско; ну и их били. Мало того: их жгли, грабили, бесчестили, насиловали – одним словом, поступали с ними по-турецки. Тут, как и всегда бывает у славян, в самую решительную минуту случился у черногорцев раздор <…>». Писатель карикатурно изображает ситуацию, в которой раньше всех подписку в пользу славян открыла газета «Современное слово» – «орган чистейшего западничества», чем возбудила ревность славянофильского «Дня»»: «Зачем, дескать, ты начал первый подписку, а не мы, славянофилы, настоящие друзья славян?» [Дост 20:23].

Иронию Достоевского вызывает то, что два противника, сойдясь на хорошем деле, вместо единения рассердились друг на друга, поскольку один помогает черногорцам за то, что те «черногорцы, православные славяне, родные наши братья, плоть от плоти и кровь от крови нашей», а другой – за то, «что они народ угнетенный, независимость свою поддерживают, за свободу сражаются, за принцип национальности» [Дост 20:23–25]. И тем и другим до самих черногорцев, по мнению Достоевского, «мало дела». Вывод писателя таков: «к чему, скажите, пожалуйста, добровольно себе связывать руки *теоретизмом* и исключительностью? Что за отпетое староверство с обеих сторон?» [Дост 20:27] (Курсив наш – *И.П.*). Борьба славян здесь – скорее повод к размышлениям о раздоре между российскими славянофилами и западниками.

Эволюция взглядов на славянство прослеживается у Достоевского на протяжении целого ряда лет [Прийма 2013:72–73]. И если начатки славянофильства можно видеть уже в его поэзии середины 1850-х, то окончательное отождествление себя со славянофилами происходит у Достоевского на фоне славянских военных событий в конце 1870-х. В этот период уже сам Достоевский придет к славянофильскому *теоретизму*: «Идеалом славянофилов было единение в духе истинной широкой любви, без лжи и материализма и на основании личного великодушного примера, который предназначено дать собою русскому народу во главе свободного всеславянского единения Европе», – напишет он в 1877 г. [Дост 25:20]. В 1880 г.,

говоря о единительном значении своей Пушкинской речи, писатель подчеркнет, что «заслуга этого нового… слова вовсе не мне одному принадлежит, а всему славянофильству, всему духу и направлению "партии" нашей…» [Дост 26:133]. Имена славянофилов ставятся теперь в высший оценочный ряд: «Нужно было Пушкина, Хомяковых, Самариных, Аксаковых, чтоб начать толковать об настоящей сути народной» [Дост 26:156].

Помимо «старых славянофилов», влияние на тезисы «Дневника» оказывает такой «новый» представитель славянофильства как Н.Я.Данилевский. Его труд «Россия и Европа» (1869), не получивший на первых порах признания у публики, хорошо известен Достоевскому; он хвалит его, но отчасти и полемизирует с ним (всеславянская или русская принадлежность Константинополя). В «России и Европе» последовательно, с опорой прежде всего на Хомякова и И.В.Киреевского излагается большинство тезисов славянофильской доктрины и предлагается оригинальная разработка ее внешнеполитической части (теория культурно-исторических типов).

Достоевского сближают с Данилевским многие тезисы, но, думается, главную поддержку «Дневнику» «Россия и Европа» оказывает в формировании теории мировых идей. Увязка религиозных идей с национальными общностями – вот пункт, где прежде всего была важна теория культурно-исторических типов, предложенная Данилевским. Однако, внимательнее вглядевшись, можно найти и отличие в подходах: если для Данилевского сумма исторических факторов, психических и физиологических свойств той или иной нации создает определенный цивилизационный тип, то у Достоевского всемирные *идеи* религиозного порядка «осознают себя» в нации, придавая ей оригинальные черты.

Данилевский утверждает, что «особый психический строй, характеризующий каждую народность <...> присоединяет некоторую субъективную примесь к добываемым ими научным истинам <...>», что у разных народов существуют предпочтения к разным сторонам знания и «некоторая примесь субъективных индивидуальных особенностей к объективной истине» [Данилевский 1995:112–113]. *Народ*, таким образом, влияет на *идею*. У Достоевского же *идея* влияет на *народ*. Так, он говорит про «*идею католическую*, про участь наций, сложившихся под этой идеей в продолжение тысячелетия, проникнутых ею насквозь» [Дост 25:6]. Существующая отвлеченно идея, по Достоевскому, вселяется в ту или иную нацию и подчиняет ее себе. Католицизм и папизм у Достоевского – продолжение старой римской *идеи* всемирного господства, дальнейшая, католическая ее разработка.

Данилевский едва ли менее Достоевского критичен к католицизму, однако полагает, что именно «насильственность характера» западноевропейских племен привела к тому, что «*Церковь западная* – похитила, узурпировала актом насилия прав*а* целого – *Церкви вселенской*». Тому же «общему духу насильственности германо-романских народов»

Данилевский приписывает и кровавое католическое насаждение веры, рыцарские ордена, иезуитизм и инквизицию. Он убежден, что не могли «без насильственности в самом народном характере явиться ревнители папства, часто более ревностные, чем сами папы» [Данилевский 1995:152–154].

Славянские же народы, считает Данилевский, исконно отличаются «чисто славянским бескорыстием», «славянской добродетелью» [Данилевский 1995:53]; «терпимостью», и «самою природою избавлены от этой насильственности характера» [Данилевский 1995:157–158]. Русский народ отличает, кроме того, дар повиновения царю и «беспредельная готовность к самопожертвованию». «Славяне одарены жаждою религиозной истины», поэтому «религиозная сторона культурной деятельности составляет принадлежность славянского культурного типа» [Данилевский 1995:389, 407–409].

Данилевский, таким образом, более материалистичен, а Достоевский – идеалистичен в своей теории. Несмотря на разницу в подходах, двух мыслителей связывает понимание народной общности как носителя определенной идеи, а также суждения о различиях и антагонизме этих народных общностей/идей.

Россия и славянство, по Данилевскому, – не Европа, а особая славянская цивилизация, которой пришло время себя заявить на мировой арене. Славяне и западные европейцы – разные культурно-исторические типы [Данилевский 1995:74]. В этих тезисах отличия от Достоевского минимальны. Однако разница в том, что для Данилевского нет «общечеловеческой задачи», которую кто-то должен разрешать: задача в том, чтобы в разные периоды разные племена могли всесторонне проявить свои особенности, свой вариант раскрытия идеи человечества [Данилевский 1995:98]. «Всечеловеческая цивилизация» по Данилевскому – недостижимый идеал. Пробуждение народного сознания у славян (повсеместно, в разных империях) свидетельствует лишь о том, что «славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, что Славянство есть термин одного порядка с Эллинизмом, Латинством, Европеизмом» [Данилевский 1995:104–105].

Достоевский понимает задачу славян в том же ключе, однако ставит им более высокую планку. Для него *идея первична*, он не предполагает вечной детерминированности наций (цивилизаций) их культурно-историческими свойствами. Эти свойства могут уступить *идее,* поэтому общечеловеческая, всеединительная задача осуществима, и осуществлять ее предназначено прежде всего славянству во главе с Россией: «Мы, Россия, действительно необходимы и неминуемы и для всего восточного христианства, и для всей судьбы будущего православия на земле, для единения его. <...> Одним словом, этот страшный Восточный вопрос

– чуть ли не вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный выход наш в полноту истории» [Дост 25:74].

Европа неслучайно «возгорела любовью к туркам» [Данилевский 1995:276], – считает Данилевский и, вслед за старшими славянофилами, находит в этой «любви» католический фактор: отнимая у православного населения одно за другим его религиозные права, Турция действует по «интригам латинства» [Данилевский 1995:11]. Во всем виновата вновь не идейно-религиозная коллизия, а прирожденное «насильственное отношение западных государств к угнетаемым Турциею славянским народам». Европа поддерживает «турецкие насилия» «единственно из своей природной «вражды к России и Славянству» [Данилевский 1995:156, 233]. Достоевский, хотя и рисует ту же схему (войну против славян ведет Европа руками турок); хотя и признает, что «ненавистно славянское племя Европе» [Дост 23:63], однако главным действующим фактором считает римо-католическую идею, воюющую против славянско-православной.

Как и для Аксакова и Достоевского, магометанство для Данилевского – явление уже «законченное», находящееся в стадии «разложения» [Данилевский 1995:265]. Знакомые эпитеты звучат и в характеристике Турции как «орды», как «трупа, вредного в гигиеническом отношении» [Данилевский 1995:187,307]. Ислам не принес никакого «религиозного прогресса» в жизнь человечества, поскольку появился не с целью проповеди единобожия язычникам, а с целью вытеснение христианства с территорий, где оно изначально развилось и процветало. В то же время Данилевский, как и впоследствии Достоевский, констатирует, что ислам невольно явился защитником православия: несмотря на мучительство православных подданных, он не отдал их под власть западных религий, грозившую потерей православия и «нравственной народной самобытности». Однако сегодня Европа стремится руками мусульман «надломить славянскую силу, заставить славян броситься в ее объятья», «фасонировать» славян, как поляков, для порабощения их себе и тем предотвратить развитие своего конкурента – самобытной славянской цивилизации [Данилевский 1995:266–271].

Политическое решение Восточного вопроса видится Данилевскому в ликвидации европейских владений Турции и «полной народной и политической независимости» для сербов, болгар, греков, румын. Формой будущего существования освобожденных народов может стать «Всеславянская федерация», куда должны войти и неславянские народности, связанные со славянами исторической судьбой [Данилевский 1995:278, 308]. Царьград, по его мнению, должен стать столицей «всего Всеславянского союза», «Всеславянской федерации с Россиею во главе, с столицею в Царьграде» [Данилевский 1995:326–327].

Затрагивает Данилевский и проблему, поднятую еще И.С.Аксаковым, которую Достоевский позднее охарактеризует как «страшную рознь <...> вечную рознь между

славянами» [Дост 25:39]. Автор «России и Европы» говорит о «раздорах между самими славянскими племенами – словаков с чехами, сербов с хорватами и болгарами», которые будут угрожать намечаемой «славянской федерации» [Данилевский 1995:306].

Данилевский опережает Достоевского и в увязке католицизма с протестантизмом и социализмом. Насильственность характера европейцев, указывает Данилевский, превратила церковь в «религиозно-политический деспотизм католицизма», который породил «анархию религиозную, то есть *протестантизм»* и анархию философско-социальную – «всеотрицающий материализм». Поэтому жребий русского и других православных славянских народов – быть «главными хранителями живого предания религиозной истины – православия» [Данилевский 1995:406–407].

Как позднее Достоевский, Данилевский предсказывает мировую войну: она рисуется как поход Европы (решившей свои внутренние вопросы) на славян, первым предлогом к которому может стать Восточный вопрос: экспансионистская деятельность Европы набросится на то, что «не Европа», «Drang nach Osten от слов не замедлит перейти к делу» [Данилевский 1995:360]. Говорит Данилевский и о таком явлении как *славянское западничество*, европеизм образованных сословий у славян, для которых мысль о возможности собственной цивилизации, иной чем германо-романская, кажется «странною» [Данилевский 1995:57]. Если среди русского общества встречается непонимание русских интересов, враждебный, европейский взгляд на русскую политику, то не нужно удивляться, что «тот же туман единой истинной и спасительной европейской цивилизации отуманивает головы многих из тех лиц, которые составляют так называемую «интеллигенцию» и в западно-славянских странах». Как и в России, считает Данилевский, следует полагаться не на эти слои, а на народ: «народное ядро» у славян самим «живым инстинктом полагает на Россию все надежды свои» [Данилевский 1995:396]. Аналогичные тезисы, как было показано, присутствуют у Аксакова и Достоевского.

Данилевскому свойственно и философское понимание войны как отрезвляющего лекарства от подражательности, от опасного недуга «европейничания». Столкновения народов вообще неизбежны как бури и грозы в природе; они даже необходимы, поскольку вырывают судьбу народов «из сферы теневых, узко-рациональных взглядов политических личностей», судящих об историческом движении «с точки зрения интересов минуты» [Данилевский 1995:255]. Война – большое зло, но может служить и лекарством от того, что гораздо хуже войны – от забвения собственных государственных интересов, от европейничанья [Данилевский 1995:370]. Эти мысли воспроизводятся и развиваются Достоевским в главах «Парадоксалист» (апрель 1876), «Война. Мы всех сильнее» (апрель 1877) и т.д.

Таким образом, наиболее мощное идейное воздействие на автора «Дневника писателя» оказали произведения славянофилов: вначале поэтические и вскоре затем публицистические.

Количество тезисов, воспринятых Достоевским от славянофилов, чрезвычайно велико. К ним, в частности, относятся следующие: германо-латинский (германо-романский) мир – антитеза славянскому; католицизм – главный антагонист православия; католицизм – корень западного мира; опора католицизма на светскую власть взамен духовной, его римские языческие корни; насилие, культ материализма и человеческого «я» как свойства западной цивилизации; католицизм – родоначальник протестантизма, революции и социализма; сущность западных религий – рационализм; мнение Европы о славянах как о варварах; польская проблема как проблема католическая, а не славянская; ополячивание как синоним окатоличивания славян; необходимость падения папства и роль в этом славянско-православного мира; штунда как средство раскалывания протестантским миром православного пространства; Турция – разваливающееся государство, больной человек; турки – фанатики, варвары и тираны, азиатская орда; Турция – инструмент в руках папства и латинства; католицизм и протестантизм – союзники ислама в борьбе против славян; Турция как империя должна пасть и уйти из Европы в Азию; закономерности мирового развития определяются религиозными идеями (цивилизациями, духовно-просветительными началами); постоянная борьба мировых религиозных идей; новая духовная заря человечества, появившаяся на Востоке; понятие православно-славянского мира; формулирование идеи всеславянства; Россия и славянство – особая, отличная от Европы цивилизация; бескорыстие, добродетель, терпимость, склонность к самопожертвованию, жажда религиозной истины как свойства славян; путь распространения убеждений в славянском мире – свободный и мирный; особая христианская просвещенность православных народов; народность и широкий демократизм Православия; всемирная роль славян как хранителей Православия; необходимость освободить славян от турецкого и австрийского гнета; необходимость духовного единения славян; всеевропейская война на идейно-религиозной почве неминуема; справедливая война в помощь братьям – лекарство от европейничанья, эгоизма и безыдейной политики; Константинополь должен быть русским или всеславянским как гарантия свободы славян; западническая интеллигенция в России и у славян – антинародна; лакейство западнической либеральной мысли перед Европой; опасность похищения Западом славян у России; историческая ответственность России за славян; Россия – миротворец в Европе и внутри славянского мира и т.п.

Достоевский не просто воспринял славянофильские тезисы, но и развил учение: с помощью теории мировых идей, суммировавшей славянофильские взгляды, Достоевский предпринял анализ текущих и прогнозируемых мировых событий. Ряд тезисов писатель разработал литературно, переведя в разряд художественных образов. Расширение славянофильских взглядов от *всеславянского* ко *всечеловеческому* также следует признать вкладом Достоевского, который затем был по достоинству оценен И.С.Аксаковым.

Разобрав основные *доказуемые* влияния на Достоевского, необходимо обратиться к вопросу о ложных влияниях, приписываемых Достоевскому-публицисту.

3.1.3. Проблема ложных влияний

Самым серьезным пунктом в аспекте неподтвержденных воздействий представляется «влияние» на Достоевского Вл.С.Соловьева: слишком велик ряд исследователей, отстаивающих этот тезис, и, одновременно, слишком несхожи идеологии двух литераторов, чтобы проблема могла быть оставлена без внимания. Как было видно в первой главе, тезис о влиянии «крупнейшего представителя русской религиозно-философской мысли» на Достоевского выдвигает, в частности, В.Г.Безносов [Безносов 1993, с.43]. Однако он не рассматривает даже простую хронологию вопроса. То есть: когда Вл.С.Соловьев стал «крупнейшим представителем» и мог ли он в этот период влиять на Достоевского? Отсутствует и другая конкретика: в чем состояло влияние и каковы доказательства выдвинутого тезиса?

Столь же обобщенно заявляет о том, что «Достоевский реагирует на идеи Соловьева», японский исследователь Кэнноскэ Накамура. Соловьев размышляет о подчинении государства Церкви, а Достоевский развивает схожую мысль в "Карамазовых", – замечает исследователь и делает вывод: «Скорее всего, Достоевский слышал об этой идее от Соловьева». Накамура относит к влиянию Соловьева и трактовку церковного авторитета в «Дневнике»: хотя «патриот-утопист» Достоевский и «не любил удушливую католическую модель всемирного господства одной организации», но в применении к России был уверен, что это будет «не механическая структура, а "всемирное единение во имя Христа" на основе живущего в народе желания слиться со всем человечеством» [Накамура 1997 : 258–260]. Более конкретных фактов по поводу озвученных заимствований Накамура не приводит.

Обстоятельнее тезис о влиянии идей Соловьева на Достоевского проводится в монографии прот. Д.Д.Григорьева «Достоевский и церковь». Православный священник из США предлагает вниманию читателя подлинную апологию Вл.С.Соловьева, говоря о многочисленных случаях его влияния на Достоевского: так, он заявляет, что в «Трех силах» «Вл.Соловьев в 1877 году предвосхитил основную идею Пушкинской речи Достоевского 1880 года» – своею мыслью о том, что «Россия имеет великое всечеловеческое религиозное призвание» [Григорьев 2002:97]. Однако в «Трех силах», как и в более ранних трудах Соловьева, не отыскать «всечеловечности». Напротив, она легко обнаруживается у Достоевского, причем с самого начала его публицистической деятельности. В «Ряде статей о русской литературе» (1861) читаем: «в русском характере замечается резкое отличие от европейского, <…> в нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» [Дост 18:55]. Соловьев мог познакомиться с

идеей всечеловечности и в «Подростке» (1875), где Версилов, рассуждая о Европе и русских, говорит о «всечеловеческой любви» и о том, что «высшая русская мысль есть всепримирение идей» [Дост 13:375]. В июньском «Дневнике» 1876 г. Достоевский пишет о «всечеловеческом» в творчестве Жорж Занд [Дост 23:32] и т.п. Русский «*всечеловек*» из Пушкинской речи [Дост 26:147] имеет, таким образом, давнюю предысторию, выстраданную и многократно изложенную Достоевским. Для Соловьева же мысль о всечеловечности русских скорее заемная и вряд ли приобретена у кого иного, кроме Достоевского. Философ некрепок в ней: после смерти писателя он начинает рассматривать ее с сарказмом, о чем пойдет речь ниже. Что же до *великого религиозного призвания России*, то тезис слишком расхожий и старый, чтобы устанавливать его авторство. У Достоевского он присутствует с 1850-х и многократно фигурирует в «Дневнике».

По утверждению Григорьева, именно на Соловьева опираются и сформулированные в «Великом инквизиторе» методы управления массами, поскольку философ в одной из лекций упоминал евангельское повествование о трех искушениях Христа в пустыне: «хлебами земными, чудом и властью» [Григорьев 2002:98]. Помимо игнорирования простого предположения, что о трех искушениях Христа Достоевский знал с детства из Евангелия, Григорьев вновь вступает в противоречие с реальными фактами. Достаточно процитировать роман «Бесы», где «третье дьяволово искушение» получает знакомое нам развитие: «Римский католицизм уже не есть христианство. <…> Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение» [Дост 10:197]. Время выхода «Бесов» – 1871-72 гг.; черновики датируются 1870 г.; замысел созревал еще раньше. Таким образом, идея, что Рим поддался на дьяволовы искушения Христа в пустыне, реализуются Достоевским, когда гимназист Соловьев поступает в университет и повлиять на писателя никак не может. Сам вопрос об антихристианской сущности католицизма поднят Достоевским еще ранее – в «Идиоте» (1868). Получая дальнейшую разработку в «Бесах» и – многократную – в публицистике, тезис развивается писателем в сторону сознательной апостазии Рима, с его хитростью, иезуитизмом и древнеримским стремлением к земному господству: в «Карамазовых» уже звучит мысль, что Рим в лице высшей иерархии *осознанно* принял дьяволовы искушения, получил искомое и пользуется им для манипуляции массами. Таким образом, Соловьев мог воспринять идеи о римских искушениях (они же методы управления массами) у Достоевского, а не наоборот. Кроме того, в подразделе 3.1.2. было показано, что ряд католических методов господства, в частности такой, как *авторитет*, вскрывался уже А.С.Хомяковым.

Еще менее убедителен другой сторонник «влияния» Соловьева – английский богослов и филолог Р.Уильямс, который, вероятно неосведомленный о соловьевском католическом определении, утверждает, что само неприятие Достоевским католицизма также опиралось на

аргументы «его друга Соловьева» [Уильямс 2013:36]. Путь влияния, рисуемый Уильямсом, уже не нов: в соловьевских лекциях о Богочеловеке католицизм характеризуется как проводник идеи внешней власти, а «в 1878 г., когда читались эти лекции, Достоевский был их слушателем» [Уильямс 2013:41].

Создается впечатление, что общая цель критиков этого толка – представить Достоевского профаном в религиозных вопросах, размыть серьезность его религиозных тезисов и «переподчинить» его Соловьеву. В.С.Сизов указывает на одну из первых (1910-е гг.) попыток ввести в обиход тезис о влиянии Соловьева на Достоевского, принадлежащую перу Е.Трубецкого, и убедительно оспаривает его [Сизов 2001:92]. Не исключено однако, что «отцом» церковных провозвестников тезиса является Франц Гривец с объемным трудом «Федор Достоевский и Владимир Соловьев» (1931 г.), о котором пойдет речь в разделе 3.3.

Поддержанный зарубежной церковной критикой, тезис о масштабном соловьевском воздействии получает новый импульс от таких светских исследователей как К.В.Мочульский, Л.П.Гроссман, Н.О.Лосский, В.Г.Безносов. Тенденция налицо, однако проблема подлинного влияния в диалоге Достоевского и Соловьева так и остается открытой.

Представляется необходимым вернуться к истории вопроса. Соловьев знакомится с Достоевским в 1873 году, двадцатилетним не закончившим курса студентом, без научного багажа, хваля направление журнала «Гражданин» (который Достоевский редактирует и в котором начинает свой «Дневник") и, вероятно, мечтая напечататься в этом журнале. Докторскую диссертацию Соловьев защитил в 1880 г., незадолго до смерти Достоевского, основную славу снискал как публицист. Общая с Достоевским тематика на первом этапе их знакомства обнаруживается только в работе Соловьева «Три силы» (1877 г.), однако не в тех аспектах, которые анализировал Д.Д.Григорьев.

В этой работе Соловьев выступает с чисто славянофильскими тезисами по вопросу мировых идей или цивилизационных типов. Говоря сперва отвлеченно о трех силах: одной – единящей общество и подавляющей свободу личности, второй – разбивающей цельность, ратующей за свободу частной жизни, и третьей – примиряющей антагонизм двух первых, Соловьев далее переводит разговор в реальную плоскость и фактически пересказывает теорию мировых идей из «Дневника писателя», отчасти смешанную с теорией культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского. «Мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся, – пишет Соловьев, – я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский: все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества» [Соловьев 1911:228].

Налицо попытка усвоить хорошо известные славянофильские социокультурные построения, которые начали разрабатывать Тютчев, Хомяков и И.Киреевский, продолжили И.Аксаков и Данилевский и по-своему развил Достоевский («Три идеи» и др. главы, что было показано в разделе 2.2.). Пристальное внимание Соловьева к публицистике Достоевского с начала их знакомства не вызывает сомнений и подтверждается письмами первого; хорошо знает Соловьев (и до времени высоко ценит) и теорию культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского, изложенную в «России и Европе» [Данилевский 1995:195].

Отличие от Достоевского в наборе «мировых сил» – в том, что Соловьев включает в список «мусульманский Восток», который в представлении славянофилов (И.Аксаков и вслед за ним Достоевский), будучи воплощен в крупнейшем мусульманском государстве, Турции, не нес никакой особой идеи или силы, являя лишь близкую к развалу варварскую империю – *больного человека*.

Несмотря на хронологию вопроса, такие исследователи как В.А.Викторович утверждают, что это соловьевские «Три силы» предшествовали «Трем идеям» Достоевского [Викторович 1996:461]. К счастью, помимо хронрологии, существует крепкая славянофильская традиция, на которую Достоевский опирается задолго до статьи Соловьева и в рамках которой, как было показано выше, «три силы» ясно формулируются как римско-католическая, германско-протестантская и славянско-православная. Именно в таком составе Достоевский формулирует теорию, явившуюся плодом не только воздействия, но и собственных многолетних раздумий, в том числе о роли римо-католической и протестантской идей. Соловьев же, как видим, пытается наскоро встроиться в славянофильский хор и неверно интонирует некоторые ноты. В дальнейшем он легко заменит в своей триаде «мусульманскую» идею на «иудейскую». Теоретизирование в «Трех силах» сводится к привязыванию конкретных национально-религиозных общностей к неким цивилизационным типам, которые автор вначале подает как универсальные: мусульманский восток соответствует первой силе (единит общество, подавляет свободу личности), западная цивилизация – второй силе (западный «религиозный принцип» был «несравненно богаче и способнее к развитию, нежели ислам» и вел к большей частной свободе). Далее, как и следовало ожидать, прорисовывается еще одна составляющая – русский народ, «носитель третьей божественной силы» (у Достоевского – «третьей мировой идеи» [Дост 25:9]). Развеивая сомнения в происхождении своей теории, Соловьев распространяет свойства «третьей силы» и на славян: от народа-представителя третьей силы требуется «равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. <…> Только Славянство, и в особенности Россия осталась

свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей» [Соловьев 1911:237–238]. Пересказ славянофильского учения (в частности, «Дневника писателя 1876 г.) слишком явен; само учение слишком многолетне, чтобы думать, будто Соловьев как-то повлиял на него: да он и не привносит ничего нового. Соловьевский «ислам» в качестве мировой идеи никто из славянофилов, разумеется, не воспринял, сам же философ, как уже говорилось, позже легко им пренебрег.

Еще одним доказательством вторичности Соловьева-славянофила служит то, что вскоре он пренебрегает и самой русско-славянской «силой», и ее православностью. Когда уже после смерти Достоевского он действительно выступил с тем *новым*, что держал в запасниках, оно оказалось в корне противоположным теории Достоевского и в целом учению славянофилов – и подверглось их острой критике. На этапе же 1877 г., Соловьев компилятивен, он все еще ученичествует, причем даже вариации повторяют славянофильскую канву. Так, в его характеристике западной религиозной идеи легко узнается заимствование из И.Киреевского–Хомякова–И.Аксакова–Достоевского по поводу единства и борьбы католицизма и протестантизма: «рядом с представительницей религиозного единства – римскою церковью – выступает мир германских варваров, принявший католичество, но далеко не проникнутый им, сохранивший начало не только отличное от католического, но и прямо ему враждебное – начало безусловной индивидуальной свободы, верховного значения личности. Этот первоначальный дуализм германо-римского мира послужил основанием для новых обособлений» [Соловьев 1911:231].

Поднимаясь до метафизических обобщений, Соловьев пророчествует: «или это (нынешний момент – *И.П.*) есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский» [Соловьев 1911:238]. «Пророчество» относительно славянской мировой «силы» или «идеи» запаздывает по срокам: его уже давно высказали славянофилы, включая Достоевского, который, к примеру, в июньском «Дневнике» 1876 г. писал: «Не может Россия изменить великой идее, завещанной ей рядом веков и которой следовала она до сих пор неуклонно. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян; но всеединение это – не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству»; «это, может быть, и есть начало, первый шаг того деятельного приложения нашей драгоценности, нашего православия, к всеслужению человечеству <…> расширение *прежней* же нашей идеи, русской московской идеи <…> этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России. И не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее

отношение к Европе и к человечеству» [Дост 23:45,47]. Нельзя не согласиться, что такая разработка славянской идеи не только старше, но и глубже соловьевской.

Философ сгущает неясность при обозначении сроков свершения своих пророчеств: «Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но всё показывает, что час этот близок». Однако тут же делается намек, что толчком к пробуждению может явиться война: «великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, сильно, однако, повлияла на сознание нашего общества» [Соловьев 1911:239]. Предсказания Соловьева звучат в 1877 г., когда вопрос о вступлении России в войну уже решен. Достоевский же еще за год до того, в апрельском «Дневнике» 1876 г., подробнейше разобрал тему справедливой войны за братьев и начал готовить к ней общество, призывая официальную Россию исполнить свой исторический долг. В «Трех силах» пророческий пафос излишен, идейный ряд как минимум вторичен.

Подлинная цена соловьевского «славянофильства» выяснится через несколько лет, когда он заговорит о великой роли и непоколебимости в святыне Римской церкви, от Русской же церкви потребует уже не примирения двух враждующих мировых идей, а широкого экуменизма и признания равновеликости и правоты иных религий; наконец, когда «славянство» и его роль, столь важные в «Трех силах», исчезнут из примиряющей программы и вообще из соловьевского варианта теории мировых идей (Третья речь о Достоевском). Радикальная перемена взглядов – по сути предательство славянофилов и Достоевского, чьим однопартийцем Соловьев поначалу представлялся, – обесценивают то положительное, что написано им о Достоевском в посмертных «речах» и в ответе Леонтьеву. Характерно, что оценку этой перемены как «предательства» вынужденно признает и такой проводник тезиса о влиянии Соловьева как В.А.Викторович [Викторович 1996:450].

Уже соловьевские «Три речи в память Достоевского» (1881-1883) содержат серьезные червоточины. С пиететом пересказав некоторые идеи «Дневника писателя», Соловьев заявляет, что Достоевский «не оставил никакой теории, никакой системы, никакого плана или проекта» [Соловьев 1912г:204], замалчивая, в частности, теорию мировых идей и намеченные Достоевским этапы достижения «всечеловечности»: всерусский > всеславянский > всечеловеческий. Это дает Соловьеву возможность в конце третьей статьи (1883) полностью исказить смысл «всечеловечности», проповедуемой Достоевским: по версии Соловьева, в Пушкинской речи, примиряя славянофилов и западников, писатель призывал к примирению Востока и Запада в глобальном плане – т.е. «басурманства» и «латинства», тем более что «басурманство» и «латинство» перестали быть для России внешней проблемой, став проблемой внутренней: «латинство» – в лице поляков, а «басурманство» – в лице евреев. Примирить их,

заявляет Соловьев, необходимо не в межчеловеческом плане, а «на почве чисто религиозной» [Соловьев 1912г:215–216].

Столь вольная трактовка Достоевского рассыпается перед разъяснениями самого писателя при публикации Пушкинской речи: из них ясно, что имелись в виду русские славянофилы и западники, а не польско-еврейская проблема. К тому же «разрешение судеб» человеческих и Европы, которое несет Православная идея, отнюдь не предполагает смешения религиозных идей. Примирение православия с католичеством или иудаизмом, которое приписывает Достоевскому Соловьев, в системе координат Достоевского выглядит как примирение истины с ложью [Дост 25 : 85; 162–163].

Соловьев предлагает признать, что и ранее в истории, «и в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации», причем не в силу «какого-то непонятного человеческого упорства», а благодаря «тайной силе Божией», якобы поддерживающей Рим. Это – законспирированный и непримиримый спор с Достоевским, который утверждал, что сила Рима безбожна, что она началась с языческого Рима и удерживается поддавшимся на дьявольские искушения католицизмом. По утверждению же Соловьева, если кто и пошатнулся в вере, то не Рим: «Рим непоколебим в своей святыне», и «не нам (православным русским – *И.П.*) судить его за <…> преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата». Причина непонимания Рима, по Соловьеву, в том, что в русских «мало Бога», и если мы «дадим Ему больше места в себе <…> тогда увидим Его силу не только в католической церкви, но и в иудейской синагоге». Характерно, что все эти рассуждения Соловьев выдает за «высшую задачу и обязанность России» и одновременно – за «общественный идеал» Достоевского [Соловьев 1912г:217–218].

Однако идеалы на данном этапе уже *в корне различны*. В русском народе много Бога, – считает Достоевский: «суть христианства <…> дух и правда его сохранились и укрепились в нем так, как, может быть, ни в одном из народов мира сего» [Дост 25:69]. В русских «мало Бога», – исправляет его Соловьев [Соловьев 1912г:218]. Рим утерял веру, католицизм хуже атеизма, "самый теперешний социализм <…> есть не что иное как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи», – убежден Достоевский [Дост 25:7]. «Рим непоколебим в своей святыне», – спорит с ним Соловьев [Соловьев 1912г:217]. Однако спор с покойным писателем едва ли можно назвать честным. По сути, это и не спор, а инсинуация, искажающая важнейшие мысли «Дневника» и романов и выставляющая Достоевского убежденным экуменистом.

«Речи о Достоевском» были лишь первыми вестниками новых соловьевских взглядов. Начиная с 1881 г. целый ряд статей философа посвящается той же тематике (славянская идея –

католическая идея – экуменизм), при этом везде с четко изменившейся полярностью: «О духовной власти в России» (1881), «Великий спор и христианская политика», «Соглашение с Римом и московские газеты», «О церковном вопросе по поводу старокатоликов» (1883), «Взгляд первого славянофила на церковный раздор»; «Еврейство и христианский вопрос» (1884) и др.

Статьи эти, приобретающие все более публицистический и даже острополемический характер, складываются в своеобразный «анти-дневник писателя». Мы обнаруживаем здесь критику русской церкви, якобы обессиленной расколом и нуждающейся в оживлении, постоянное превознесение церкви римо-католической (твердой в вере и дисциплине); утверждения об уклонениях византизма от христианства и о принятии Россией этого «уклоненного» византизма; выговоры отколовшимся от папы «старокатоликам» за нарушение католической дисциплины и отпадение от церкви, призывы к русским оставить нелепые мечтания о том что католики и протестанты когда-нибудь перейдут в православие; выставление первым и истинным славянофилом католика-хорвата Юрая Крижанича, приехавшего на Русь с проповедью церковного единства и сосланного в Сибирь; гнев на православных христиан за то, что не научились по-христиански относиться к евреям; тезисы о вынужденности принятия папой светской власти (ради отпора немецким королям); превознесение поляков, поскольку те являют в славянском мире великое духовное начало Запада – католицизм; пророчество о великом назначении Польши в служении католицизму и в воссоединении католичества с православием и т.п. Очевидна как актуальность данных вопросов для Достоевского, так и полная противоположность его ответов в сравнении с соловьевскими.

Радикальную перемену взглядов Соловьева писатель по понятным причинам отследить не мог. В отсутствии Достоевского разоблачение философа взял на себя И.С.Аксаков. Публиковавший некоторые труды Соловьева в «Руси», Аксаков в 1884 г. выступил с извинением перед читателями за эти публикации и посвятил соловьевской метаморфозе отдельную статью. В ней он подчеркнул, что последние труды философа свидетельствуют об «отрицательном отношении к русской народности или народной духовной самобытности»; что новые взгляды его не что иное как «крайнее, радикальное западничество», причем «западничество совсем иного рода» – «отрицание, только еще более глубокое», распространившееся на божественную истину и несущее идеалы «сам*о*й западной церкви или католицизма», а также «защиту и прославление папских притязаний» [Аксаков 1886г:221–222].

На закономерную критику славянофильского лагеря (И.С.Аксаков, Н.Я.Данилевский), Соловьев отвечал весьма резко и запальчиво. В его ответах ясно прочитывается и критика тезисов Достоевского, но без упоминания имени: открыто «портить отношения» с покойным популярнейшим писателем Соловьев не стал. Аксакову же отвечал дерзко – в виде «Открытого

письма» (1884), в котором упрекал идеолога славянофилов за то, что тот «ставит народность и народную самобытность как какой-то *предмет* любви и действия» [Соловьев 1912а:43]. Философ обвинял Аксакова в измене «евангельской любви», клеймил «русский национализм», которым «грешили славянофилы» и патетически вопрошал вчерашнего наставника: «Да разве Россия и русский национализм – одно и то же? Разве вы и ваш эгоизм – одно и то же?» [Соловьев 1912а:51–52].

Но едва ли не еще б*о*льшим русским национализмом «грешил» Достоевский, и оттого Соловьев скрыто ударяет по нему: «Я же, говоря о национальном отречении (якобы необходимом русскому народу во имя экуменизма – *И.П.*) <…> вовсе не имею в виду какое-то неведомое *общечеловеческое дело*, а указываю на истинное и святое дело соединения христианского Востока с христианским Западом» [Соловьев 1912а :51–53]. Хорошо усвоенные славянофильские тезисы направляются теперь против учителей: «Итак *новое слово* России есть прежде всего слово религиозного примирения между Востоком и Западом», – утверждает Соловьев, перефразируя Достоевского и пытаясь представить соединение православия с католицизмом как «святое дело» русского народа, которое якобы требует от него «святая Русь». Наконец, звучит упрек, что «задачи усиленного национализма» предлагаемые славянофилами, не совпадают с проповедуемым ими же «духовным *смирением*» [Соловьев 1912а:54–57] (курсив в последних трех случаях наш – *И.П.*).

Мы намеренно выделили пункты, в которых, полемизируя с Аксаковым, Соловьев, в сущности, больше спорит с Пушкинской речью Достоевского. В том же духе отвечал философ и Н.Я.Данилевскому (1885): «Данилевский начинает с обвинения меня <…> в том, что я становлюсь на сторону римского католичества. <…> Я пишу в России и имею в виду преимущественно русскую литературу, в которой по отношению к католичеству я не нахожу почти ничего, кроме враждебной полемики, предрассудков и недоразумений, поэтому, являясь здесь единственным защитником католичества, я исполняю, по моему убеждению, только долг беспристрастия и справедливости» [Соловьев 1912б:193]. Следует вспомнить, что самую сильную «враждебную полемику» с католичеством вел как раз Достоевский – в «Дневнике писателя» и романах (особенно в «Братьях Карамазовых»). Поэтому счет предъявляется не одному Данилевскому, а всему славянофильству: «Н.Я.Данилевский не посетует на меня и за упрек, относящийся не столько к нему, сколько вообще к его единомышленникам. Славянофилов, столь высоко держащих знамя православия и полагающих сущность его в *братской любви*, можно спросить, довольно ли они показали *братской любви* по отношению к католикам?<…>» [Соловьев 1912б:201–202] (курсив наш – *И.П.*).

Разумеется, Соловьев не преминул бы столкнуть тезисами Достоевского и славянофилов, если бы их сочинения давали на то возможность. Но такой возможности нет: по верному

замечанию прот. Философа Орнатского, Ф. М. Достоевский и И. С. Аксаков «единомысленны почти до тожества в основных своих воззрениях на Православие, на наши задачи дома и в славянстве» [Орнатский 1997:55–56]. Вот отчего философ продолжает удары по всему лагерю, подспудно сосредоточившись на тезисах Достоевского.

Стремясь окончательно свести счеты, Соловьев пишет статью «Славянский вопрос» (1884). С первых же страниц он отделяет себя от славянофильства, хотя и признает, при всех «увлечениях национализмом», лучшие силы славянофилов «могли сосредоточиться на высших духовных задачах России – на том *новом слове*, которое Россия несет миру, на том великом всемирном *деле*, которое она должна совершить» (курсив наш – *И.П.*). Высказав эти комплименты, философ сосредотачивается не на положительной, а на «отрицательной», антизападнической программе славянофилов. Он выдает ее за важнейшую часть учения, для чего приходится делать ряд натяжек: теоретиками славянофильства у него предстают и Н.Н.Страхов, и К.Н.Леонтьев. Выводится заключение, что вера славянофилов в особое призвание России «была тесно связана с другим их убеждением, что Европа, представляемая романским и германским племенем, отживает свой век, сказала свое последнее слово, сделала свое дело, и что теперь судьбы мира должны перейти к славянству с Россией во главе». Далее, используя доказательство «от противного», Соловьев проводит главный тезис: славянофилы уверяли, что Запад скоро «сгниет», а он все не сгнивает; следовательно, Запад прав, а славянофилы неправы. Поэтому «величайшей несправедливостью» будет обвинять и отечественных западников, ибо если Запад не гниет, то – «на каком же основании мы должны непременно отделяться от них (народов Запада – *И.П.*) и противопоставлять себя Европе?» – если к тому же учесть, что восточное христианство тоже не безгрешно [Соловьев 1912в:59–61].

В итоге Соловьев вновь выдвигает тезисы о правоте западной церкви, а также о том, что трем христианским конфессиям соответствуют три главные «служения» в христианстве, самому же христианству не обойтись без любой из этих конфессий; при этом «царский Восток» и «папский Запад» должны пребывать в особом единении, ибо, в отличие от протестантства, «сохраняют святыню церкви и идеал вселенского единства» [Соловьев 1912в:64–65]. Полностью переиначивая идею Достоевского, Соловьев объявляет основной задачей в славянском вопросе необходимость преодолеть вековой раскол, примирить славян православных со славянами-католиками: единение между ними и католиками «будет и объединением самого славянства»: ибо «западные славяне – католики и хотят всегда оставаться католиками» [Соловьев 1912в:64-67].

Рецепт всеславянского единения по Соловьеву весьма «прост»: «духовное единение восточных и западных славян (так же как и вселенское единение) возможно только в том случае, если православие и католичество не будут исключать друг друга, если можно будет,

оставаясь православным, быть вместе с тем католиком <…>» [Соловьев 1912в:66–67]. Из русско-славянской идеи Соловьев иссекает ее православие, а ведь именно оно было ее становым хребтом в формулировке авторов – славянофилов, и особенно Достоевского: «народ шел <…> послужить Христу и православию против неверных, за наших братьев по вере и крови славян» [Дост 25:65]. Тем самым Соловьев обессмысливает (и далее в трудах не разрабатывает) и тему войны как защиты православных славян от угнетателей. Наоборот, угнетательницей славян (католиков-поляков) предстает у него сама Россия.

Требование примирения для Соловьева не ново, но если раньше он призывал русских примириться с католицизмом и с иудаизмом, то теперь задача сводится к примирению *только* с католицизмом, да еще под звуки высокопопулярной в обществе славянской темы. Попытка увязать эту задачу с планами славянофилов выглядит казуистично, ведь никто из них (включая Достоевского со «всемирной отзывчивостью» и «всечеловечностью») не писал ни о каких уступках Западу в вопросе веры. Путь ко «всечеловечности» пролегал через признание всеми правоты православия, или, на первом этапе, через осуществление православного союза, и «к такому союзу могли бы примкнуть наконец и когда-нибудь даже и не православные европейские славяне <…>» [Дост 23:49].

Проблему окатоличенных славян (за исключением Польши с ее амбициями) славянофилы никогда не гипертрофировали. К тому же в те годы имели место переходы славян-католиков в Православие [Первые 15 лет… 1883:790]. Именно как постепенное возвращение к вере предков, как отказ от ереси папизма мыслилось славянофилам будущее неправославного славянства и практика соединения католиков с православными.

Серьезная подтасовка совершается Соловьевым и в вопросе окончательного «падения» Запада, ведь славянофилы обозначали общую тенденцию и не давали точных прогнозов – «гниение» Запада объяснялось лжеучениями, гордостью, насилием, однако об этом писали с подчеркнутым уважением к несомненным заслугам западной цивилизации, с признаниями, как «дорога нам, мечтателям-славянофилам <…> Европа». Запад перестал светить миру, но это не значит, что западная цивилизация должна прекратить существование. Она должна понять ошибочность своего духовного пути. Достоевский считает, что в Европе должна произойти «мирная победа великого христианского духа, сохранившегося на Востоке» [Дост 25:197–198], а «наше православие» и есть та «драгоценность», которую Россия несет для «всеслужения человечеству» [Дост 23:47].

По мнению славянофилов, «гниение» Запада вызвано прежде всего римо-католицизмом, и главный антипод православной славянской идеи – идея римо-католическая. «Запад, романо-германская Европа гниет», – казалось бы, соглашается со славянофилами Соловьев, – но гниет не католическая, а антихристианская Европа, католицизм жив и

здравствует, и «славянство должно ***усилить*** это положительное христианское начало, еще сохраняющееся на Западе в католической церкви» [Соловьев 1912в:65].

Однако по убеждению славянофилов устранения требуют не следствия, а первопричина: то есть именно католицизм, ересь папизма. «Иезуиты и атеисты тут всё равно, всё одно, – пишет Достоевский, – Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих – всё еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело, вся заражена католическим духом и буквой его» [Дост 25:7]. Вновь и вновь повторяя мысль о соединении Русской церкви с католицизмом, Соловьев формулирует общий вывод по поводу решения русского и славянского вопросов: «без соглашения Востока и Запада на почве церковной невозможно ни истинное единение славян, ни успешное исполнение всемирно-исторических задач России» [Соловьев 1912в : 73]. Достоевский, как мы уже убедились, совершенно иного мнения: «собственно славянский» вопрос решится, когда произойдет «соединение всех православных племен во Христе и в братстве» [Дост 24:62].

Нетрудно заметить, что Соловьев производит *подмену понятий* в хорошо разработанной концепции: на пути ко всемирности и всечеловечности он исключает этап «всеславянства», точнее – российского «предводительства православия» [Дост 23:49]. Выставляя Россию нестойкой в православии страной, требующей внутреннего примирения христиан и нуждающейся в национальном самоотречении во имя «соединения церквей», Соловьев всячески подталкивает Русскую Православную Церковь к широкому духовному союзу с католичеством [Соловьев 1912в:73]. Таким образом, от славянского вопроса в понимании славянофилов (как вопроса традиционно русского и восточно-православного) буквально не остается камня на камне. Это и превращает Соловьева в *крайнего западника* (Аксаков). Вступая в открытый спор с Аксаковым и Данилевским и в скрытую полемику с Достоевским, Соловьев прочно занимает место в рядах антагонистов славянофильства.

Пожалуй, наиболее точную характеристику отношений Соловьева и Достоевского дал В.В.Розанов (тем более объективную, что в статье своей поддерживает первого и критикует второго): «Очень скоро после смерти Достоевского Вл.Соловьев, бывший при жизни в некотором духовном подчинении ему, начал быстро и энергично расходиться с ним». Тот же Розанов намекает и на еще один разворот во взглядах философа, замечая, что в конце жизни Соловьев «высказал, что отказывается от примирительных между православием и католичеством попыток, а умер крепким православным человеком» [Розанов 1991:70–72]. Возможно, к новому 180-градусному повороту можно отнести статью Соловьева «Новозаветный Израиль», однако и эти, в очередной раз переменившиеся взгляды Соловьева нельзя назвать окончательными.

Случай с Вл.С.Соловьевым – яркий пример *ложного влияния* на Достоевского-публициста. Ошибка исследователей вызвана тем, что, заметив немалое количество схожих тезисов, не разобравшись в хронологии событий, они руководствуются изначальным определением Соловьева как «великого религиозного философа», считая, что таковой должен был неминуемо влиять на писателя. У ряда критиков дополнительным мотивом выступает желание переформатировать Достоевского в экумениста соловьевского образца.

На самом деле влияние имело противоположную направленность. К числу тем, перенятых Соловьевым у Достоевского, можно отнести *борьбу мировых идей*, в частности *характеристики Славянской и Католической идей*, темы *возросшей мировой роли России и славянства, высшей всемирной задачи России, значения войны, тему антинародности западнической интеллигенции,* тему *нового слова* и *общечеловеческого дела русского народа* и т.д. Разработка этих тем в духе Достоевского фиксируется у Соловьева в период до смерти писателя. Переменив убеждения, Соловьев начинает подспудную полемику с Достоевским, которую ведет двумя способами: приписыванием ему собственных экуменических взглядов и развенчанием основных постулатов Достоевского – без упоминания его имени. Важнейшими для Соловьева (хотя и перетолкованными) остаются такие пункты учения Достоевского как актуальность *славянского вопроса, всечеловечность и всемирная роль русского народа, его богоносность, братская любовь, смирение, значение Пушкина, судьба Польши* и ряд других. Зрелый Соловьев по сути не выходит из круга проблем «Дневника писателя». Самостоятельные же тезисы Соловьева, которые позволяли бы говорить об обратном влиянии («святая» роль Рима, равнозначность католицизма, иудаизма и православия; экуменические задачи России, священное служение Польши и т.п.) у Достоевского отсутствуют. Влияние, таким образом, имеет четкий вектор: от Достоевского к Соловьеву.

В аспекте возможных влияний, помимо проблемы их *объема,* давно назрела проблема *доказательности*. Даже если влияние Соловьева и существовало на уровне личных бесед, то печатный эффект его у Достоевского не просматривается. Напротив, влияние Достоевского на Соловьева чрезвычайно велико, достигает высшего градуса в русско-славянском вопросе и зафиксировано в трудах Соловьева.

3.2. О влиянии «Дневника» на зарубежную литературу

Вопрос воздействия «Дневника» на литераторов разных народов чрезвычайно обширен. В данном разделе будет рассмотрено одно из наиболее сильных его влияний в идейной сфере. Проповедь Славянской Православной идеи обращена не к одним русским, но и к славянам, поэтому немаловажен вопрос: когда сведения о Достоевском и круге идей его «Дневника»

проникли в южнославянскую среду[4] и как они были там восприняты? Вопрос уже затрагивался некоторыми исследователями – в рамках общей проблемы восприятия творчества Достоевского в Югославии. В 1930-е гг. и позднее, до 1970-х, тему «Достоевский в хорватской литературе» разрабатывал хорватский ученый Й. Бадалич [Badalić 1932; Бадалич 1966а; Бадалич 1966б]. Более широко, хотя и с уклоном в сербскую проблематику, анализировал тему сербский литературовед М. Бабович [Бабовић 1961]. В России предмета касался Н. И. Кравцов [Кравцов 1978].

Говоря о хронологии проникновения, Й. Бадалич утверждал, что первое упоминание о Достоевском у южных славян относится к 1882 г. и сделано было хорватами, самое же раннее известие у сербов датируется 1884 г. [Badalić 1932:63–64]. М. Бабович опроверг это мнение, приведя сообщение в сербской периодике о выходе «Бедных людей», относящееся еще к 1847 г., а также четыре упоминания о писателе, датируемые 1860-ми гг. [Бабовић 1961:14–15]. Факты, обнародованные сербским ученым, были очевидными, и хорватский исследователь внес в свои позднейшие труды исправления [Бадалич 1966а:176].

Первое упоминание собственно «Дневника писателя», по утверждению Н. И. Кравцова, появились у южных славян уже в 1877 г. [Кравцов 1978:74], – однако эта точка зрения не выдерживает критики, поскольку опирается на публикацию в газете «Српска независност», которая в 1877 г. еще не выходила. На самом деле первые сведения о «Дневнике» появились позднее, в сентябре 1880 г., в журнале «Отаџбина» [Прийма 2015:93]. Важно отметить, что уже в первых сербских упоминаниях фигурирует основная тематика издания. Для сравнения, в англоязычной прессе «Дневник» начинает упоминаться в 1877 г. в «Атенеуме», но без какого-либо намека на русско-славянскую тему [Schuyler 1877:115]. Такой журнал как «Академия» в 1878 г., давая краткий обзор русской литературы за 1877 г. и говоря о Тургеневе, Толстом и Некрасове, имя Достоевского вообще не упоминает [Russian… 1878: 75].

Тем не менее, М. Бабович, констатируя малую популярность Достоевского у сербов той поры, особенно огорчен обстоятельством, что «во время сербско-турецкой войны 1876-1878 гг. Достоевский в своем "Дневнике" опубликовал с десяток статей, мобилизуя общественное мнение и правительство России на помощь Сербии. <…> Однако "Српске новине», "Глас Црногорца", "Застава" и другие наши газеты ни разу за все время войны не напечатали ни единого отрывка из "Дневника писателя", ни даже какого-либо известия о его существовании» [Бабовић 1961:30–31]. Следует, правда, оговориться, что уже в самом начале 1880-х гг. сведения о «Дневнике писателя» в сербской периодике перестают быть редкостью. Так,

[4] Под «южнославянской средой» подразумеваются жители Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев (позднее – Югославия), возникшего после Первой мировой войны, а также тех областей современных Австрии, Венгрии и Румынии, где в XIX–XX вв. компактно проживали представители этих народов.

упоминание Достоевского как участника выступлений на Пушкинских торжествах встречаем уже в июне 1880 г. в официальном органе черногорского правительства – газете «Глас Црногорца» [Глас Црногорца 1880], которая выходила в тогдашней столице Черногории, г. Цетине. Большую статью, посвященную Пушкинской речи, публикует в начале ноября 1880 г. газета «Slovinac», которая выходила в Дубровнике и печатала материалы на кириллице и латинице, будучи, таким образом, доступной и сербам, и хорватам [Митровић 1984:90].

В хронологию самых ранних упоминаний о «Дневнике» попадает и «Четвертое письмо о современной русской литературе» П. А. Кулаковского, вышедшее в 6-й книге журнала «Отаџбина» за 1881 г., вскоре после смерти Достоевского, и почти целиком посвященное его жизни и творчеству. В письме Кулаковский дважды обращается к «Дневнику» и пересказывает ряд его идей, говоря, в частности, о религиозных началах, проповедуемых Достоевским, [Отаџбина 1881:619]. Антизападнические, русско-мессианские идеи «Дневника» озвучиваются в 1889 г. в газете «Јавор», в рамках публикуемой «Истории русской литературы» П. Висковатова [Јавор 1889б:347–348], где Достоевский фигурирует как известный писатель с перечислением его романов и ссылкой на собрание сочинений [Јавор 1889а:156].

Что касается первых *переводов* «Дневника писателя» на сербо-хорватский язык, то они в целом разделяют судьбу переводов крупных художественных произведений, т.е. делаются с запозданием и разрозненно. Заметим, что и в публицистической, и в беллетристической сфере список у южных славян открывают как раз главы «Дневника». Из его публицистики до начала XX в. у сербов переведены: «Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать» (1881 г.), «Два самоубийства» (1886 г.), «Парадоксалист» (1889 г.), «О самоубийстве и высокомерии» (1896 г.), Пушкинская речь (1899 г.), «Колония малолетних преступников» (1900 г.). При этом многие значимые главы переводятся уже в XX веке: «Война. Мы всех сильнее…» (1912 г.); «Еще раз о том, что Константинополь, рано ли поздно ли, а должен быть наш»; «Толки о мире. "Константинополь должен быть наш" – возможно ли это? Разные мнения» (1913 г.); «Достоевский о сербах и болгарах», выборка из «Дневника» (1931 г.); «Политические статьи» (1933 г., в составе собрания сочинений Достоевского) [Бадалич 1966а:207].

Достаточно рано печатается у сербов и беллетристика «Дневника»: до конца 1880-х гг. выходят «Мальчик у Христа на елке», «Кроткая», «Столетняя», «Сон смешного человека». Переводы крупных сочинений выходят позднее: в 1888 г. переведены «Бедные люди»; полный перевод «Преступления и наказания» выполнен лишь к 1901 г.; «Игрок» выходит в 1907 г., «Неточка Незванова» в 1910 г., «Хозяйка» в 1921 г.; «Бесы» в 1922 г., «Братья Карамазовы» (полностью) в 1923 г. и т.д. Тем не менее, появившиеся в конце XIX в. первые сербские

«ученики» Достоевского, например, С.Ранкович, подражают писателю именно в сфере романа [Скерлић 1953:378–379].

Хорваты поначалу опережают сербов в освоении художественного наследия писателя, однако в переводах дневниковых глав более медлительны: «Как я сделался редактором "Гражданина"» (1910 г.); «Война. Мы всех сильнее…» (1914 г.); «Еврейский вопрос» (1922 г.); Пушкинская речь (1922 г.); «Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать» (1939 г.) и т.д.. [Бадалич 1966б, 207–226]. Порядок публикации дневниковых новелл в Хорватии таков: «Кроткая» (1889 г.); «Столетняя» (1892 г.); «Мужик Марей» (1893 г.); «Мальчик у Христа на елке» (1901 г.) и т.д. [См.: Бадалич 1966а:174–184; Бадалич 1966б:207–217].

Наиболее слабой была реакция на творчество Достоевского у словенцев. Они публикуют переводы последними среди южных славян, причем, как и сербы, начинают с глав «Дневника»: «Мальчик у Христа на елке» (1892 г. – по сведениям Н. И. Кравцова [Кравцов 1978:78]); «Белые ночи» (1895 г.); а к остальным произведениям подходят уже в XX в.: «Униженные и оскорбленные» (1907 г.), «Преступление и наказание» (1908 г.), «Игрок» (1909 г.), «Записки из мертвого дома» (1912 г.) и т.д. [Бадалич 1966а:176]. В Словении встречаем и наименьшее количество отзывов критики о Достоевском, отношение к которому долго колеблется между положительным и отрицательным [Кравцов 1978:78].

В своих переводах произведений Достоевского южные славяне в целом не отстают от других европейских наций, за исключением, пожалуй, Германии. Так, во Франции крупные произведения Достоевского тоже появляются с середины 1880-х гг., причем порой в сильно сокращенном виде [Владимирова 1978:38].

Хронология первых южнославянских переводов лишь отчасти объясняет тот мощный всплеск популярности Достоевского, его идей и самой его личности, который переживает Югославия с 1910-х гг., и особенно в 1930-е гг. Достоевскому и его героям посвящаются статьи и стихи, авторы делают их героями собственных произведений; широко распространяется подражательство и литературное переосмысление идей писателя, диалог с ним в стихах и прозе. Обращает на себя внимание, что даже при неполном переводе «Дневника» философско-политические идеи писателя уже с 1910-х гг. имеют широкое хождение, особенно в Сербии. Наиболее популярны концепция Достоевского о смысле страдания, его понимание Европы; более же всего – его славянская идея, которую М. Бабович характеризует как «веру в миссию русского народа и славянства» или как «славянский мессианизм» [Бабовић 1961:260–261]. Множество публицистов, таких как Н. Велимирович, И. Попович, Д. Анджелич, Д. Митринович, Д. Джурович, Б. Малеш, М. Джурич, Б. Рапаич, В. Вуич, подхватывают тезисы «Дневника» об особой роли православного славянства в судьбах человечества, об антагонизме

славянской и европейской цивилизаций, необходимости возврата интеллигенции к народу. Эти авторы открыто признают Достоевского родоначальником своих теорий. Идеологию писателя развивает целый ряд печатных изданий, среди которых журналы «Народна одбрана», «Хришћанска мисао», «Светосавље», альманах «Претеча», газеты «Узгоитељ», «Нови човек», «Нови видици» [Бабовић 1961:260–282]. Проводниками подобных идей уже с начала 1910-х гг. являются журналы «Дело», «Хришћански живот» и др. Для кого-то из публицистов идеи Достоевского стали временным увлечением (серьезной проверкой убеждений явилась Вторая мировая война); для других, в частности для таких как Н. Велимирович и И. Попович, – фундаментальными убеждениями, пронесенными через всю жизнь. Чрезвычайно важен факт, что южные славяне признали заслуги автора «Дневника писателя» в своей освободительной борьбе и характеризовали его как «один из факторов, освободивших Балканы» [Бабовић 1961:252].

Отголоски высочайшей популярности идей «Дневника» у южных славян можно наблюдать и позднее. У такого далекого от православия писателя, как Данило Киш, герой романа «Мансарда» (1962) приводит среди своих «жизненных вопросов» проблему «Сверхчеловека и Всечеловека» [Киш 2003:223–224], активно разрабатывавшуюся Н.Велимировичем; Миодраг Булатович в 1968 г. публикует роман под названием «Война была лучше»; историк М.С.Маркович рассматривает с помощью славянской концепции «Дневника» события в Югославии периода 1980-1990-х гг., свидетельствуя, что «анализ Достоевского применим к сегодняшней обстановке» [Маркович 1993:54].

По-видимому уже в начале XX в. югославский читатель волею исторических судеб был готов к восприятию идей Достоевского о национальной самобытности, различиях в менталитете славян и европейцев, враждебности романо-германского мира к славянскому, необходимости воспитания общества в национальном духе. Это и ускорило распространение дневниковых идей, хотя полностью «Дневник писателя» опубликован в Югославии лишь к началу 1980-х гг. Немалую роль сыграл и первоначальный этап осмысления «Дневника». Интересна в этом смысле статья 1880 г. в газете «Slovinac» («Славянин»), упоминавшаяся выше. Статья вышла в ряду «Писем из России», печатавшихся в виде фельетона, подписанного инициалами «И.Ш». Сам же «Slovinac», выходивший в многонациональном Дубровнике, проводил политику сербско-хорватского единства; при этом состав сотрудников был скорее сербско-православный [Српска зора 1879:118].

Авторство статьи скорее всего коллективное, так как текст представляет смесь пересказа Пушкинской речи и комментариев к ней, часть из которых обнаруживает отличное знание русских, а другая – южнославянских реалий [Прийма 2015:101–102]. Адаптированный «Достоевский» аргументированно убеждает южнославянских читателей, что им нужно выбрать

единый вариант литературного языка, как сделал это Пушкин в России. Подобная мера необходима, «поскольку политического единства, политической самостоятельности вы не имеете» [Pisma 1880:432–433]. Уже в начале статьи русский писатель характеризуется как «славянофил», в заключение же термин получает толкование, сообщающее, что «славянофилы» – это люди, которые не только «любят вас, славян», но любят и свой собственный народ и все народное, и могли бы также называться «русо-народофилами». При этом «западники <…> тоже думают, что любят народ, но все народное отрицают, хотят отбросить как негодное и ищут для народа счастья и добродетелей где-то далеко на Западе <…> Они доходили до того, что отрицали в народе даже сочиненные им народные песни, которые народ, по их мнению, заимствовал у азиатов» [Pisma 1880:435]. Интересно наблюдение публикаторов, что «во время сербской войны западники начали слабеть, поскольку сам народ с тех пор стал лучше понимать себя и укрепляться в собственной силе. Ныне западники сами себя называют либералами и говорят, что России не нужно Царьграда, Черного моря, что война за славян не стоит выеденного яйца, чернят и многие другие чрезвычайно важные предметы» [Pisma 1880:435].

При всей верности толкования «Дневника» подобные статьи у южных славян в конце XIX в. редки. Труд М. Цара (1898 г.) свидетельствует, что первые сербские исследователи Достоевского вставали и на ложные пути, подсказанные им русской демократической критикой. Автор этого крупнейшего в XIX в. сербского труда о Достоевском заявляет свою позицию уже в заглавии: «Великий варвар». Исследователь идет по стопам «Жестокого таланта» Н. К. Михайловского, хотя и менее критичен, чем он. Ошибка критика том, что, внешне подчеркивая реализм Достоевского-романиста, на поверку он отказывает ему в реализме («литературные работы Достоевского произвели на Западе странный эффект, как когда человек рассматривает острую реальность сквозь мглу лихорадочного сна или болезненного огня»). Точно так же Достоевскому-публицисту отказано в трезвой оценке политических событий: «…в Достоевском ярко выраженное, но одновременно и жестокое славянофильство и чрезмерная ненависть к западникам. Некоторые резкие, разнузданные, лихорадочные формы его таланта следует отчасти списать на его личность» [См.: Бабовић 1961:121–122].

«Дневник» 1877 г. анализирует в статье о Достоевском 1903 г. Д. Ружич [Ковачевић 2001, 66–67], однако он касается лишь литературно-мемуарных глав. В кильватере оценок М. Цара пойдут такие сербские исследователи, как В. Станоевич и И. Секулич. Последняя долгое время считалась лучшим сербским специалистом по Достоевскому [Бабовић 1961:132] и, во всяком случае, является одним из наиболее ранних его исследователей. Секулич впадает в тенденциозность, к которой позднее придет Фрейд и его школа: на личность Достоевского бездоказательно переносятся характеры и поступки его литературных героев, причем всегда

отрицательных, а отыскивание психических аномалий в биографии писателя неизбежно бросает тень на творчество [Секулић 2003:138]. В произведениях Достоевского, отмечает исследовательница в 1922 г., все происходит «как во сне, в наркозе или в болезни <…>Достоевский писал как медиум и как ненормальный тяжелобольной – не романы и картины времени, а исповедь одной лишь своей души, с одним-единственным основным мотивом: что гений – исконная причина всякого бунта и зла, что гений проклят и абсолютно одинок» [См.: Бабовић 1961:132]. В то же время, в некоторых рассуждениях И. Секулич достаточно верно переданы мотивы «Дневника»: «Русское смирение не искусственно. <…> В противоположность ницшеанской философии силы и мощи, русские пропагандируют философию смирения, – но не как философию бессилия, а как философию силы» [Секулић 2003:148–149].

Причиной недостаточного внимания к «Дневнику» на первом этапе его восприятия является малая сумма знаний сербской критики о русской литературе в целом, на что обращает внимание С.Пенчич, констатирующий, что в 1888 г. в обзоре русской литературы крупного научного журнала «Летопис Матице српске» «Достоевскому было посвящено два десятка строк» [Пенчић 1998:58–59].

Стержневая идеология «Дневника» становится более популярной в период подготовки к Балканской освободительной войне, которую Сербия, Черногория, Болгария и Греция вели в 1912-1913 гг. против Турции. Именно в это время активно печатаются переводы военных глав «Дневника». Исследователи отмечают их влияние на общественность при формировании лозунгов полного освобождения сербских краев от турок, «отмщения за Косово» и даже необходимости занятия Константинополя [Бабовић 1961:251–252].

Для сербской достоевистики чрезвычайно важно, что в 1912 г. в Белграде, в журнале «Дело», появляется труд под названием «Ницше и Достоевский» [Велимировић 1912], который помог упорядочить и направить в верное русло критическое осмысление творчества писателя.

Автором труда был молодой доктор философии, впоследствии епископ Сербской Православной церкви Николай Велимирович. С опорой на его религиозно-философский метод вскоре предпринимает капитальное исследование творчества писателя и другой сербский автор, Иустин Попович, который публикует труд «Философия и религия Ф. М. Достоевского», впоследствии переросший в монографию «Достоевский о Европе и славянстве». Отметим, что за неимением полных сербских версий произведений Достоевского, эти авторы используют русские оригиналы.

Теории «Дневника», в том числе теорию о ведущих мировых идеях, Н. Велимирович не просто воспринимает положительно: он использует их при формировании собственного научного метода. Подробно проанализировав философию Ницше, в том числе ее

антихристианскую линию, Велимирович характеризует Достоевского и Ницше как главных выразителей противоположных мировых идей, Славянской и Западной: «И Ницше и Достоевский – славянской крови, хотя Ницше стал апостолом Запада, а Достоевский апостолом Славянства. Если бы завтра Запад начал войну с Россией, Запад воевал бы во имя Ницше, то есть во имя собственного эгоизма, а Россия воевала бы во имя Достоевского, то есть во имя Христа, во имя всечеловеческого единения и братства <…> Дух сверхчеловека и всечеловека будут идти впереди армий» [Велимировић 1912:355].

Сербский автор проводит разделительную черту между Ницше и Достоевским, оппонируя тем публицистам, которые начали их отождествлять, основываясь на уважении, которое высказывал Ницше по адресу русского писателя. По мнению Велимировича, духовный заряд Достоевского противоположен заряду Ницше, поскольку первый – светлый, христианский. Достоевский, считает ученый, с еще большим правом, чем Пушкин, может быть назван «всечеловеком», положительное мировоззрение его заключается в православно-славянской идее, противопоставленной эгоизму западных идей. «Достоевский был крупнейшим современным апостолом той морали, которую Ницше назвал "рабской", и творцом нового морального типа – всечеловека», – указывает Велимирович. Он сравнивает моральный тип славянского человека, в частности Макара Девушкина, с образчиком идеи западной: «Достоевский умел, как волшебник, указать миру на золото в том, что мир считает подлинной грязью, и наоборот, – на грязь в том, что мир считает подлинным золотом <…> Мир считал золотым человеком лорда Биконсфильда, блиставшего и слепившего всем глаза своим положением, своим изощренным остроумием и салонным изяществом. Достоевский однажды удивил мир, напечатав в "Дневнике", что лорд Биконсфильд – опасная "piccola bestia", которая мутит народы ради собственной выгоды. Шедевр лорда Биконсфильда, согласно Достоевскому, – это организация резни в Болгарии. Восточный вопрос легко бы был разрешен, если бы эта "piccola bestia" не мешала тому своими интригами. Лорда Биконсфильда не трогают слезы и страдания балканских рабов, с которых турки сдирают кожу. В Москву перебежало множество славянских рабов с Балкан. Одна девочка восьми лет часто падала в обморок от воспоминания, как черкесы сдирали кожу с ее живого отца. "О цивилизация! О Европа!..." – восклицает Достоевский – Да будет проклята и самая цивилизация, если для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу» [Велимировић 1912:212–213].

Цитируя из Пушкинской речи ответ Достоевского на риторический вопрос, может ли человек основать свое счастье на несчастье другого, Велимирович отмечает, что Ницше мог бы лишь поиздеваться над таким вопросом, ведь счастье западного человека – в эгоизме и захвате: «На Западе много культуры, но мало христианства, мало христианского, братского духа. В России много больше христианства, но много меньше культуры. Запад велик наукой, но мал

верой; Россия велика верой, но мала наукой. Западная наука принесла в мир эгоизм, поскольку принесла атеизм. Народ русский видит свою историческую задачу в "служении Христу", а через Христа и всему человечеству; Запад, напротив, рвется к добыче и к власти над всем миром» [Велимировић 1912:349].

Разграничивая мировые идеи в религиозном аспекте, Велимирович почти дословно использует аргументацию «Дневника» 1877 г.: «Западное христианство полностью механизировалось и превратилось в насильственное учреждение, желающее властвовать, а не служить. Католицизм, вместо того чтобы возвышать людей до Бога, низвел Бога на землю. В протестантизме нет ничего положительного: его смысл в протесте, в отрицании. Если завтра исчезнет католицизм, то исчезнет и протестантизм, так как исчезнет повод и объект протеста. Но католицизм не исчезнет, он возрождается, по мнению Достоевского, в западном социализме. Социализм, этот атеистический католицизм, идет в бой с тем же девизом, что и католицизм религиозный, – с девизом "Fraternité ou la mort!» (Братство или смерть!)». Мировоззрение славянско-православное в корне отличается от этого: «Никогда даже самый большой подлец в народе, утверждает Достоевский, не говорил: "так и нужно делать, как я делаю", но, напротив, всегда воздыхал и верил, что плохо то, что он делает, и есть нечто много лучшее, чем он и его дела. Зачем же западнофилы возвеличивают Запад, если на Западе самый известный человек – лорд Биконсфильд, во имя которого с живых людей сдирают кожу?». «Когда начнет рушиться Запад, – продолжает Велимирович, – тогда славяне должны будут сказать "новое слово" всему миру. Это "новое слово" будет произнесено не только на благо славян, но и на благо всего мира <…> Но служение Христу или служение человечеству означает страдание: поэтому страдание – это удел русского народа в истории человечества: страдание в стремлении и борьбе за достижение всемирного единения и братства. Достоевский предвидит своим пророческим духом, что русские и с ними все славяне должны будут много и много страдать, ибо страдание их судьба; поэтому и направляет нас на путь страдания, на тот фатальный путь, который нам, славянам, предназначен, направляет и указует на "радость страдания"». В заключение Велимирович вновь подчеркивает несовместимость духовного заряда двух мыслителей: «Если бы Достоевский дожил до издания ницшевского "Заратустры", он наверняка бы выступил как самый мощный, самый неодолимый и самый ярый его противник <…> В критике ницшеанского сверхчеловека он наверняка еще более рельефно высветил бы свой идеал всечеловека». По мнению исследователя, Достоевский и Ницше являют собой два противоположных мира, как «Иудея и Рим, христианство и язычество, народ и деспот, вера и неверие, Христос и антихрист» [Велимировић 1912:349–353].

Исследовав «Дневник», Н. Велимирович верно разглядел ядро этого многопланового произведения: теорию мировых идей, разрабатываемую с повышенным вниманием к новой,

славянско-православной идее и типу человека, формирующемуся в ее рамках. Известно, что сербский автор хорошо знал русский язык и культуру. Еще на стадии обучения в Белградской семинарии он знакомится с произведениями Пушкина, Толстого и Достоевского [Прийма 1995а:152], однако был ли среди этих произведений «Дневник писателя»? В любом случае, в 1910 г., имея за плечами Старокатолический факультет в Берне и философский факультет в Оксфорде, иеромонах Николай едет учиться в Санкт-Петербургскую Духовную Академию, где позднее получает от митрополита Антония (Вадковского), высоко оценившего его словесный дар, особую стипендию для путешествия по России [Прийма 1995б:3–4]. Думается, что на этом этапе Н. Велимирович уже не просто знал труды Достоевского, в том числе публицистику, но и руководствовался русской церковной традицией в изучении творчества писателя, которая анализировалась в Первой главе данного исследования.

Итак, в Сербии и шире – в Югославии, благодаря Н. Велимировичу, были заложены основы собственной достоевистики, согласно которым моральный тип славянского «всечеловека» в художественном творчестве и публицистике Достоевского стал рассматриваться как основной. Велимирович предпринял попытку дальнейшего развития теории писателя. Осмысление славянско-православной идеи продолжается в таких его публицистических трудах, как «Мир вам, Славяне» (1914 г.), «Сон о славянской религии» (1914 г.), «Слова о всечеловеке», (1920 г.). Характеризуя Достоевского и Толстого как Исайю и Иеремию русского народа, которые «видели и познали» его, Велимирович призывал все славянские народы вслед за русскими держаться своей веры и работать на благо славянства и человечества: «Мир вам всем, братья разъединенные! Разъединенные горами и реками, вы сегодня соединены душой и сердцем. Ваше соединение означает не заговор против мира, но еще один шаг к общечеловеческому братству. Вы – новорожденный мир, младенец среди рас и народов, потому народы-старики испугались за свои заплесневевшие троны. Вам не нужны их иродовы троны <…> Цель ваша мессианская: поймите же самих себя и свою цель. Это необходимо: когда всё исполните, тогда вас поймут. Вифлеемская звезда сияет над вами» [Велимирович 2001а:5–9].

Велимирович готовит славян к апостольству среди народов, к проповеди собственного религиозного учения, к распространению во всем мире соборной и «единоспасительной» церкви, дабы религия не рассыпалась на секты: «Апостольство пришло с Востока. Сегодня миром правит *Запад.* Но довольно уже пожили люди в западном холоде. Сегодня сам Запад ожидает нового апостольства с Востока. А вы – на Востоке. <…> Все убеждения разбились, и желание жертвовать собой иссякло. Люди ждут вас, чтобы вы пришли и сказали новое слово. Это новое слово должно быть словом религии» [Велимирович 2001б:14–17].

В толковании и развитии взглядов Достоевского у Николая Велимировича вскоре появляется последователь – Иустин Попович. Его труд «Философия и религия Достоевского» – прямое продолжение традиции Велимировича в достоевистике. Некоторые исследователи, правда, говорят об иной преемственности: так, Н. К. Симаков убежден, что решающие воздействие на И. Поповича оказал митрополит Антоний (Храповицкий): «…молодой богослов (И. Попович – *И.П.*) стал преподавателем в семинарии свят. Саввы в Сремских Карловцах. Здесь он познакомился с митрополитом Киевским и Галицким Антонием (Храповицким), под его влиянием в 1923 году вышла книга "Философия и религия Достоевского"» [Симаков 1997:3]. Хотя митрополит Антоний, о котором говорилось в первой главе, и поныне остается одним из главных церковных достоевсковедов, утверждение Н. К. Симакова нельзя признать справедливым.

Дело в том, что общение И. Поповича с митрополитом Антонием относится к 1920-м гг., тогда как повышенный интерес к Достоевскому отмечается у него уже с юношеских лет. Известно раннее знакомство И. Поповича с Н. Велимировичем: в годы обучения Поповича в Белградской семинарии (1905-1914 гг.) Велимирович был одним из самых ярких ее преподавателей [Афанасий 1999:13–14]. Это общение ученика с учителем продолжалось долгие годы. Что касается упомянутой Симаковым книги Поповича о Достоевском, правильным годом ее выхода является не 1923, а 1922, когда она была опубликована в журнале «Хришћански живот»; замысел же относится к еще более раннему периоду: известно, что во время недолгого пребывания в России в 1916 г. Попович изучал Достоевского в оригинале [Афанасий 1999:27], то есть имел возможность познакомиться с отсутствующими в Сербии произведениями; начатки работы о Достоевском вылились у него в диссертацию и лишь затем в книгу.

Диссертация «Философия и религия Достоевского», создававшаяся Поповичем в 1918-1919 гг., не была принята к защите в Оксфорде из-за того, что диссертант «выступил с резкой критикой западного гуманизма и антропоцентризма, особенно римско-католического». Темы эти были для Поповича принципиальными: вопреки требованиям английской профессуры, он оставил содержание без изменений [Афанасий 1999:28–30]. Анализ этих тем как раз и обнаруживается в книге «Философија и религија Достојевског» (1922 г.), а затем и в книге «Достојевски о Европи и словенству» (1940 г.). Существует и позднейшее свидетельство Н.Велимировича (1953 г.) о единстве готовившейся в Оксфорде диссертации Поповича и его первой книги: «Первое сочинение Иустина было о Достоевском, оно было написано в Оксфорде на английском, затем вышло и на сербском. То была подлинная духовная и книжная сенсация. По оценке знатоков Достоевского, это сочинение Иустина – одно из первоклассных и лучших исследований о гениальном русском писателе» [Велимировић 2003:102]

Влияние Н. Велимировича на труды И. Поповича заметно прежде всего в анализе исторических событий и характеров с точки зрения теории мировых идей, в характеристике главной мировой драмы как конфликта между эгоистичным европейским «человекобогом» и жертвенным славянским «всечеловеком». Если Велимирович противопоставлял славянскому «всечеловеку» «европейского сверхчеловека» из сочинений Ницше, то Попович расширяет трактовку и говорит о «гордом человекобоге Европы» [Поповић 1923:169], распространяя термин, с одной стороны, на среднего европейца, с другой – на проблему папизма. У славянина и европейца разные идеалы. За первым стоит образ «православного Богочеловека Христа, Христа неискаженного» – этот Лик сохранился в Православии, прежде всего в русском народе: «Православие, хранитель пресветлого Лика Христова и всех Его богочеловеческих методов для решения всех проблем, и есть то "*новое слово*», которое Россия во главе православного Всеславянства должна сказать миру <…> Для Достоевского формула русского и славянского будущего – это Православие и "*православное дело*"», – отмечает Попович [Поповић 1923:169–172].

Радикальное отличие, считает сербский исследователь, в идеалах, стоящих за славянином и европейцем: «То, что Европа веками пытается решить с помощью человека, Православие решило и решает с помощью Богочеловека. Страдальческий дух Достоевского надолго погружался в костоломный хаос европейского человечества, подолгу бдел над страшной загадкой его, пока не нашел причину хаоса и тайну загадки. Причина – Католицизм; тайна – Католицизм. – Почему, почему Католицизм? – вознегодуют многие. – Разве Католицизм не проповедует Христа? – Да, проповедует, отвечает Достоевский, но проповедует Христа искаженного, Христа очеловеченного, Христа, созданного по образу европейского человека. Европейский человек из гордости не захотел уподобиться Богочеловеку; наоборот, Богочеловека уподобил себе <…> пока не пришел к окончательному безумию: к гордому догмату о непогрешимости человека, синтезирующему в себе дух Европы. Человек вытеснил и почти заменил собой Богочеловека. Человек обоготворил себя и через философию, и через науку, и через религию (папизм), и через цивилизацию, и через культуру. Но один дух творит через все эти виды деятельности – дух Католицизма. Все, что происходит в Европе, происходит под знаком Католицизма. Сделав человека мерилом всего, обожествив человека, возведя непогрешимость человека в догмат, Католицизм вольно или невольно, прямо или косвенно стал причиной и поводом для атеизма, социализма, анархизма, науки, культуры, цивилизации, скроенной по человеку. Европейский человекобог вытеснил Богочеловека; Католицизм санкционировал человекобожие; Европа взяла на себя социализацию этого человекобожия, и отсюда весь ужас и все муки Европы» [Поповић 1923:155–156].

Основным конфликтом ведущих мировых идей сербский исследователь по праву считает конфликт православия и католицизма. Эти идеи питаются разным духом, на диагнозе которого сосредотачивается Попович: «Проанализировав душу Европы до ее первооснов, Достоевский открыл, что тайна ее – дьявол. Одна и та же тайна скрывается в творцах человекобога и в римокатолицизме. Это для Достоевского нерушимая аксиома, неопровержимая часть его символа веры, которая побуждает его изречь окончательный, страшный суд Католицизму» [Поповић 1923:167]. Прослеживая хронологию развития антикатолических взглядов Достоевского от романов («Идиот», «Бесы») к «Дневнику писателя» и далее к «Братьям Карамазовым», Попович глубже, чем кто-либо из сербских авторов, исследует основные историософские главы «Дневника», причем делает это с опорой на русское издание, впервые публикуя на сербском языке ряд существенных отрывков.

В книге «Достоевский о Европе и славянстве» исследователь продолжает изучение свойств ведущих мировых идей: «В славянском мире Достоевский – самый великий пророк и самый ревностный апостол Всеславянства, – указывает И. Попович. – Славянская идея является одним из главных его пророчеств и главных благовествований. Богочеловеческий дух православия нельзя втиснуть в узкие рамки национализма, поскольку всечеловеческим содержанием своим он тяготеет ко всеобщему единению людей Христом и во Христе. Национализм, освященный и просвещенный Богочеловеком Христом, становится евангельским переходом ко Христову Всечеловечеству. Только будучи освящено и просвещено Христом, славянство получает свое непреходящее значение в истории мира и через всеславянство ведет ко всечеловечеству. <…> В понимании Достоевского, славянская идея в ее высшем смысле – это прежде всего жертва, потребность жертвы собою за братьев, чтобы тем самым основалось великое всеславянское единение во имя Христовой истины, то есть для пользы, любви и служения всему человечеству» [Поповић 1981:328].

Попович полемизирует с Л. Шестовым: книга последнего «Достоевский и Ницше» упоминается среди работ тех, кто заблуждался относительно взглядов писателя; сам Попович пропагандирует точку зрения, полностью разводящую позиции Достоевского и Ницше [Поповић 1923:193–194; Поповић 1981:367]. В своих трудах И. Попович предпринял удачную попытку классификации художественных образов писателя: «Первые – безбожники и смертные, ибо для них не существует ни Бога ни бессмертия… Вторые набожные и бессмертные, ибо для них существует и Бог и бессмертие души. <…> Философия первых – философия атеизма и религиозного бунта; философия вторых – философия теизма и религиозного смирения [Поповић 1981:10–14]. При разборе «Дневника» Попович сосредотачивается на анализе национально-исторических типов, причем славянско-православный и европейско-католический тип повторяют идейные заряды двух групп

художественных персонажей. Публицистическое творчество Достоевского сербский исследователь рассматривает столь же серьезно, сколь и художественное. Он говорит о Достоевском-философе, характеризуя его как наиболее выдающегося «представителя православной философии нового времени» [Поповић 1923:5].

В отличие от сербских, хорватские критики изначально выказывают совершенно особое отношение к историко-философской составляющей «Дневника писателя». Незадолго до появления труда Н. Велимировича, в 1911 г., в загребском журнале «Savremenik», печатном органе Общества хорватских литераторов, публикуется объемистый труд под названием «Достоевский в политических статьях» [Dostojevski… 1911]. Труд не подписан: возможно, авторство принадлежит редактору журнала Б. Визнер-Ливадичу. Предпринятое в связи с выходом сборника публицистического наследия Достоевского в Германии, хорватское исследование предлагает разбор этих статей, обобщенно называемых «политическими»: они, как верно отмечается, менее известны в Хорватии, чем беллетристика писателя, и в то же время являются «результатом наиболее зрелых его раздумий» [Dostojevski… 1911:516].

С первой главы труда («Достоевский и католицизм») очевидно, что основой публицистики писателя хорватский критик считает идейно-религиозный компонент: «Католицизм – а под ним Достоевский понимает *католическую идею,* а не католическую религию, представленную римским папой, находится на краю гибели. Достоевский, правда, допускает, что вера во Христа и образ Его и дальше будет жить в сердцах большинства католиков в своей прежней истине и чистоте, но главный источник замутнен и навеки засорился.<...> Римская церковь заявила, что царство ее от мира сего и что ее Христос без земного царства не устоит. Древний Рим был первой властью в мире, выдвинувшей идею всемирного соединения людей, и первой властью, веровавшей и твердо убежденной, что она осуществит эту идею в форме монархии, подчиняющей себе весь мир. Но эта формула пала, ее победило христианство. Пала формула, *но не идея.* Эта идея есть идея европейского человечества, из этой идеи развилась его цивилизация, для этой идеи и живет европейское человечество вообще. Упавшую идею *всемирной римской* монархии заменил собой новый идеал *всемирного соединения людей во Христе*, который разделился на *восточный* – идеал совершенного душевного единения людей – и *западноевропейский идеал*, идеал римско-католический, папский, совершенно противный восточному» [Dostojevski… 1911:516].

Достоверно пересказывая теорию «Дневника» о мировых идеях, автор не останавливается и перед изложением существа антикатолических обличений: «Римское папство утверждало, что христианство и идея его *неисполнимы* без всемирной власти над странами и народами – не духовной, а государственной, то есть без установления новой всемирной римской монархии с римским папой во главе». Верно воспроизведена и мысль Достоевского о

переходе той же идеи из католического в социалистический облик, что произошло в революционной Франции, как и предсказание о том, что папа римский, дабы удержаться, вынужден будет развить в корне новую агитацию, направленную уже не на сильных мира, а на народные низы и т.д. [Dostojevski… 1911:516–518].

До времени предоставляя читателю самому следить за мыслью Достоевского, хорватский автор как будто сочувствует его взглядам. Однако постепенно в комментариях проступает ирония, в пересказ вплетается гиперболизация: «Вообще от католического заговора зависит сейчас все. И Балканская война может скоро превратиться во всеевропейскую единственно вследствие мощного заговора беспокойного католицизма. <…>. Разгадка сегодняшних интриг кроется именно в распространившемся по всей Европе всемирном католическом заговоре. Воинственные клерикалы страстно выступают на стороне Турции против России. Сам папа в Ватикане радостно вещал о турецких победах и пророчил России страшное поражение». Итог подводится отнюдь не в пользу русского писателя: «Нет никакого сомнения, что Достоевский очень преувеличенно судил о современных событиях в Европе и видел "заговор клерикалов" и "клерикальные пальцы иезуитов" даже там, где в действительности не было их и следа. Скорое будущее показало, что все его предсказания и опасения не имели под собой правильной и реальной почвы. Тот огромный европейский переворот, всеевропейская война и обновление Европы – все это выдумала его фантазия» [Dostojevski… 1911:518–519]. Напомним здесь, что на момент появления хорватского труда до Первой мировой войны оставалось всего три года.

Впрочем, автор признает и справедливость некоторых прозрений Достоевского: «Он, тем не менее, совершенно точно предсказывал переворот, который произошел в Риме по социальному вопросу. В этом смысле эпоха, наставшая вскоре после его смерти, ни малейшим образом его не дезавуировала. «Христианский социализм», развившийся при Льве XIII, схождение церкви к низшим слоям европейского человечества – это сбылось в полной мере» [Dostojevski… 1911:519–520]

В главе под названием «Русский народ, православие и автократия» критик вслед за Достоевским формулирует «религиозную идею» русского народа. Как и католическая, она во всеобщем единении людей, однако «идеал восточного христианства совершенно противоположен западному, римскому идеалу. Восточный идеал – это *духовное единение во Христе.* В этой идее нет политического насилия или захвата, без которых в Европе и вообразить себе ничего не могут». Казалось бы, в этой оценке хорватский критик смыкается с сербскими исследователями – Н. Велимировичем и. Поповичем. Но далее вновь следуют опровержения, заимствованные, как представляется, у Д.С.Мережковского: «Достоевский *свое новое* апокалиптическое христианство, молодое, свободное, народное и мужицкое, принял за

старое, историческое русское православие», – тогда как на самом деле «историческая реальность православия состоит в безусловной покорности сильным мира сего»; идея же всеобщего духовного единения во Христе принадлежит западной половине христианства, католицизму, пусть даже попытки ее реализации остались там безуспешными. Поэтому если Достоевскому папское стремление к мировому господству кажется отрицанием Христа, то «русская автократия должна была бы ему казаться прямой и широкой дорогой к господству антихриста» [Dostojevski… 1911:578–580].

Та же логика присутствует в главе «Россия, славянство и восточный вопрос»: пересказав взгляды Достоевского, автор замечает, что, согласно им, Россия стремится к объединению всего славянства под ее крылом и что «целью этого объединения не является присвоение чужих владений, и тем более никакое насилие». Хотя и настроенный скептически к провоенным тезисам Достоевского, хорватский автор вынужден признать, что речь идет о войне за освобождение славян, «угнетенных братьев»; однако он сомневается в русском бескорыстии – ведь Достоевский сам неоднократно заявляет, что Царьград «должен перейти в руки русских». Вывод таков: «События, последовавшие за русско-турецкой войной, лишь в незначительной степени исполнили надежды Ф. М. Достоевского. Достоевский предполагал почти несомненную победу России и падение Турции. <…> Однако, как ни старался Достоевский показать самоотверженность России на Балканах, слишком явственно следует из его собственных признаний, что здесь под маркой возвышенного у него присутствуют совершенно эгоистические стремления. Однако и в Восточном вопросе надежды Достоевского отнюдь не оправдались. Турки, о которых он говорит с величайшим презрением, как раз в недавнее время показали, что в них больше боевых и жизненных сил, чем могла вообразить себе Европа. Россия сегодня стоит дальше чем когда-нибудь от осуществления своих традиционных целей на Балканах» [Dostojevski… 1911:582–585].

Нельзя не отметить, что со времени публикации статьи не прошло и года до начала антитурецкой Балканской войны (1912-1913 гг.) и менее двух лет до потери Турцией ее европейских владений. Три года оставалось до начала Первой мировой войны, в которую Россия вступила защищая Сербию. На этом фоне по меньшей мере недальновидным выглядит и такое заключение загребского журнала: «Как официальная Россия поняла долг и братские чувства к славянам, и то, что это совершенно противоположно всему тому, о чем Достоевский говорил с такой убежденностью, подчеркивая единство во взглядах и мыслях царя и народа, – слишком хорошо известно, чтобы подробнее разбирать этот предмет» [Dostojevski… 1911:585].

Предмет все же требует разбора, хотя бы потому, что строки Высочайшего манифеста о начале войны в 1914 г. явственно перекликались с русско-славянскими тезисами «Дневника»: «следуя историческим своим заветам, Россия, единая по вере и крови со славянскими народами,

никогда не взирала на их судьбу безучастно. С полным единодушием и особою силою пробудились братские чувства русского народа к славянам в последние дни, когда Австро-Венгрия предъявила Сербии заведомо неприемлемые для державного государства требования. <…> В грозный час испытания <…> да укрепится еще теснее единение Царя с Его народом и да отразит Россия, поднявшаяся, как один человек, дерзкий натиск врага» [Прийма 1993:112].

К достоинствам статьи хорватского автора нужно отнести широту обзора «Дневника», включающего анализ даже последних глав 1881 г. Несомненно, однако, что основной заряд нацелен на опровержение идей Достоевского о католицизме, Европе, России и славянстве. Данная тенденция получила развитие в Хорватии: в частности, Д. Прохаска, впоследствии ведущий хорватский достоевист, в монографии «Федор Михайлович Достоевский. Исследование о всеславянском человеке» (1921 г.) высказывает схожие мысли: «Достоевский попросту не верит в гуманизм западного социализма, он не видит, что Запад воистину стремится к братству, но видит, что он стремится к захвату; видит всюду на Западе склонность к грабежу, скрывающуюся под различными, якобы благородными, идеалами: в средние века – под маской рыцарства, в эпоху прогрессивного абсолютизма – под лозунгом "во имя закона", а в девятнадцатом веке – под покровом социализма. Он путает теорию с практикой, которую наблюдал как путешественник. И этой практике, парижской и лондонской повседневной реальности, он противопоставляет не русскую практику, то есть не повседневную реальность царской и крепостной России, а славянофильскую идеальную картину русского братства "чувств и природы". В этом вся ошибочность и неустойчивость его антиевропейской критики» [Prohaska 1921:179].

Показательно однако, что в заглавие труда, посвященного в основном беллетристике Достоевского, Прохаска вынес образ «всеславянского человека», перекликающийся со славянским «всечеловеком» у Н. Велимировича, поневоле дав еще одно свидетельство популярности славянских идей Достоевского в Югославии той поры. Нужно сказать, что неприятие хорватской критикой теорий «Дневника» не помешало ряду крупных хорватских писателей подражать Достоевскому и относиться к нему как к учителю [Frangeš 1987:300–302,363].

В Словении реакцией на труды сербских и хорватских исследователей явилась обширная работа Ф. Гривца «Федор Достоевский и Владимир Соловьев», вышедшая в 1931 г. в Любляне [Grivec 1931]. Работа стала своего рода обобщением взглядов на «Дневник», прозвучавших к тому времени у южных славян, и новым свидетельством поляризации мнений о нем. Франц Гривец, католический священник, доктор теологии и литературовед, в своей работе о Достоевском высоко оценивает цитированный опус Д. Прохаски и оспаривает взгляды И. Поповича [Grivec 1931:98,129]. При этом Достоевский для Ф. Гривца – «пророк», «крупнейший

русский писатель», которого высоко ценят европейские мыслители и у которого учились словенские авторы, такие как И. Цанкар. Критик отмечает, что верующие русские чтят писателя «как представителя *русского православия»,* именно поэтому «для *католической теологии* важно и необходимо знать идеи Достоевского» [Grivec 1931:97–99].

Гривец отнюдь не ограничивается пересказом биографии и трудов писателя: он постоянно делает собственные заключения, часть из которых, правда, уже звучали в южнославянской критике: Достоевский – это человек крайностей, все герои его – «это он сам, его сомнения, его муки, его страсти, его внутренние трагедии и борьба»; вся его жизнь, тяжелая, полная переживаний, нищеты и унижений, наложила свою печать на искусство. В то же время нельзя отрицать, что Достоевский – «великий художник-психолог и одновременно великий идеолог, великий философ, художник-мыслитель, художник идей. <…> Ядро его искусства – это огненная борьба идей». Придя к такому заключению, Гривец в специальном разделе «Главные идеи Достоевского», по праву выдвигает как важнейшую – идею о русском народе как народе-богоносце, о его особой роли в человечестве. В этом утверждении словенец практически смыкается с сербскими «славянскими мессианистами». Однако если в случае с сербами речь идет о безусловном приятии идей русского писателя, то Гривец более озабочен их опровержением: «В страшном вихре большевистской революции стало ясно, как заблуждался Достоевский, возлагая все упование на русского мужика-богоносца <…> Вместо русского народа-богоносца выступил русский безбожный пролетариат, который строит Вавилонскую башню противления Богу и хочет осчастливить все народы безбожным раем на земле» [Grivec 1931:101–106].

Заявив поначалу о «православности» Достоевского, Гривец затем развенчивает такое представление о нем: «христианство Достоевского и его героев отличается от русского и вообще восточного православия. Его христианство – это демократичная религия свободы и любви, его церковь – это братская связь верующих под водительством монашества, но без иерархии, без священства и без обрядности». Справедливо связывая труды Достоевского со славянофилами, прежде всего А. С. Хомяковым, Гривец делает неожиданный вывод: «так же как Хомяков и многие другие славянофилы, Достоевский не признает авторитарного церковного учительства. Церковь – это организм свободы и любви. В православной церкви Достоевского вообще нет места иерархическому церковному авторитету <…> русский народ, русский люд для него – носитель и хранитель правоверности. <… > Достоевский в своих понятиях о христианстве и церкви сильно отдален от восточного и особенно русского православия». Однако после таких заявлений словенскому автору приходится оспаривать то признание, которое получило творчество Достоевского в православной среде: по его словам, авторитет Достоевского у русского священства вырос лишь после большевистской революции,

и иллюстрация тому – труды митрополита Антония (Храповицкого), относящиеся к 1920-м гг. [Grivec 1931:106–107]. Тезис этот не выдерживает критики: мы уже видели в первой главе, что тот же митрополит Антоний печатно пропагандировал Достоевского задолго до революции, утверждая, в частности, что в последнее десятилетие жизни Достоевский открыл себя миру как «прямой проповедник Православия» [Антоний 1997б:72].

Согласно же словенскому критику, вера Достоевского далека как от официального, так и от истинного православия: писатель якобы, отдалялся него, когда по примеру славянофилов неумеренно строго осуждал западное христианство и католическую церковь. Это Гривец считает не только «трагедией Достоевского», но и «трагедией России» [Grivec 1931:107]. Именно эту трагедию, по Гривцу, разглядел в Достоевском Вл.С.Соловьев, который попытался с нею бороться. Нужно отметить, что работа Гривца в своем роде классическая: в ней нетрудно узнать тезисы последующих проповедников «влияния» Соловьева на Достоевского, о которых говорилось в третьей главе.

Дружбу Достоевского с Соловьевым словенский ученый рисует как особенно крепкую и доверительную, дабы затем обнародовать факт, что в 1886 г. Соловьев провел несколько месяцев в Загребе в гостях у епископа Штроссмаера и позднее печатно признал свое присоединение к католической церкви, хотя, вернувшись в Россию, скрывал это. А поскольку симпатии к католицизму существовали у него давно, то поздний Достоевский фактически находился под влиянием тайного католика. Влияние, якобы, проявилось в смягчении слишком резкой позиции по отношению к западным церквям и Европе, а также в углублении общих религиозных познаний, недостававших писателю. Высочайшего литературного успеха (речь о Пушкине) Достоевский достиг, по Гривцу, именно «под воздействием дружбы с Соловьевым», при этом оба были убеждены, что для реализации мирового назначения России потребуется ее «глубокая христианская перестройка» [Grivec 1931:107–109]. Именно «Соловьев внес новый свет в чрезвычайно мрачное христианство Достоевского; благодаря этому влиянию его пламенный дух в последние три года земной жизни (в «Братьях Карамазовых» и в речи о Пушкине) столь прояснился и получил такой размах». Оказывается, «всемирная отзывчивость» и «всечеловечность» тоже зародились у Достоевского под влиянием Соловьева и явились переходом от односторонности в христианстве ко всемирной христианской любви [Grivec 1931:113–116].

Излишне напоминать, что примирение противоречий, которое у Достоевского должен был внести в европейскую жизнь «всечеловечный» русский народ, вовсе не означало отказа от религиозной «односторонности»: именно укорененность в Православии должна было помочь ему изречь «новое», «окончательное» слово общей гармонии и согласия [Дост 26:145–148].

Выдвинув тезис об отказе Достоевского от прежней «узости взглядов», словенский исследователь встречается с еще более сложной задачей – объяснить самые поздние его антикатолические заявления, публикуемые в «Дневнике» 1880 г. как раз вместе с Пушкинской речью: что Христос померк на Западе из-за того, что «сама церковь западная исказила образ Христов, преобразившись из церкви в Римское государство и воплотив его вновь в виде папства»; что «на Западе воистину уже нет христианства и церкви, хотя и много еще есть христиан… Католичество воистину уже не христианство и переходит в идолопоклонство…» [Дост 26:151]. Здесь толкования Гривца звучат особенно неубедительно: «эти выпады нужны были ему прежде всего как полемическое средство, чтобы тем самым еще больше осудить либерализм <…>» [Grivec 1931:116].

Главный же аргумент Гривца состоит в том, что Достоевского, якобы, опровергло само время: «большевики, как страшное провиденциальное оружие окончательно разъясняют верующим Русским истинный смысл папства. Та точка, что была когда-то главным камнем преткновения, становится звездой, к которой с уважением и упованием устремляют взоры верующие русские. Антихрист приходит не из "инквизиторского Рима"» [Grivec 1931:126–129]. В свете всех этих рассуждений становится понятно, почему словенского исследователя раздражает труд И. Поповича: «Иустин Попович в труде "Философия и религия Достоевского" обширно цитирует и подчеркивает антикатолические заявления Достоевского <…> ныне это необходимо было бы подвергнуть пересмотру» [Grivec 1931:129].

На книгу Ф. Гривца последовали ответы с сербской стороны в защиту взглядов И. Поповича (Б. Рапаич, Д. Найданович), однако словенский автор остался при своем мнении [Бабовић 1961:256–257]. Все же главным, хотя и косвенным, ответом на критику, звучавшую от католического крыла югославских исследователей, явилась дальнейшая разработка И. Поповичем и Н. Велимировичем концепции Достоевского о православной русско-славянской идее. Сербская философская мысль в их лице не побоялась пойти против, казалось бы, очевидных фактов из жизни русского народа в XX в., оперируя которыми критики, подобные Ф. Гривцу, бросали тень на тезисы русского писателя и подвергали сомнению бескорыстие России в событиях 1870-х и Первой мировой войне.

Так, публикации Н. Велимировича утверждали ключевую роль России в защите югославянской государственности, преемственность ее жертвенно-христианской политики в деле освобождения славян. В «Слове о Св. Владимире…» (1932 г.) Велимирович писал: «Велик долг наш перед Россией. Может человек быть должен человеку, может и народ – народу. Но долг, которым Россия обязала сербский народ в 1914 году, настолько огромен, что его не могут возвратить ни века, ни поколения. Это долг любви, которая с завязанными глазами идет на смерть, спасая своего ближнего. *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за*

друзей своих – это слова Христа. Русский царь и русский народ, неподготовленными вступая в войну за оборону Сербии, не могли не знать, что идут на смерть. Но любовь русских к братьям своим не отступила пред опасностью и не убоялась смерти. Посмеем ли мы когда-нибудь забыть, что русский царь с детьми своими и миллионами братьев своих пошел на смерть за правду сербского народа? Посмеем ли мы умолчать перед Небом и землей, что наша свобода и государственность стоят России больше, чем нам? Мораль мировой войны, неясная, сомнительная и с разных сторон оспариваемая, являет себя в русской жертве за сербов в евангельской ясности, несомненности и неоспоримости» [Велимирович 1995:154–155].

Факт установления в России после 1917 г. богоборческой власти, по убеждению Н. Велимировича, не умаляет веры во всемирную религиозную задачу русского народа, предначертанную Достоевским: «С кровью мировой войны на главе своей, нынешний мир глубоко погряз в грубости и жестокости. Он нуждается теперь не в одном святом – этого слишком мало, – но в целом священном, святом народе. Народ этот должен и в наши дни пройти Владимировы муки внутренней борьбы за превосходство Царствия Небесного над земным. Народ этот должен быть хорошо битым и битьем убеленным от греха, как долгим битьем отбеливается полотно. Он должен быть крещен огнем мук и слез, чтобы сделаться смягченным, облагороженным, обоженным, совершенным. Мир ждет такого народа. Кто же будет этим ожидаемым народом? Это тот народ, о котором мир сегодня не в состоянии сказать ничего определенного, о котором судят да рядят на всех пяти континентах. Это – народ судьбы, который Провидение месит, чтобы сделать из него самый лучший хлеб для духовной трапезы изголодавшегося мира. Русский народ разделен сегодня на мучеников и мучителей. И одни и другие безмерно мучаются. И мы желаем спасения и одним и другим. Этим подвигом самоистязания народ русский готовится к великой своей миссии в человечестве, готовится громко изречь то "новое слово", о котором говорил Достоевский» [Велимирович 1995:160].

Развивая идеи Достоевского, сербский автор видит «новое слово» русского народа в грядущем служении народам земли. За много лет предвидевший Вторую мировую войну [Прийма 1995б:5] Н. Велимирович обозначал решающую роль России в грядущих событиях: «А завтра настанет седьмой период русской истории. То будет Святое Таинство Рукоположения. На многострадальный Владимиров род изольется новая благодать Духа Божия. Русский народ станет священным народом и будет утренней звездой среди народов, *красным солнышком* среди племен земных». По мнению автора, такой народ способен противостать «политиканской вере Запада», и необходим человечеству потому, что «сосуды веры христианской на Востоке и Западе недостаточно сильны, чтобы помочь оглохшему и растерянному миру». Н. Велимирович предсказывает христианское обновление России: «Наступает время, и настало уже, когда в России не просто будут обновляться иконы святительские, как это происходит сегодня, но

когда войско живых русских святых, от святого Владимира и святого Серафима до последних мучеников Христовых с Царем-мучеником во главе, возвестит Небу и земле, что весь русский народ обновлен Христом, заново в муках рожден, заново во крови крещен и готов теперь помочь всему миру» [Велимирович 1995:159–161].

Нетрудно узнать в философских построениях Велимировича славянофильское «верую» из «Дневника писателя», которое «означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово» [Дост 25:195].

Знаменательно, что при внешнем идеализме и схоластичности русско-славянская концепция Достоевского во многом получила историческую реализацию. На первый взгляд абстрактен и вариант ее развития, предлагаемый Н. Велимировичем, однако автору сложно отказать в пророческом даре, предугадавшем решающую роль России во Второй мировой войне (которую Советский Союз вел под лозунгами свободы славян) и послевоенном мироустройстве, а также православное возрождение России.

Схожий взгляд, не делающий поправок на якобы противоречащую пророчествам Достоевского большевистскую власть, находим и в книге И. Поповича «Достоевский о Европе и славянстве» (1940 г.). Предсказания писателя о роли русского народа и славян для Поповича непреложны: «Православие, носитель и хранитель пресветлого Лика Христова и всех богочеловеческих сил, – и есть то "новое слово", которое Россия во главе православного славянства должна сказать миру» [Поповић 1981:307]. Среди задач русского народа сербский критик видит и защиту слабых братьев, приводя в пример освобождение «братьев на востоке», «балканских славян», за которое ратовал Достоевский [Поповић 1981:314]. Предназначение русских в том, чтобы «Христа Богочеловека носить во всех мыслях, во всех чувствах, во всех стремлениях; Христом решать все» [Поповић 1981:321].

«Тайна всеславянства – евангельское служение всечеловечеству ради всеобщего единения людей во Христе», – отмечает Попович, – и подобное жертвенное служение предназначено именно славянскому «всечеловеку», потому что «проблематика славянского человека исчерпывается православием» [Поповић 1981:337–340]. Сербский исследователь называет Достоевского «пророком», и не без основания: «многие его пророчества о Европе и славянстве, о всечеловеке и всечеловечестве исполняются у нас на глазах». Должны исполниться и остальные, поскольку «они проникнуты евангельским духом». Но это произойдет, когда для того сложатся «психологические и онтологические условия» [Поповић 1981:351, 368].

ВЫВОДЫ: Генезис идеологии «Дневника писателя», как и область его собственных влияний, необъяснимы без учета славянофильской традиции. Признавая себя последователем славянофилов, Достоевский становится одним из авторов, развивающих их теорию. Этот вариант развития в свою очередь воздействует на позднейших приверженцев православно-славянской идеи в России и за рубежом. Выяснение центральной, славянской, линии «Дневника» и его славянофильских предтеч помогает решить существующие вопросы о подлинных и мнимых влияниях, связанных с публицистикой Достоевского.

Литературное осмысление славянской проблемы предстает перед Достоевским сперва в поэтическом облике, однако уже эти произведения содержат целый ряд пунктов славянофильской программы. Познакомившись с публицистикой славянофилов, Достоевский постепенно воспринимает всю их систему взглядов на славянство и роль России в Восточном вопросе, как и множество сопредельных воззрений. Эти тезисы ложатся на подготовленную почву, так что сближению со славянофилами в 1860-х гг. мешают скорее издательские интересы Достоевского и своеобразная ревность по поводу первенства в постановке русско-православной проблемы. Период 1870-х гг. свидетельствует об окончательном присоединении писателя к славянофильскому крылу.

Влияние славянофилов на Достоевского предметно и доказуемо. С одной стороны, можно проследить близость тезисов; с другой, опираясь на высказывания Достоевского, с уверенностью говорить о хорошем знании им трудов Ф.И.Тютчева, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, И.С.Аксакова, Н.Я.Данилевского ([Дост 20:134-135] и т.д.). Факт восприятия Достоевским славянофильской поэзии (Ф.И.Тютчев, А.С.Хомяков, А.Н.Майков, С.П.Шевырев и др.) открывает направление для дальнейших исследований в сфере ее влияния на стилистику и образный ряд Достоевского-художника.

На этом фоне значительно более слабыми предстают воздействия на автора «Дневника» литераторов иных направлений. К тому же заговаривающие о них исследователи (например, А.С.Долинин) не предоставляют убедительной аргументации. Существуют, наконец, прецеденты создания ложных фигур влияния, с навязыванием Достоевскому идеологии, которая не была ему свойственна. Таков случай с Вл.С.Соловьевым, представляющий попытку известной части критиков приписать Достоевскому экуменические взгляды, с переводом его из славянофильского в западнический лагерь.

Вопрос о влиянии, оказываемом самим «Дневником», ввиду нередкого преуменьшения роли этого произведения, также разработан недостаточно. Мы вправе говорить о сильнейшем воздействии, которое идеология «Дневника» возымела на литературы южных славян. Быстро пройдя этап первичного знакомства с «Дневником», южнославянская критика выделяет как главный – его религиозно-философский компонент, в качестве идейного стержня рассматривает

теорию мировых идей. Именно через Достоевского южные славяне воспринимают усовершенствованную систему славянофильских взглядов, при том что до конца XIX века наиболее популярным славянофильским автором у них остается И.С.Аксаков [Прийма 2015:103]. Однако мнения славян об идеологии Достоевского, как и в России, поляризуются. В случае хорватов и словенцев сквозным мотивом исследований становится апологетика католицизма и европейских ценностей, попытка ревизии антикатолического, православно-славянского мировоззрения писателя, полемика по этому поводу с сербской научной мыслью. Сербские исследователи после ряда колебаний приходят к однозначно положительной оценке «Дневника», справедливо выдвигая в качестве его главного героя исторический тип славянского «всечеловека» и рассматривая учение Достоевского как программное для славянских народов. По их мнению, осознание славянской идеи, собственной роли в истории – и есть тот вывод, который должны сделать славяне из драматических событий XIX в. Работы таких ученых, как Н. Велимирович и И. Попович, выходят за рамки обычного зарубежного анализа: в их лице критики с европейской образованностью не только успешно изучают теории Достоевского, но и развивают их в применении к новым историческим реалиям.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Славянская идея - один из наиболее значимых аспектов «Дневника» и в целом одна из важнейших идей, проповедуемых писателем. «Дневник писателя» становится *индикатором мировоззрения* не только Достоевского, но и обращавшихся к нему критиков. С самых первых шагов его критического осмысления обнаруживается поляризация оценок, происходящая по принципу западничества/славянофильства. Процесс этот закономерен, поскольку «Дневник» содержит квинтэссенцию взглядов не одного Достоевского, но и предшествовавших ему славянофильских авторов. В наши дни проблема осмысления по-прежнему актуальна в силу длительного превалирования в советской и постсоветской критике западнического, *отрицательного* подхода, при котором основная оценка сводится к тезису о Достоевском – *гениальном романисте и плохом, антигуманном мыслителе*, что отражается и на степени изученности «Дневника» в области стержневой идеологии.

В то же время верное понимание итогового варианта идеологии Достоевского необходимо для науки, хотя бы потому, что и публицистика Достоевского, и его художественное творчество *высокоидейны*. Не отрицая трансформации почвенничества, исследователи в основном не готовы говорить о славянофильской идеологии писателя, отмечая лишь некоторую его близость к славянофилам во внутрироссийских вопросах. Между тем факты свидетельствуют, что Достоевский в 1870-е гг. окончательно принимает и развивает *внешнеполитические* тезисы славянофилов – прежде всего о роли русского народа в славянском мире и о мировом значении славянства как хранителя православной истины. «Дневник» в этом смысле становится вершиной развития идеологии писателя. Некоторая трудность в полной реконструкции его мировоззрения вызвана тем, что автор применяет в «Дневнике» комплексную аргументацию, оставаясь, наряду с ролью публициста и философа, великим художником и рассказчиком и подвергая беллетризации часть своих идей.

При всем этом «Дневник» – наиболее последовательное и открытое изложение писательского кредо, положительным полюсом в котором выступает славянская православная идея. Это позволяет объяснить многие аспекты творчества Достоевского, в том числе частые обращения к католической проблеме, вызванные тем, что католическая идея воспринимается им как главный антагонист идеи славянско-православной.

Свершившаяся историческая реализация большинства пунктов славянской программы писателя позволяет дать верную оценку заявлениям критики о якобы агрессивной позиции Достоевского-публициста, его антигуманности, утопичности и т. п.. На деле, в согласии с прогнозами Достоевского, Россия обеспечила славянам свободу и государственность, не присоединив к себе их территорий и еще как минимум дважды выступая на их защиту (Первая и Вторая мировые войны). Проповедуемая в «Дневнике» православно-единительная тенденция

– «братское единение» – реализовалось, в частности, в создании Югославии как союза разноконфессиональных, прежде всего славянских народов, государствообразующим фактором в котором выступила православная Сербия. Неслучайно сербская литературно-философская мысль в лице крупнейших ее представителей признала высокую роль Достоевского-идеолога в становлении югославянской государственности и культуры. Усилия, приложенные западными странами к разрушению федерации южных славян, при котором дезинтеграционные импульсы передавались через католические Словению и Хорватию, косвенно подтверждают тезисы Достоевского о противостоянии славянского и романо-германского мира, об антагонизме православия и католицизма.

Провозглашая духовный союз русских с другими славянскими народами, Достоевский расширяет русскую идею до мировых масштабов. Лишь в расширенном, славянском свойстве она, по его мнению, способна противостоять глобальной угрозе западных религиозных идей. Славянские военные события 1870-х гг. сознательно делаются главной темой «Дневника»: они помогают автору и читателю убедиться в действенности новой мировой идеи, в готовности восприятия ее русским народом, а за ним и славянским миром.

Разработка славянской темы совершается в нескольких плоскостях. Будучи произведением *комплексного* жанра, «Дневник» обладает тремя крупнейшими составляющими: публицистической, философской и художественной, при этом основная идея воплощается на всех этих уровнях. Ближайшее приложение идеи, как следует из публицистических глав, состоит в жертвенном освобождении Россией южных славян, мучимых турками; однако этим существо ее не исчерпывается: в философских главах, таких как «Три идеи», Достоевский заявляет о мировом масштабе славянско-православной идеи наряду с идеями римско-католической и германско-протестантской. Он подчеркивает ее всечеловечески-объединяющие свойства, обусловленные ее православной природой и примирительным характером. Славянской идее передается основной набор качеств почвенной идеи Достоевского; в частности, главным носителем ее по-прежнему выступает русский народ. Однако новая идея выявляет свой объединительный потенциал; в сферу охвата ее помимо русского вовлекается целый ряд славянских народов, соединяющихся между собой прежде всего духовно. Масштаб возрастает от консервативного *хранения* русским народом православной веры и истинного образа Христа – до проповеди объединенным славянским миром этих знаний человечеству.

Наряду с публицистическими и философскими формулировками автор доносит идею через художественную прозу произведения, причем на разных уровнях: от интегрированных в публицистический текст *микро-рассказов*, подобных «Приниженному сыну "кучи"», и *параллельного аллегорического повествования*, в котором действуют такие лубочные персонажи как *Мать-Россия, русский народ-богатырь*, славянские *несчастные и угнетенные братья,* – и

вплоть до «независимой прозы» Дневника, чьи образы и идейное наполнение перекликаются со славянской тематикой. Так, через образ всеми на земле покинутого «Мальчика у Христа на елке» в произведение вводится тема сиротства – с параллельным созданием устойчивой характеристики славян как *исторических беззащитных сирот*, «за которых уже в целом свете совершенно некому заступиться». В «Сне смешного человека» проводится мысль о возможности знания Истины и способов братского единения людей членом общества, стоящим в самом низу социальной лестницы – с параллельными публицистическими тезисами о знании русским народом истинного лика Христа, осознании им собственной православной идеи, «православного дела». Наконец, в образе Кроткой и еще в трех частично реализовавшихся художественных образах произведения писатель разбирает случай робкого и нежного сердцем человека с добрыми задатками и светлой памятью о доме, попавшего в грубый, ожесточенный мир, где царит безжалостный расчет и ростовщичество. В основном публицистическом повествовании речь при этом идет о вступлении «еще не живших» славян в современную европейскую действительность, характеризуемую как грубо-захватническая, торгашеская и бездушная. Малая проза «Дневника» при всей своей самостоятельности является одновременно художественной иллюстрацией, помогающей усвоению центрального логического материала.

Исследование *генезиса* славянской идеологии Достоевского позволяет заключить, что наиболее сильное и доказуемое влияние на «Дневник» оказала славянофильская идеология: от раннего *поэтического* влияния 1850-х (А.С.Хомяков, Ф.И.Тютчев, А.Н.Майков, С.П.Шевырев) до *публицистического* влияния трудов Ф.И.Тютчева, И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, И.С.Аксакова, Н.Я.Данилевского. Анализ активно продвигемого тезиса о влиянии на Достоевского Вл.С.Соловьева обнажает факты, свидетельствующие о противоположной направленности влияния: молодой Соловьев, испытывая воздействие Достоевского, продвигает его славянско-православную идею, положительно относится к войне за славян; однако после смерти писателя меняет убеждения и исповедует взгляды, вступающие в резкое противоречие с Достоевским и его программой. Поздний Соловьев оспаривает целый ряд тезисов «Дневника», по сути не выходя из круга его проблем, и формулирует собственный вариант славянской идеи, ведущая роль в котором принадлежит не православию, а католицизму.

В то же время выдвигаемая русским космизмом (в частности, Вл.С.Соловьевым, а за ним П.А.Флоренским) идея *всеединства* является развитием взглядов Достоевского, который, восприняв мысль славянофилов о всеславянском единении, приходит в «Дневнике» к идее *всечеловеческого* единения на братских православных началах. Среди влияний, оказанных «Дневником», наиболее сильным следует признать воздействие на югославянскую культуру. Высочайшая популярность Достоевского в Югославии обусловливает более раннее, чем во многих европейских странах, полноценное исследование «Дневника». Славянская идея

Достоевского подвергается здесь серьезному осмыслению не только публицистами и философами, но и беллетристами. Однако если оценки сербской критики высокоположительны, в Хорватии и Словении восприятие более неоднозначное. Сербская литературно-философская мысль не просто воспринимает, но и развивает теорию Достоевского в применении к новым историческим реалиям, подчеркивает истинность его пророчеств, указывает на первую мировую войну как на новое их подтверждение и, несмотря на «атеизацию» и «революционизацию» большевистской России, продолжает развивать мысль писателя о том, что «Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру <...> свое новое здоровое слово».

«Дневник» открывает читателю не только Достоевского-публициста, но и Достоевского-философа, Достоевского-эссеиста, баталиста, пропагандиста, полемиста и политического сатирика, что обусловило высочайшую популярность издания. Думается, без своей стержневой идеологии «Дневник» не мог бы стать столь уникальным и захватывающим произведением. Именно славянская идея стала поводом для спора двух крупнейших русских писателей – Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. В славянскую полемику, открытую «Дневником», так или иначе включались такие литераторы, как М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. И. Успенский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, ряд современных исследователей.

Человечество не может правильно развиваться без славянско-православной идеи, – таково убеждение Достоевского. Антагонизм восточно-православного (прежде всего славянского) и западного мира до сих пор остается одной из основных глобальных коллизий, поэтому идеи и сюжеты «Дневника» (в том числе о славянской солидарности, воинствующем католицизме, союзе запада с радикальным исламом и т. п.) по-прежнему злободневны. Столь же актуальны и проблемы формирования национальной идеи в обновленной России, осознания ею своей роли в Европе и мире. Думается, они не могут быть правильно решены без учета выводов и прогнозов, сделанных на этом пути Ф. М. Достоевским. Потенциал славянской идеи – и как литературно-философского кредо, и как культурно-политического фактора, на сегодняшний день далеко не исчерпан.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксаков 1886а : Аксаков И.С. Католицизм – самое могучее средство ополячения // Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова,1886. Т.3. С. 463–471.
2. Аксаков 1886б : Аксаков И.С. Некоторые безобразия русской жизни – в частности, причины распространения штунды// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886., Т.4. М–1886. С. 65–72.
3. Аксаков 1886в : Аксаков И.С. По поводу смерти Достоевского // Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.2. С.487–494.
4. Аксаков 1886г : Аксаков И.С. Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказавшихся в статьях В.С.Соловьева/ Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т. 4. С. 218–258.
5. Аксаков 1886д : Аксаков И.С. <Славянский обзор из «Дня» №1, Окт. 1861> // Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.1. С.3–9.
6. Аксаков 1886е : Аксаков И.С. <Славянский обзор Передовая из газеты «Москва» 6 янв. 1867 г.>// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.1.С.96–100.
7. Аксаков 1886ж : Аксаков И.С. < Славянский обзор Передовая из газеты «Москва» 18 янв. 1867 г.>// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.1. С.107–112.
8. Аксаков 1886з : Акаков И.С. <Славянский обзор Передовая статья «Дня» 13 ноябр. 1865 г.>// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.1.С.44–50.
9. Аксаков 1886и : Аксаков И.С. <Славянский обзор Передовая статья «Дня», № 35., 1862 г. >// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.1. С.19–27.
10. Аксаков 1886к : Аксаков И.С. Что может ответить наша Церковь на духовные запросы западного человечества (по поводу Пражского издания богословский сочинений Хомякова))// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1886. Т.4., С.150–159.
11. Аксаков 1887а : Аксаков И.С. Безвыходность римского вопроса// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.144–152.
12. Аксаков 1887б : Аксаков И.С. <О положении Наполеона III относительно европейских держав>// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.41–52.
13. Аксаков 1887в : Аксаков И.С. Отношение России к римскому вопросу// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887 Т.7. С.152–157.
14. Аксаков 1887г : Аксаков И.С. По поводу конвенции 15 сент. 1864 года между Францией и Италией// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.34–41.

15. Аксаков 1887д : Аксаков И.С. По поводу прибытия в Киев митрополита Сербскаго и отца Наумовича // Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.726–727.
16. Аксаков 1887е : Аксаков И.С. Почему Австрия не может сделаться славянской державой// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.80–86.
17. Аксаков 1887ж : Аксаков И.С. Римский вопрос как вопрос папский// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.136–143.
18. Аксаков 1887з : Аксаков И.С. Сознает ли Россия свое призвание относительно мирового римского вопроса// Аксаков И.С. ПСС в 7 т. М.: Тип. М.Г.Волчанинова, 1887. Т.7. С.163–169.
19. Аксаков 2008 : Аксаков И. С. Письмо А. С. Ионину о сборе и отправке пожертвований из Москвы в пользу герцеговинских повстанцев и их семей // Россия и восстание в Боснии и Герцеговине 1875-1878: документы. М.: Индрик, 2008. С.154–155.
20. Аллен 1996 : Аллен, Луи. Ф.М.Достоевский. Поэтика, мироощущение, богоискательство. СПб.: Logos, 1996. 171 с.
21. Анненкова 1998 : Анненкова Е. И. Аксаковы: преданья русского семейства. СПб.: Наука, 1998. 362 с.
22. Антоний 1997а: Антоний (Храповицкий), митрополит. В день памяти Достоевского // Ф.М.Достоевский и православие. М.: Изд-во «Отчий дом», 1997. С. 45–53.
23. Антоний 1997б: Антоний (Храповицкий), митрополит. Пастырское изучение людей в жизни по сочинениям Ф.М.Достоевского // Ф.М.Достоевский и православие. М.: Изд-во «Отчий дом», 1997. С. 67–103.
24. Антышева 2003 : В.Е. Творчество Ф.М.Достоевского. Лекции. Библиография. Йошкар-Ола: Мар. гос. пед. ин-т, 2003. 65 с.
25. Афанасий 1999 : Афанасий, иеромонах. Жизнеописание отца Иустина // Иустин (Попович). На богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1999. С. 3–75.
26. Бадалич 1966а: Бадалич Й. Достоевский в хорватской литературе // Бадалич Й. Русские писатели в Югославии. М.: Прогресс, 1966. С. 172–207.
27. Бадалич 1966б: Бадалич Й. Хорватские и сербские переводы произведений Ф.М.Достоевского (1881–1964) // Бадалич Й. Русские писатели в Югославии. М.: Прогресс, 1966. С. 207–226.
28. Бахтин 2000а: Бахтин М.М.Проблемы творчества Достоевского//Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7-ми т. М.: Русские словари, 2000. Т.2. С.5–175.

29. Бахтин 2002а: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7-ми т. М.: Русские словари, 2002. Т.6. С.5–300.
30. Бахтин 2002б: Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7-ми т. М.: Русские словари, 2002. Т.6. С.371–465.
31. Безносов 1993 : Безносов В.Г. «Смогу ли уверовать?»: Ф.М.Достоевский и нравственно-религиозное искание в духовной культуре России конца 19 – начала 20 в. СПб.: Изд-во РНИИ «Эл-стандарт», 1993. 199 с.
32. Бекедин 2009 : Бекедин П.В. Н.А.Некрасов, М.Е.Салтыков-Щедрин и В.М.Гаршин// Ф.Я.Прийма и вопросы филологии XX века. СПб.: «Береста», 2009. С.161–193.
33. Белкин 1956 : Белкин А.А. Достоевский в оценке русской критики // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сб. статей М.: Гослитиздат, 1956. С.III–XXXVI.
34. Белопольский 1987 : Белопольский В.Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовс. ун-та, 1987. 207 с.
35. Бердяев 1999 : Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского// Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 1999. 398 с.
36. Бестужев-Рюмин 1883 : Бестужев-Рюмин К.Н. <Речь на торжественном общем собрании С.-Петербургского Славянского Благотворительного общества 14.02.1881.>// Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип-я А. С. Суворина, 1883. С. 50–53.
37. Билинкис 1960 : Билинкис Я.С. Ф.М.Достоевский. Л.: Общ-во по распростран-ю политич. и научн. знаний РСФСР, 1960. 56 с.
38. Биография… 1883 : Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип-я А. С. Суворина, 1883. С. 344–350.
39. Борисова 1997 : Борисова В.В. Национальное и религиозное в творчестве Ф.М.Достоевского. Уфа: БГПИ, 1997. 95 с.
40. Борщевский 1956 : Борщевский З.С. Щедрин и Достоевский. История их идейной борьбы. М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1956. 392 с.
41. Братская помочь 1876 : Братская помочь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. СПб.: Издание С.-Петерб. отдела Славянского комитета 1876. 403 с.
42. Булгаков 1992 : Булгаков С.Н. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост. Ю.И.Селиверстов. – М.: Мол. гвардия, 1992. С.193–217.
43. Бунина 2000 : Бунина Т.И. Достоевский о самобытности развития России. автореф/канд. ист.н. СПб., 2000. 34 с.

44. Велимирович 1995 : Велимирович Николай, владыка. Слово о святом Владимире // Новый журнал. СПб., 1995. №2. С. 154–161.
45. Ветловская 2007 : Ветловская В.Е. роман Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы». – СПб.: изд-во «Пушкинский Дом», 2007. 640 с.
46. Викторович 1996 : Викторович В.А. Достоевский и Вл.Соловьев // Достоевский в конце XX века. М.: изд-во «Классика плюс», 1996. С. 432–461.
47. Владимирова 1978 : Владимирова А. И. Достоевский во французской литературе XX в. / Достоевский в зарубежных литературах. Л.: Наука, 1978. С. 37–60.
48. Волгин 1971а: Волгин И.Л. На подлинно научной основе : круглый стол редакции // Вопросы литературы. 1971. №4. С. 231–232.
49. Волгин 1971б: Волгин И.Л. Нравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в «Дненике писателя»)// Изв. АН СССР. Серия литературы и языка. Т.XXX. Вып.4. М., 1971. С.312–324.
50. Волгин 1971в: Волгин И.Л. Письма читателей к Ф.М.Достоевскому// Вопросы литературы. 1971. №9. С.173–178.
51. Волгин 1976: Волгин И.Л. Достоевский и русское общество («Дневник писателя» 1876-77 годов в оценках современников) // Русская литература. 1976. №3. С.123–143.
52. Волгин 1982: Волгин И.Л. Достоевский-журналист // «Дневник писателя» и русская общественость. М., 1982. 76 с.
53. Волгин 1986: Волгин И.Л. Последний год Достоевского. М.: Сов. писатель, 1986. 575 с.
54. Волгин 1998: Волгин И.Л. Колеблясь над бездной. Достоевский и императорский дом. М.: Центр гуманитарн. обр-я, 1998. 655 с.
55. Волгин 2011: Волгин И.Л. Предисловие / Тарасова Н.А. «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского (1876-77): критика текста. М.: Квадрига; МБА, 2011. С. 5–16.
56. Волгин 2013: Волгин И.Л. «Дневник писателя» как миросозидающий проект//Достоевский и журнализм. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С.27–38.
57. Гаврилова 2013: Гаврилова Л. «Дневник писатея» Ф.М.Достоевского и веб-пространство//Современные медиа: процессы и контексты. Материалы международной научно-практической конференции.Ярославль, 2013. С.19–22.
58. Гейро 1977 : Гейро Л. С. Примечания // Майков А. Н. Избранные произведения. Библиотека поэта. Л., 1977. С.787–877.
59. Гин 1985 : Гин М. М. Достоевский и Некрасов: два мировосприятия. Петрозаводск: «Карелия», 1985. 184 с.
60. Горький 1956а: Горький М. Доклад на первом всесоюзном съезде советских писателей // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С. 400–403.

61. Горький 1956б: Горький М. Заметки о мещанстве // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С.386–389.
62. Григорьев 2002 : Григорьев Д.Д., протоиерей. Достоевский и церковь. М.: Изд-во Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин-та, 2002. 175 с.
63. Гришин 1966: Гришин Д.В. «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского. Мельбурн: Отделение русского языка и литературы Мельбурнского университета, 1966. 271 с.
64. Гришин 1971: Гришин Д.В. Достоевский – человек, писатель и мифы. Достоевский и его „Дневник писателя". Мельбурн: MUP, 1971. 369 с.
65. Гроссман 1924: Гроссман Л.П. Путь Достоевского. Л.: Брокгауз-Ефрон, 1924. 238 с.
66. Гроссман 1925: Гроссман Л.П. Поэтика Достоевского. М.: ГАХН, 1925. 192 с.
67. Гроссман 1935: Гроссман Л. П. Гражданская смерть Ф. М. Достоевского // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 684–692.
68. Гроссман 1965: Гроссман Л.П. Достоевский. М.: Мол. гвардия, 1965. 605 с.
69. Гуральник 1971 : Гуральник У.А. Достоевский и современность//Новый мир. 1971. №8.
70. Гуськова 2015 : Гуськова Е.Ю. Внешняя политика России на Балканах: исторические параллели// Великая война и начало нового мира: актуальная повестка для человечества: Материалы Международной научно-общественной конференции, посвященной 100-летию начала Первой мировой войны. М.: Международный общественный фонд св. всехвального апостола Андрея Первозванного, 2015. С. 93–99.
71. Данилевский 1995 : Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С-Пб.: Изд-во «Глагол», Изд-во С.-Пб. ун-та, 1995. 514 с.
72. Долинин 1935а: Долинин А.С. К истории создания «Братьев Карамазовых» //Ф.М.Достоевский. Материалы и исследования. Литературный архив. Л. 1935. С.9–80.
73. Долинин 1935б: Долинин А.С. Предисловие // Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Литературный архив. Л. 1935. С. 1–6.
74. Долинин 1989: Долинин А.С. Достоевский и другие. Л.: Худож.лит., 1989. 478 с.
75. Дудкин… 1973 : Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии. Проблема «Достоевский – Ницше» // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М., 1973. Т. 86. С. 678–688.
76. Дунаев 1997 : Дунаев М. М. Православие и русская литература. В 5-ти частях. Ч.3. М.: Христианская литература, 1997. 576 с.
77. Ефимов… 2014 : Ефимов Ю.И., Гусев С.С., Мангасарян В.Н. Философия и академическая наука. Вып.7. СПб.: Санкт-Петербургский Академический ун-т РАН, Изд-во РХГА, 2014. 316 с.

78. Жуков 2006 : Жуков К.А. Восточный вопрос в историософской концепции К.Н.Леонтьева. СПб.: Алетейя, 2006. 228 с.
79. Зверев 1884 : Зверев Н. Достоевский в своих последних романах // Русь. №1. 1884.
80. Капилупи 2013 : Капилупи, Стефано Мариа. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф.М.Достоевский. СПб.: Алетейя, 2013. 288 с.
81. Карсавин 1922 : Карсавин Л.П. Достоевский и католичество//Ф.М.Достоевский. Статьи и материалы. Сб.1. Петроград: «Мысль», 1922. С.35–64.
82. Карякин 1963 : Карякин Ю.Ф. Антикоммунизм, Достоевский и «достоевщина»//Проблемы мира и социализма.1963. №5. С.33–41.
83. Кидэра 2013 : Кидэра, Рицуко. «Кроткая» и «Сон смешного человека» в контексте «Дневника писателя» Достоевского// Достоевский и журнализм. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С.253–261.
84. Киреевский 1852 : Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к России//Московский сборник. Т.1. М.: Тип-я А.Семена, 1852. С.3–68.
85. Киш 2003 : Киш, Данило. Мансарда // Сербская поэзия и проза XX века: Хрестоматия. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2003. 268 с.
86. Кравцов 1978 : Кравцов Н. И. Творчество Достоевского в зарубежных славянских литературах // Достоевский в зарубежных литературах. Л.: Наука, 1978. С. 61–80.
87. Крестовский 1993 : Крестовский В.В. Тьма Египетская. Тамара Бендавид. Торжество Ваала. М.: Камея, 1993. Т.1. 592 с.
88. Кудрявцев 1979 : Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского: Событийное. Социальное. Философское. М.: Изд-во МГУ, 1979. 343 с.
89. Кулаковский 1880 : Кулаковский П. А. Письма о русской литературе. Письмо первое//Отацбина. 1880. Св. 16. С. 469–471.
90. Куликовская 2000 : Куликовская Н.В. Влияние Ф.М.Достоевского на русскую религиозную философию конца XIX начала XX вв. Автореф… канд. философ. наук. Ростов-на-Дону, 2000. 23 с.
91. Кунильский 2011: Кунильский Д. А. Ф. М. Достоевский и братья К. С. и И. С. Аксаковы: проблема восприятия русской литературы. Автореф. …канд. филол. наук. Петрозаводский гос. ун-т. Петрозаводск, 2011. 22 с.
92. Кунильский 2013: Кунильский Д.А. Метафора «корни» в публицистике Достоевского и славянофилов//Достоевский и журнализм. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С.98–104.
93. Кустовская М. «Живая жизнь» в публицистике Достоевского// Достоевский и журнализм. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С.268–279.

94. Лаут 1996 : Лаут, Райнхард. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., Республика, 1996. 446 с.
95. Леонтьев 1997 : Леонтьев К. О всемирной любви (речь Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике) // Ф.М.Достоевский и православие. М.: Изд-во «Отчий дом», 1997. С. 261–297.
96. Лосский 1953 : Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им.Чехова, 1953. 406 с.
97. Луначарский 1956а: Луначарский А.В. Достоевский как мыслитель и художник // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С. 435–454.
98. Луначарский 1956б: Луначарский А.В. О Достоевском // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С. 429–434.
99. Луначарский 1956в : Луначарский А.В. О «многоголосности» Достоевского// Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С. 403–428.
100. Луначарский 1990 : Луначарский А.В. Достоевский как художник и мыслитель//О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М.: «Книга», 1990. С.234–242.
101. Макашин 1972 : Макашин С.А. Примечания // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1972. Т.14. С.527–680.
102. Маркович 1993 : Маркович М.С. Сербский Апокалипсис по Ф.М.Достоевскому //Лазарица: Журнал Сербской Православной Церкви св.князя Лазаря в Бирмингеме. Birmingham: Lazarica Press, 1993. № 136. С.54–56.
103. Мережковский 1990 : Мережковский Д.С. Пророк русской революции//О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М.: Книга, 1990. С.86–118.
104. Мережковский 1995 : Мережковский Д. С. Л.Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. 621 с.
105. Миллер 1883а : Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М.Достоевского// Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М.Достоевского. СПб.: Тип-я А.С.Суворина, 1883. С. 3–176.
106. Миллер 1883б : Миллер О.Ф. <Речь на поминках Ф.М.Достоевского> // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М.Достоевского. СПб.: Тип-я А.С.Суворина, 1883. 2-я пагинация. С.70–84.
107. Михайловский 1956 : Михайловский Н.К. Жестокий талант // Ф.М.Достоевский в русской критике. Сборник статей. М.: ГИХЛ, 1956. С. 306–385.
108. Мочульский 1995 : Мочульский К.В.Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. 606 с.

109. Накамура 1992 : Накамура, Кэнноскэ. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. 333 с.
110. Николай Сербский 2004 : Николай Сербский, Святой. Сербский народ как раб Божий. М.: Паломник, 2004. 144 с.
111. Орнатский 1997 : Орнатский Философ, протоиерей. О православии русского народа // Ф. М. Достоевский и православие. М.: Изд-во «Отчий дом», 1997. С. 54–64.
112. Осповат 1976 : Осповат А.Л. Достоевский и раннее славянофильство (1840-е годы)//Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука, 1976. Вып.2. С.175–181.
113. Первые 15 лет… : Первые 15 лет существования С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества. СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1883. 882 с.
114. Перлина, Соломина 1972 : Перлина Н. М., Соломина Н. Н. Комментарий // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 2, С. 467–523.
115. Петрович 2015 : Петрович С. Косовская битва в сербской народной поэзии // Сербская народная поэзия. Белград: Изд-во Филологич. ф-та Белградского ун-та, 2015. С.323–331.
116. Письма… 1884: Письма из Петербурга о современной русской литературе // Русь. 1884. № 4.
117. Покусаев, Жук 1972 : Покусаев Е. И., Жук А. А. Александр Павлович Скафтымов // Скафтымов А. П. Нравственные искания русских писателей: Статьи и исследования о русских классиках. М.: Художественная литература, 1972. С. 3–22.
118. Прийма 1993 : Прийма И. Ф. Голоса Сербии. СПб.: Литературный вестник, 1993. 120 с.
119. Прийма 1995а : Прийма И. Ф. Владыка Николай [Предисловие] // Новый журнал. СПб., 1995. №2. С. 151–154.
120. Прийма 1995б : Прийма И. Ф. Слово об авторе // Святой Николай Сербский. Молитвы у озера. СПб.: ЛИО «Редактор», 1995. С. 3–8.
121. Прийма 2000 : Прийма И.Ф. Достоевский о югославянском вопросе / Запад или человечество? История балканского конфликта. СПб.: Изд-во С.-Петербургского философского общества; «Алетейя», 2000. С. 59–94.
122. Прийма 2006 : Прийма И.Ф. Европа и южные славяне в «Дневнике писателя» Ф.М.Достоевского //Цивилизационный процесс и взаимодействие национальных культур в Европе: место и роль славянства. Материалы Международной научной конференции. СПб.: Изд.отд. С-Петерб. Торгово-промышл. палаты., 2006. С.68–75.
123. Прийма 2013 : Прийма И. Ф. «Славянская идея» Ф. М. Достоевского и славянофильская лирика 1830–1850 гг. // История и культура. СПб., 2013. Вып. 11. С. 31–80.
124. Прийма 2015 : Прийма И.Ф. «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского в южнославянской среде: этапы восприятия//История и культура. СПб., 2015. Вып. 13. С. 92–137.

125. Прийма 2016а : Прийма И.Ф. Достоевский и Соловьев: проблема влияния/ Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2016. №3. С. 94–106.
126. Прийма 2016б : Прийма И.Ф. Бахтин и Луначарский о публицистике Достоевского // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. №7 (61) 2016. Часть 2. С.29–32.
127. Прийма 2016в : Прийма И.Ф. Макропроблемы в малой прозе «Дневника писателя» Ф.М.Достоевского // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 8 (62). Часть 2. С.25–29.
128. Прийма 1977 : Прийма Ф. Я. Поэзия А. Н.Майкова//Майков А.Н. Избранные произведения. Л.: Библиотека поэта, 1977. С. 5–44.
129. Прохоров 2013 : Прохоров Г.С. «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского. Вопросы композиции. Коломна: Моск. гос. област. соц-гуманитарн. ин-т, 2013. 110 с.
130. Розанов 1991 : Розанов В.В. Размолвка между Достоевским и Соловьевым// Наше наследие. № 6. 1991 г. С.70–74.
131. Розанов 1996 : Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. М.: Республика, 1996. 701 с.
132. С-Щедрин 1970 : Салтыков-Щедрин М.Е. Светлов, его взгляды, характер и деятельность//Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1970. Т.9. С.411–419.
133. С-Щедрин 1971а : Салтыков-Щедрин М.Е. День прошел – и слава Богу! // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1971. Т.12. С.135–157.
134. С-Щедрин 1971б : Салтыков-Щедрин М.Е. На досуге// Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1971. Т.12. С.157–212.
135. С-Щедрин 1971в : Салтыков-Щедрин М.Е. Тряпичкины-очевидцы. Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1971. Т.12. С.212–248.
136. С-Щедрин 1972 : Салтыков-Щедрин М.Е. За рубежом // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1972. Т.14. С.7–243.
137. С-Щедрин 1973 : Салтыков-Щедрин М.Е. Современная идиллия// Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1973. Т.15(1). С.7–283.
138. С-Щедрин 1976 : Салтыков-Щедрин М.Е. Письмо А.Н.Островскому от 25.06.1880.// Салтыков-Щедрин М.Е. Собр.соч.: в 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1976. Т.19(1). С.157–158.
139. Сеитов 2010 : Сеитов М.М. «Предъевразийство» Ф.М.Достоевского: истоки и художественное воплощение. Автореф… канд. истор. наук. Магнитогорск. 2010. 18 с.
140. Сизов 2001 : Сизов В.С. Русская идея в творчестве Ф.М.Достоевского. Киров: Вят. соц-экон. ин-т, 2001. 172 с.

141. Симаков 1997 : Симаков Н. К. Вступление // Прп. Иустин (Попович). Тайна России и славянства. СПб., 1997. С. 3–6.
142. Скафтымов 1972 : Скафтымов А. П. Нравственные искания русских писателей: Статьи и исследования о русских классиках / Составление Е. И. Покусаева. М.: Художественная литература, 1972. 543 с.
143. Соловьев 1911 : Соловьев В.С. Три силы//Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоизд. тов. «Просвещение», 1911. Т.1. С. 227–239.
144. Соловьев 1912а : Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал (открыт. письмо к И.С. Аксакову//Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоизд. тов. «Просвещение», 1912. Т.5. С.39–57.
145. Соловьев 1912б : Соловьев В.С. Ответ Н.Я.Данилевскому//Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоизд. тов. «Просвещение», 1912. Т.4. С. 193–202.
146. Соловьев 1912в : Соловьев В.С. Славянский вопрос//Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоизд. тов. «Просвещение», 1912. Т.5. С. 58–74.
147. Соловьев 1912г : Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоизд. тов. «Просвещение», 1912. Т.3. С. 186–223.
148. Сорокин 1990 : Сорокин П.А. Заветы Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М.: «Книга», 1990. С. 246–251.
149. Степун 1998 : Степун Ф. Встречи. Москва: Изд-во «Аграф», 1998. 432 с.
150. Страхов 1875 : Страхов Н.Н. <Предисловие>// Славянский сборник. СПб.: Изд-е Петерб. отдела Слав. комитета, 1875. Т.1. С. III–IX.
151. Страхов 1883а : Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском /Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М.Достоевского. СПб.: Тип-я А. С. Суворина, 1883 г. С.177–329.
152. Страхов 1883б : Страхов Н.Н. Из воспоминаний о Ф.М.Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М.Достоевского. СПб.: Тип-я А. С. Суворина, 1883. С. 58–69.
153. Страхов 1984 : Страхов Н. Н. Пушкинский праздник// Н.Н.Страхов. Литературная критика. Москва: Современник, 1984. С.167–180.
154. Тарасова 2001 : Тарасова Н. А. Неизвестный источник «Дневника писателя» 1876 г. и «Братьев Карамазовых» // Достоевский и мировая культура / Литературно-мемориальный музей Ф.М.Достоевского. СПб.: Серебряный век, 2001. № 16. С. 215–221.
155. Тарасова 2011 : Тарасова Н. А. «Дневник писателя» Ф.М.Достоевского (1876-1877): критика текста. М.: Квадрига; МБА, 2011. 392 с.
156. Тарле 1950 : Тарле Е.В. Крымская война: в 2 т. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т.1. 567 с.

157. Трутовский 1964 : Трутовский К.А. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит-ра, 1964. Т. 1. С.105-110.
158. Тютчев 1912а : Тютчев Ф.И. Папство и римский вопрос //Тютчев Ф. И. Полн. Собр. Соч. СПб.: Изд-во Маркса, 1912. Изд-е 6-е. С.475-501.
159. Тютчев 1912б : Тютчев Ф.И. Россия и Германия//Тютчев Ф.И. Полн. Собр. Соч. СПб.: Изд-во Маркса, 1912. Изд-е 6-е. С. 431–455.
160. Туниманов 1966 : Туниманов В.А. Художественные произведения в «Дневнике писателя» Ф.М.Достоевского. Автореф… канд. филол. наук. Ленинград, 1966. 19 с.
161. Туниманов 1976 : Туниманов В.А. Л. К. Панютин и «Бобок» Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука, 1976. Т. 2. С. 160-163.
162. Уильямс 2013 : Уильямс, Р. Достоевский – язык вера, повествование. М.: РОССПЭН, 2013. 295 с.
163. Успенский 1953а : Успенский Г.И. Праздник Пушкина // Успенский Г.И. Собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т.6. С. 407–430.
164. Успенский 1953б : Успенский Г.И. Секрет// Успенский Г.И. Собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т.6. С.431–445.
165. Ушаков 1934 : Толковый словарь русского языка. Под ред. Д.Н.Ушакова. М.: Гос. словарно-энциклопедич. изд-во «Советская Энциклопедия», 1934. Т. I. 1567 с.
166. Флоровский 1990 : Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского// О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М.: «Книга», 1990. С. 386–390.
167. Фокин 1995 : Фокин П.Е. Структура и образ автора в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. Ф.М.Достоевского. Автореферат… канд. филол. наук. СПб., 1995. 23 с.
168. Фридлендер 1971 : Фридлендер Г.М. Достоевский и Лев Толстой // Достоевский и его время. Л., 1971. С. 67–87.
169. Хомяков 1867а : Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях – по поводу брошюры Г.Лоренси// Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Прага: Типогр. д-ра Ф.Скрейшовскаго, 1867. Т.2. С.32–92.
170. Хомяков 1867б : Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях – по поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Прага: Типогр. Ф.Скрейшовскаго, 1867. Т.2. С.81–145.
171. Хомяков 1880 : Хомяков А.С. Письмо к В.Пальмеру №5// Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.: Типография Лебедева, 1880. Т.2. С.382–387.
172. Хомяков 1969 : Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л.:Библиотека поэта, 1969. 595 с.

173. Шаулов 2013 : Шаулов С.С. Строение и функции «журналистского нарратива» у Достоевского// Достоевский и журнализм. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С.170–178.
174. Шестов 1903 : Шестов Л. (Шварцман Л.И.). Достоевский и Нитше: философия трагедии. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1903. 245 с.
175. Шкловский 1957 : Шкловский В.Б. За и против – заметки о Достоевском. М.: Советский писатель, 1957. 259 с.
176. Шульц 1999 : Шульц, Оскар Фон. Светлый, жизнерадостный Достоевский. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводск. ун-та, 1999. 366 с.
177. Яхонтов 1883 : Яхонтов И.К. Слово, произнесенное пр. И.К.Яхонтовым в Александро-Невской лавре 5 февраля 1881 г., в 9 день по кончине Ф.М.Достоевского //Первые 15 лет существования С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. СПб.: Тип-я А.М.Котомина, 1883. С.821–822.
178. Яхонтов 1997 : Яхонтов И.К. При поминовении Ф.М.Достоевского // Ф.М.Достоевский и православие. М.: Изд-во «Отчий дом», 1997. С.40–44.

179. Бабовић 1961 : Бабовић М. Достојевски код Срба. Титоград: Графички завод, 1961. 523 с.
180. Велимировић 1912 : Велимировић Н. Ниче и Достојевски // Дело. Београд, 1912. Књ. 62. С. 205–214; 348–355.
181. Велимировић 2001а : Велимировић Н. Мир вам, Словени // Николај Велимировић. Сан о словенској религији. Београд: Библиотека Идеје, 2001. С. 5–9.
182. Велимировић 2001б : Велимировић Н. Сан о словенској религији сањан целог једног живота // Николај Велимировић. Сан о словенској религији. Београд: Библиотека Идеје, 2001. С. 11–23.
183. Велимировић 2003 : Велимировић Н. <Светосавље – српско православно хришћанство>// Свети владика Охридски и Жички Николај. Краљево: Манастир Жича, 2003. С. 102–103.
184. Глас 1880 : Глас Црногорца. 28. Јуна 1880. Бр. 26.
185. Јавор 1889а : Јавор. 1889. № 10. С. 156.
186. Јавор 1889б : Јавор. 1889. № 22. С. 347–348.
187. Ковачевић 2003: Ковачевић Д.М. Србија и Русија 1878-1889. Од Берлинског конгреса до абдикације краља Милана. Београд: Историјски институт, 2003. 393 с.
188. Ковачевић 2001 : Ковачевић Ј. Руске теме у Српском књижевном гласнику (1901–1914). Чачак: Градска библиотека «Владислав Петковић Дис», 2001. 260 с.
189. Митровић 1984 : Митровић Ј. Грађа за историју и библиографију српске периодике до 1920. године. Београд: Просвета, 1984. 139 с.
190. Отаџбина 1881 : Отаџбина. Београд, 1881. Књ. 6. С. 619–620.

191. Пенчић 1998 : Пенчић С. Руски класици у критичким оценама Летописа Матице српске // Пенчић С. Словенске компаративне теме. Ниш: Просвета, 1998. С. 55–70.
192. Поповић 1923 : Поповић Ј. Сп. Философија и религија Ф. М. Достојевскога. Сремски Карловци, 1923. 195 с.
193. Поповић 1981 : Поповић Ј. Сп. Достојевски о Европи и Словенству. Београд: Просвета (издаје Манастир Ћелије), 1981. 368 с.
194. Секулић 2003 : Секулић И. Аналитички тренуци. Нови Сад: Нолит, 2003. 766 с.
195. Скерлић : Скерлић Ј. Историја нове српске књижевности. Београд: Рад, 1953. 546 с.
196. Српска зора 1879 : Српска зора. 1879. Св. 6. С. 118.
197. Badalić 1932 : Badalic J. Dostojevski u hrvatskoj književnosti. Zagreb, 1932. 110 s.
198. Dostojevski… 1911 : Dostojevski u političkim spisima // Savremenik. Zagreb, 1911. S. 516–520, 578–585, 646–651, 701–705.
199. Frangeš 1987 : Frangeš I. Povijest hrvatske književnosti. Zagreb–Ljubljana: Matica hrvatska, 1987. 562 s.
200. Frank 1993 : Frank, Joseph. Inflamed // London review of Books Vol.15. No.23. 2 Dec. 1993. P. 18–19.
201. Grivec 1931 : Grivec, Franc. Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev// Bogoslovni vestnik. Zvezek II/III. Ljubljana. 1931. S. 97–142.
202. Douglas 1998 : Douglas, Allen & Rachel. New KGB history skirts lessons of the Trust / Executive intelligence review, Volume 15, Number 3, January 15, 1998. P. 26–31.
203. King 1995 : King, Greg. The last empress. London: Aurum press, 1995. 431 p.
204. Morson 1981 : Morson, Gary Saul. The boundaries of genre: Dostoevsky's *Diary of a writer* and the traditions of literary Utopia. Austin: University of Texas press, 1981. 219 p.
205. Pisma 1880 : Pisma iz Rusije // Slovinac. Dubrovnik, 16. Novembar 1880. Br. 22. S. 432–435.
206. Prohaska 1921 : Prohaska, D. Fjodor Mihajl. Dostojevski. Studija o sveslavenskom čovjeku. Zagreb, 1921. 382 s.
207. Russian… 1878 : Russian literature in 1877 // The Academy, a weekly review of literature, science and art. 1878. Volume XIII (January-June). P.75.
208. Schuyler 1877 : Schuyler, E. Russian literature in 1876 // The Athenaeum – Journal of literature, science, the fine arts, music and the drama. London: Printed by E.J.Francis & Co. 1877. № 2570, Jan.27. P.115.
209. Türkan 2015 : Türkan, Ahmet. Turkey-Vatikan Relations from the Ottomans to the Republic. International journal of humanities and social science. Vol. 5. No. 5. May 2015. P. 148–163.

Ресурсы интернета

210. Киссинджер 2016 : Киссинджер Г. <Интервью Генри Киссинджера внуку Примакова в «Международном обозрении» на канале «Россия-24» от 27.05.2016.>// https://new.vk.com/video-68634088_456239131?list=a1d5a65ca4a4484f4f [дата обращения: 30.09.2016].
211. Сильвестров 2016 : Диакон Артемий (Сильвестров). О противлении злу силой: святые отцы Церкви о войне и воинском служении// ruskline.ru/special_opinion/2016/ fevral/o_protivlenii_zlu_siloj_svyatye_otcy_cerkvi_o_vojne_i_voinskom_sluzhenii/ [дата обращения: 28.10.2016.]
212. Morson 1993 : Morson, Gary Saul. The process and composition of "A writer's diary"// https://www.amazon.com/dp/0810125218?_encoding=UTF8&isInIframe=0&n=283155&ref_=dp_proddesc_0&s=books&showDetailProductDesc=1#reader_B012S7V1I2 [дата обращения: 30.09.2016]

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

213. Дост 2 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 2. 528 с.
214. Дост 8 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т.8. 512 с.
215. Дост 10 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1974. Т.10. 520 с.
216. Дост 13 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1975. Т. 13. 456 с.
217. Дост 18 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1978. Т.18. 372 с.
218. Дост 21 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 21. 552 с.
219. Дост 22 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 22. 408 с.
220. Дост 23 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 23. 424 с.
221. Дост 24 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1982. Т. 24. 520 с.
222. Дост 25 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1983. Т. 25. 472 с.
223. Дост 26 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 26. 520 с.
224. Дост 27 : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 27. 464 с.
225. Дост 28 (I) : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28 (I). 552 с.
226. Дост 29 (I) : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1986. Т. 29 (I). 576 с.
227. Дост 29 (II) : Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1986. Т. 29 (II).376 с.
228. И.Ш. 1853 : И. Ш. Сыновний голос // Москвитянин. 1853, декабрь. Кн. 2. С. 167–168.
229. Майков 1854 : Майков А. Н. Клермонтский собор // Отечественные записки. 1854. № 3. С. 175–182.
230. Никитин 1854 : Никитин И. Война за веру // Москвитянин. 1854, апрель. Кн. 1. С. 145–146.
231. Ознобишин 1854 : Ознобишин Д. П. «Был век!...» // Москвитянин. 1854, март. Кн. 1. С. 1–2.

232. Тютчев 1854 : Тютчев Ф. И. Стихотворения // Современник. 1854. № 3. С. 1–58.
233. Тютчев 1957 : Тютчев Ф.И. Славянам// Ф.И.Тютчев. Полное собрание стихотворений. Л.: Библиотека поэта, 1957. С. 233–235.
234. Хомяков 1854 : Хомяков А. С. Мечта // Москвитянин. 1854, апрель. Кн. 1. С. 126.
235. Шевырев 1853 : Шевырев С. П. 14 и 18 ноября // Москвитянин. 1853, декабрь. Кн.1. С. 163–166.