

**Идеи, традиции и «высшие личности»:
представление об истории в русской философии.
Статья первая: П. Чаадаев, А. Пушкин, А. Герцен, Ф. Достоевский***

© 2021 г. И.И. Евлампиев

*Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета,
Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

*E-mail: yevlampiev@mail.ru
http://philosophy.spbu.ru/5939/10990*

Поступила 13.05.2020

В статье доказываемся, что представление об историческом развитии человечества, которое выражено в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева, стало универсальной моделью понимания истории для всей последующей русской религиозной философии. Согласно Чаадаеву смысл истории заключается в постепенном отказе людей от эгоистической свободы, от личной независимости, от приверженности материальным целям и в полном подчинении божественной силе, действующей в мире и приводящей людей к соединению друг с другом и с духовной реальностью. Результатом этого процесса должно стать возникновение совершенного человечества. Субъектами истории, направляющими ее ход, являются немногочисленные «высшие личности»; они порождают великие идеи, которые превращаются в традиции и тем самым становятся могущественными силами воздействия на людей. А.С. Пушкин разделял представление Чаадаева о том, что историю определяют немногие «высшие личности», обладающие мистической связью с Богом, с высшей реальностью. Значение культурных традиций в истории подчеркивал А.И. Герцен, однако он считал, что Европа перестала следовать своим традициям и это ведет ее к гибели. Ф.М. Достоевский вслед за Герценом утверждал, что Европа отреклась от своего предназначения быть культурным центром человечества, теперь Россия должна стать таким центром и вести человечество по пути культурного творчества и духовного единения. Историческое развитие человечества Достоевский также видел как результат деятельности отдельных «высших личностей», орудиями которых являются «высшие идеи».

Ключевые слова: культурные традиции, высшие личности, Европа и Россия, история.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-111-121

Цитирование: *Евлампиев И.И.* Идеи, традиции и «высшие личности»: представление об истории в русской философии. Статья первая: П. Чаадаев, А. Пушкин, А. Герцен, Ф. Достоевский // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 111–121.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века».

Ideas, Traditions and *Higher Personalities*: the Conception of History in Russian Philosophy. Article One: P. Chaadaev, A. Pushkin, A. Herzen, F. Dostoevsky*

© 2021 Igor I. Evlampiev

*Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya Liniya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.*

*E-mail: yevlampiev@mail.ru
http://philosophy.spbu.ru/5939/10990*

Received 13.05.2020

The article proves that the idea of the historical development of mankind, which is expressed in the *Philosophical Letters* P.Ya. Chaadaev, became a universal model of understanding of history for all Russian religious philosophy. According to Chaadaev, the meaning of history is the gradual refusal of people from selfish freedom, from personal independence, from adherence to material goals and in complete submission to the divine power acting in the world and leading people to connect with each other and with spiritual reality. The result of this process should be the emergence of a perfect humanity. The subjects of history directing its course are the few “higher personalities”; they generate great ideas that turn into traditions and thereby become powerful forces of influence on people. A.S. Pushkin shared Chaadaev’s view that history is determined by a few “higher personalities” who have a mystical connection with God, with a higher reality. The importance of cultural traditions in history was emphasized by A.I. Herzen, however he believed that Europe had ceased to follow its traditions and this leads to its death. F.M. Dostoevsky after Herzen argued that Europe had renounced its destiny to be the cultural center of mankind, now Russia should become such a center and lead humanity along the path of cultural creativity and spiritual unity. Dostoevsky also saw the historical development of mankind as the result of the activities of individual “higher personalities”, whose instruments are “higher ideas”.

Keywords: cultural traditions, higher personalities, Europe and Russia, history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-111-121

Citation: Evlampiev, Igor I. (2021) “Ideas, Traditions and *Higher Personalities*: the Conception of History in Russian Philosophy. Article One: P. Chaadaev, A. Pushkin, A. Herzen, F. Dostoevsky”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2021), pp. 111–121.

1

Одной из важнейших проблем русской философии, как единодушно утверждают все исследователи, является понимание исторического развития человечества, в рамках которого должна получить объяснение и историческая роль России. Эта проблема была настолько важна для русских интеллектуалов, что по поводу нее высказывались не только философы, но и литераторы, публицисты, богословы, можно сказать, вся

* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 18–011–90003 The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. Dostoevsky and in Russian and European philosophy and literature of the XIX – early XX century.

русская культура искала ответа на вопрос о смысле истории и смысле исторического бытия России.

Первые оригинальные представления на эту тему мы находим в творчестве П.Я. Чаадаева и А.С. Пушкина. Главная цель «Философических писем» Чаадаева заключалась как раз в создании последовательной философии истории. Всем известны негативные оценки русского общества и современного состояния русской культуры, содержащиеся в первом «Философическом письме», однако мало кто обращает внимание на выдвинутый Чаадаевым критерий исторического развития народов и культур. Таким критерием является наличие мощной *культурной традиции*, охраняемой народом как главное достояние.

Именно наличие традиций, формирующих характер и мировоззрение наций, причающих людей к дисциплине мысли и дающей основу их культурному развитию, заставляет Чаадаева высоко оценивать западные народы и критиковать Россию, лишённую этого основания. Он пишет: «...в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей на протяжении столетий; все является результатом того продолжительного сцепления актов и идей, которым создано теперешнее состояние общества» [Чаадаев 1991, 335–336]. Далее он добавляет: «Мощные традиции, обширный опыт, глубокое осознание минувших времен, прочные умственные навыки – все эти последствия огромного напряжения всех человеческих способностей, <...> составляют нравственную природу народов Европы и дают им подлинное превосходство» [Там же, 339].

Может показаться, что Чаадаев не говорит здесь ничего принципиально нового, ведь значение культурных традиций впервые заметили немецкие романтики, которые создали целую теорию национального государства и его развития. Но дальше в «Философических письмах» происходит важный смысловой сдвиг, переводящий рассуждения Чаадаева из чисто исторического в историософский план. Культурная традиция оказывается только следствием причастности отдельных людей и народов к высшей духовной реальности. Все самые значимые наши мысли и поступки определяются не нами самими, а действующей на нас божественной силой, через которую проявляется указанная высшая реальность, стремящаяся привести к единству с собой все существующее отдельно и независимо.

Чаадаев утверждает, что подчинение человека этой силе приводит его к состоянию абсолютного единства и с миром, и с Богом. Бог в концепции Чаадаева, собственно говоря, и есть полное и окончательное единство мироздания, достигаемое в результате действия божественной силы единения. Рассматривая, «...что бы вышло, если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы», Чаадаев решительно утверждает: «...это было бы высшей степенью человеческого совершенства» [Там же, 360]. И дальше поясняет эту мысль: «Ведь всякое движение души его вызывалось бы тем самым началом, которое производит все другие движения в мире. Тогда исчез бы теперешний его отрыв от природы и он бы слился с нею. Ощущение своей собственной воли выделяет его теперь из всеобщего распорядка и делает из него обособленное существо; а тогда в нем бы проснулось чувство мировой воли, или говоря иными словами, – внутреннее ощущение, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию» [Там же, 361].

Нет никаких сомнений, что развиваемая Чаадаевым философская концепция является последовательной версией философии всеединства и разнородности пантеизма. Божественная сила, действующая в мире и происходящая из его духовного измерения, – это сила единения всего со всем. Ей противодействует сила разъединения, которая наиболее ярко выражает себя в стремлении отдельных личностей к независимости, самостоятельности и эгоистической свободе. Задача человечества в истории – это возвращение в состояние совершенства, «рая на земле», и главный фактор, который может привести к этому результату, заключается в отречении от требований своего самостоятельного «я» и в полном подчинении божественной силе единения; как пишет Чаадаев, «...предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное

слияние нашей природы с природой всего мира» [Чаадаев 1991, 363]. Он не ограничивается этим общим утверждением и пытается более конкретно описать, каким образом может совершаться указанное движение от несовершенства к совершенству, от разделенного, бессвязного существования отдельных элементов бытия, в том числе отдельных «я», к гармоничному единству всего и всех в слитном целом.

Чаадаев мыслит указанное единство не только как нравственное, духовное слияние, но и как материальное, онтологическое соединение всех телесно обособленных индивидов. Это означает изменение нашего отношения к пространству и времени. Эти характеристики материального бытия наиболее наглядно свидетельствуют о его разделенности, то есть несовершенстве, поэтому они должны быть преодолены в своих наличных формах.

Безусловно, эта перспектива является мистической. По отношению к пространству это означает снятие ограничений, накладываемых телом, и «расширение» бытия человека на все мироздание. Еще более важно преобразование времени. Пространство, по Чаадаеву, является свойством только низшего, материального бытия, поэтому в духовном бытии оно просто исчезнет. Время же присуще как материальному бытию, так и бытию духовному, но в разных формах. Главное качество «низшего» времени заключается в том, что оно разделяет наше цельное бытие на отдельные моменты, которые сохраняют очень слабые связи друг с другом, а значительная часть моментов, то есть элементов бытия личности, вообще теряет связи с бытием личности в настоящем – это и есть забывание прошлого. В результате, нам приходится с помощью особых волевых усилий, составляющих суть акта воспоминания, восстанавливать эти связи и тем самым конструировать время как важную характеристику нашего земного существования. «Откуда почерпнул я самую идею времени? – пишет Чаадаев. – Из памяти о прошедших событиях. Но что же такое воспоминание? – Не что иное, как действие воли: это видно из того, что мы помним не более того, что желаем вспомнить; иначе весь ряд событий, сменявшихся на протяжении моей жизни, оставался бы постоянно в моей памяти, теснился бы без перерыва у меня в голове. <...> Мы строим образы прошлого точно так же, как и образы будущего» [Там же, 361–362]. И, наконец, самый главный тезис: «Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку» [Там же, 362].

Здесь можно вспомнить философскую концепцию Августина, в которой время объясняется похожим образом: оно есть субъективное действие нашего несовершенного разума. Но Августин вслед за Платоном отрицает наличие времени в божественном бытии. Совсем иначе предстает совершенное духовное бытие в концепции Чаадаева: оно неразрывно соединено с материальным бытием, дополняет его и поэтому не лишено времени, а обладает *совершенным* временем, которое не разделяет отдельные элементы бытия, а соединяет их в *упорядоченное* целое. При этом Чаадаев не только утверждает, что любой человек может выйти из низшего времени в это высшее время, он пытается описать, каким предстанет для него бытие в этой высшей сфере. «Моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно. Всякий раз, как дух наш успевае сбросить с себя оковы, которые он сам же себе и выковал, ему доступен этот род времени, точно так, как и тот, в котором он ныне пребывает» [Там же, 362].

В этом описании есть некоторое противоречие. С одной стороны, речь здесь идет о вечно едином пребывании, «без движения и без перемен»; это очень похоже на ту вечность, исключаящую время, которая была характеристикой божественного бытия в концепциях Платона и Августина. Однако, с другой стороны, Чаадаев все-таки в заключение говорит о том, что в божественной сфере нашему духу доступен другой «род времени» по отношению к времени нашей земной действительности. Это можно

понять как желание соединить, а не противопоставить две сферы бытия. Важно отметить, что в дальнейшем изложении Чаадаев опровергает свое собственное утверждение о том, что в духовном мире нет движения и перемен; в четвертом письме он пишет: «...различие между движением материальным и движением в области духовной состоит в том, что элементы первого – пространство и время, а последнего – одно только время; а ведь очевидно, что идея времени уже достаточна для возникновения идеи движения» [Чаадаев 1991, 373]. При этом самым ясным примером движения в духовной сфере он называет наше мышление, которое тем самым признается сохраняющимся в привычной для нас форме, даже в состоянии полного слияния личности с божественной сферой. Это означает, что высшее время, которое является главной характеристикой духовного мира, должно сохранить последовательность и различность моментов бытия личности, но только в этой последовательности отсутствует бытийная *разделенность* и *несовместимость*, которая есть в земном времени. Такое время нужно понимать как слитность и одновременную данность всех моментов, всех элементов бытия, которые были разделены в земном времени.

Поскольку в высшем времени остается присущее низшему времени положительное качество – упорядоченность моментов, их определенная внутренняя организация, человеческая личность, сливаясь со всеми иными элементами бытия в высшем мире, не теряет себя, не растворяется в Боге: ее жизнь сохраняется от начала до конца, как организованное целое, где каждый момент имеет свое определенное место, только уже без разделения и без бытийной смены отдельных моментов. Чаадаев уверенно утверждает, что каждому из нас открыта возможность выйти из привязанности к земному миру и земному времени в это духовное бытие, *выше которого ничего нет и которое поэтому и есть Царствие Небесное, обещающее учением Христа*: «Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить в него нам позволено отныне же сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире» [Там же, 363].

Хотя Чаадаев и уверен, что *каждый* человек может выйти из привязанности к низшему материальному бытию и полностью слиться с высшим духовным бытием, в нынешнем несовершенном состоянии человечества такое слияние может быть только «мгновенным», непродолжительным; кроме того, оно доступно только очень немногим *избранным, высшим личностям*, которые определяют развитие человечества в истории. Люди могут не только подчиняться божественной силе, ведущей их к совершенству, но и противодействовать ей; это характерно для современной цивилизации, которая объявила ценностью самодостаточность и эгоистическую свободу индивидов, а не единство и служение высшим духовным целям. В таких условиях особенно важной оказывается роль указанных высших личностей: они становятся проводниками и орудиями божественной силы, причем их действие осуществляется с помощью *идей*, которые выражают содержание духовной реальности и помогают людям постепенно понять превосходство этой реальности над земным миром и необходимость соединиться с ней.

Чаадаев утверждает, что первое откровенное знание о духовной реальности было дано одному человеку, который олицетворял в себе все человечество (вероятно, он имеет в виду Моисея). Затем и другие избранники получили часть истины, но в окончательной форме она была дана Иисусу Христу, на которого было возложено «...поручение сообщить нам все, что нам доступно из божественной тайны» [Там же, 376]. В этом месте рассуждений Чаадаева ясно выступает его радикальное расхождение с ортодоксальным, церковным христианством. Его интерпретация образа Иисуса Христа носит типично гностический характер, воспроизводит логику гностического христианства, в котором Христос – это не искупитель первородного греха, а великий Учитель, несущий полноту божественного знания о человеке и его предназначении в мире. Чаадаев совершенно не упоминает о Голгофе и о голгофской жертве Христа, эта мифологическая концепция не имеет никакого значения в его философии. Христос

для него – просто один из тех избранников (их было много до него и будет много после), которые, через соединение с духовной реальностью, обрели знание о ней и с помощью *великих идей* передают это знание всем людям.

Новые идеи постоянно рождаются и входят в человечество через высших личностей, божественных избранников. Часто идея может быть незаметной и невлиятельной при зарождении, чтобы стать мощной силой, действующей на целые поколения людей, она должна претерпеть преобразование из частной формы, в которой она рождается в уме отдельной личности, в форму всеобщности и универсальности, обладающей способностью проникать в любую душу даже помимо ее воли. Эта форма универсальности – *культурная традиция*; здесь Чаадаев возвращается к началу своих рассуждений об истории. «Для того, чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; другими словами, идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции. <...> Таковы всеильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений: всякий индивидум их воспринимает с воздухом, которым дышит. И в этой-то среде совершаются все чудеса сознания» [Чаадаев 1991, 382–382].

Таким образом, каждая новая личность, если она сформирована правильно, то есть сформирована божественной силой, действующей через окружающих людей (сознательно через отдельных избранников, бессознательно через традиции), имеет своей главной целью не пестование своей личной самобытности и независимости, а соединение со всеми в единое социальное целое; как констатирует Чаадаев, «...все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [Там же, 417]. Но, достигнув этой цели, личность не потеряет себя, а наоборот, соединится с божественной, духовной реальностью и обретет в ней творческие силы и подлинную свободу; она сможет стать великой личностью, которая породит новые идеи и с их помощью окажет влияние на последующую историю.

Созданное Чаадаевым представление об истории стало точкой отсчета для почти всех более поздних исторических концепций русской философии – вплоть до построений мыслителей начала XX в. Мы проследим далее развитие идей Чаадаева, но пока обратим внимание на то, что А.С. Пушкин в своем художественном творчестве выразил представление об истории, очень похожее на то, которое мы обнаружили в главном философском сочинении Чаадаева.

Принципиальное значение для понимания философских воззрений Пушкина имеет стихотворение «Пророк». Его смысл становится особенно прозрачным при сопоставлении с только что рассмотренной исторической концепцией: Пушкин пишет об одной из тех высших личностей, которые, по Чаадаеву, передают людям божественное Откровение, знание о таинственной духовной реальности. Как и Чаадаев, Пушкин уверен, что только через беспрекословное подчинение высшей силе, высшему повелению человек преображается из своего обыденно-низменного состояния, равного смерти, в форму высшей личности, обретает способность вести людей к высшим целям. При этом Пушкин еще более резко, чем Чаадаев, подчеркивает противостояние высших личностей, облеченных божественным знанием, обычным людям, к которым поэт относится с нескрываемым презрением (стихотворения «Поэт и толпа», «Поэт», «Свободы сеятель пустынный» и др.).

Лаконично и точно историческое и политическое мировоззрение Пушкина охарактеризовал С.М. Франк. Называя взгляды Пушкина консерватизмом, проникнутым либеральными началами, Франк дает им такое определение: «Консерватизм Пушкина складывается из трех основных моментов: из убеждения, что историю творят – и потому государством должны править – не “все”, не средние люди или масса, а избранные, вожди, великие люди, из тонкого чувства исторической традиции, как основы политической жизни, и, наконец, из забот о мирной непрерывности политического развития и из отвращения к насильственным переворотам» [Франк 1996, 240]. Добавляя к этим трем тезисам мысль о том, что «избранные», которые творят историю, выделены тем,

что они услышали «Бога глас» и подчинились ему, можно заключить, что исторические воззрения Пушкина очень близки к модели истории, которую мы нашли в «Философических письмах». Разве что цель исторического развития Пушкин понимает менее определенно, чем Чаадаев.

2

Прослеживая развитие исторических идей Чаадаева в последующей русской философии, прежде всего нужно обратить внимание на А.И. Герцена. Очень рано восприняв великие традиции европейской культуры, он, как Чаадаев, с чрезвычайной резкостью осознал несоответствие России тому возвышенному идеалу Европы, который возник в его сознании. И с юношеским пылом он поклялся положить всю свою жизнь на то, чтобы принести в то «темное царство», которым представляла для него Россия, свет великой культуры Запада. Очень характерно, что первоначально Герцен искренне полагал, что наиболее прямой способ сделать Россию подобной Европе – это преобразовать ее политический строй в соответствии с идеями Просвещения, по модели либеральной демократии. Установление великих культурных традиций должно было стать следствием общественно-политических преобразований.

Но, оказавшись в эмиграции и внимательно и глубоко изучив европейскую жизнь, Герцен понял, что ошибался. Идеал Европы как формы общественной жизни, имеющей целью создание возвышенной культуры на основании великих традиций прошлого, идеал, который он полностью разделял с Чаадаевым, остался незабываемым в его душе, однако он осознал, что современная Европа давно не отвечает ему. В книге «С того берега» (1850) он подвел итог своему пронизательному осмыслению европейской жизни. Признавая себя не только полноценным, но даже большим европейцем, чем обычные европейцы, в гораздо большей степени переживающим за будущее Европы, Герцен с горечью констатирует, что деградация европейского сознания произошла в связи с отречением от великих традиций: «Все мельчает и вянет на истощенной почве – нету талантов, нету творчества, нету силы мысли, – нету силы воли; мир этот пережил эпоху своей славы, время Шиллера и Гёте прошло так же, как время Рафаэля и Бонарроти, как время Вольтера и Руссо, как время Мирабо и Дантона...» [Герцен 1954–1965, VI, 57].

Если раньше Герцен считал, что либеральная демократия есть главное достояние Запада и что именно через нее Россия может войти в его великую культуру, то теперь он констатирует, что именно ее распространение в Европе привело к упадку культуры: «Будущее, которое гибнет, не будущее. Демократия – по преимуществу настоящее; это борьба, отрицание иерархии, общественной неправды, развившейся в прошедшем; очистительный огонь, который сожжет отжившие формы и, разумеется, потухнет, когда сожигаемое кончится. Демократия не может ничего создать, это не ее дело, она будет нелепостью после смерти последнего врага; демократы только *знают* (говоря словами Кромвеля), чего не хотят; чего они хотят, они не знают» [Там же, 77]. В результате Герцен уравнивает в степени несоответствия своему идеалу самодержавную Россию и либеральную Европу! Он утверждает, что в одинаковой степени являются исторически обреченными и «самодержавие петербургского царя», и «свобода меццанской республики» [Там же, 84–85]; для него теперь Россия выглядит в смысле своих исторических перспектив, даже предпочтительнее, поскольку у нее есть позитивные варианты развития, в то время как Западу предстоит только культурная деградация: «...будущие поколения вырождаются еще больше, еще больше обмелеют, обнищают умом и сердцем; им уже и наши дела будут недоступны и наши мысли будут непонятны» [Там же, 109]. В конечном счете, суть своего понимания современной Европы Герцен выражает в более поздней книге «Концы и начала» (1863) с помощью понятия *меццанства*, обозначающего отречение европейцев от своего великого прошлого, отречение от культуры ради материального благополучия и успеха [Там же, XVI, 136, 183].

В русской мысли наиболее прямо идеи Герцена развивал Ф.М. Достоевский, мы находим их в размышлениях Версилова, героя романа «Подросток». Определяя себя как *русского европейца*, Версиров утверждает, что только русский европеец является *подлинным* европейцем; он поясняет свою мысль с помощью загадочного суждения: «Европа создала благородные типы француза, англичанина, немца, но о будущем своем человеке она еще почти ничего не знает. <...> всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству единственно под тем лишь условием, что останется наиболее французом; равно – англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль» [Достоевский 1972–1990, XIII, 377].

Утверждение о том, что русский становится наиболее русским тогда, когда он наиболее европеец, кажется противоречащим многочисленным фрагментам из «Дневника писателя», где Достоевский резко осуждает подражательный и поверхностный европеизм, характерный для многих выходцев из народа. Но понять этот фрагмент помогает неожиданное присутствие «древнего грека» в этом высказывании. Очевидно, что Достоевский сознательно поставил древнего грека в один ряд с современными народами, чтобы показать, что то «всепримирение идей», которое составляет сущность «миссии» Версилова (в более поздней Пушкинской речи писатель назовет это качество «всемирной отзывчивостью» русской души), относится не к политической или религиозной сфере, как это часто понимается, а к сфере *культуры*, ведь Древняя Греция – это исток европейской культуры.

В этом контексте русский европеец потому оказывается подлинным европейцем, что он больше всего в своей жизни ценит культурные традиции Европы и готов служить им так, как уже не готовы им служить сами европейцы, которые теперь поглощены материальными интересами: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. <...> О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим! У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями...» [Там же]

Чаадаев в начале XIX в. (в первом «философическом письме») утверждал, что преимущество Европы состоит в следовании великим культурным традициям, которые для России еще ничего не значат. Достоевский, вступая в последнюю четверть века, утверждает, вслед за Герценом и, вероятно, под впечатлением от его суждений о «мещанстве» Европы, прямо противоположное. Для него ясно, что сами европейцы уже не ценят и не пытаются продолжать свои великие традиции, и только представители русского образованного слоя по-настоящему глубоко понимают эти традиции и полагают их высшей целью исторического развития. Но тогда смысл предназначения России, то есть смысл *русской идеи*, Достоевский видит в том, что в условиях, когда сама Европа уже перестала понимать собственную идею и собственное предназначение, Россия должна принять у нее все ее культурные традиции и продолжить их творческое развитие, становясь центром *новой Европы, возвращающейся к своему предназначению*.

Таким образом, в понимании правильного хода истории Достоевский точно следует за Чаадаевым, хотя и выносит прямо противоположные оценки России и Европы. Но Чаадаев, кроме того, утверждал, что целью истории является всеединое состояние человечества и мироздания. В романах Достоевского очень трудно увидеть что-то подобное, тем не менее, некоторые фрагменты его творчества позволяют утверждать, что и это слагаемое также присутствует в его исторических воззрениях. Мы имеем в виду два рукописных фрагмента 1864 г.: первый написан 16 апреля, на следующий день после смерти первой жены Достоевского Марьи Дмитриевны и начинается

словами «Маша лежит на столе», второй, более поздний, имеет заголовок «Социализм и христианство» и является кратким конспектом известной работы И.Г. Фихте «Основные черты современной эпохи» (1806). Также в этом контексте важное значение имеет рассказ «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г.

В рукописных фрагментах Достоевский описывает историю как противостояние двух тенденций. Первая связана с принципом личности и ведет к разделению и обособлению всех элементов человеческого бытия, прежде всего самих человеческих индивидов друг от друга и от целого; вторая заключается в противоположном – в свободном соединении личностей, вплоть до окончательного слияния в состоянии «всеобщего синтеза». В древней истории в состоянии патриархальности человек, как пишет Достоевский, жил «массами», то есть почти не имел индивидуальности и независимого существования, реальным существованием обладало «слитное» человечество. Поэтому процесс выделения и обособления личностей был необходим для раскрытия полноты человеческой сущности, но он в итоге ведет к кризису, к распаду целостного человечества. Самым глубоким негативным следствием этого процесса является утрата подлинной религиозности, подлинной веры в Бога, который, по определению Достоевского, есть идея «...человечества собирательного, массы, *всех*» [Достоевский 1972–1990, XX, 191] (то есть Бог это и есть «слитное» состояние человечества).

Тем не менее полностью религиозные идеи не могут исчезнуть, Достоевский утверждает, что самая важная часть учения Христа, его «идеал», все равно живет в людях в форме живой, непосредственной потребности соединиться с другим человеком. И в конце концов поддерживаемая этим идеалом сила единения должна возобладать над господствующей ныне силой разъединения, и человечество должно прийти в состояние *духовной* слитности, когда сохраняющаяся телесная разделенность индивидов оказывается полностью вторичным и подчиненным фактором на фоне полного единства сознаний и чувствований людей, полной гармонии их волевых устремлений и желаний. «Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Там же, 172].

Состояние, близкое к этому идеалу, Достоевский изображает в рассказе «Сон смешного человека». Чаадаев полагал, что цель исторического развития состоит не только в соединении каждого человека со всеми другими в рамках социальной общности («в замене его существованием совершенно социальным, или безличным»), но и в соединении каждого человека и всего человечества с природой. Точно так же мыслит исторический прогресс человечества Достоевский: духовно сливаясь друг с другом, люди грядущего совершенного общества все больше будут соединяться с природой, будут инстинктивно проникать в нее, так что традиционное научное познание станет ненужным. Вот как герой рассказа передает свое впечатление от встречи с людьми совершенного общества на неведомой планете, похожей на Землю: «Они указывали мне на звезды и говорили о них со мною о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мысляю только, а каким-то живым путем» [Там же, XXV, 113].

В рукописном фрагменте от 16 апреля 1864 г. Достоевский лаконично, но очень точно определяет главное качество совершенного, преображенного состояния человека, к которому он должен прийти в истории: «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза *со всем*. “Возлюби всё, как себя”» [Там же, XX, 174]. Как и Чаадаев, Достоевский уверен, что конечной целью исторического развития является соединение, слияние всех элементов бытия в органическое единство, в центре которого находится человеческие личности, в свою очередь соединившиеся, слившиеся в нераздельное единство. Небольшая разница между представлениями двух философов заключается

только в том, что Чаадаев делает акцент на внешнюю божественную силу, которая подчиняет себе людей и соединяет их с мирозданием, а Достоевский именно человеческие личности представляет себе в качестве активных проводников процесса объединения всех элементов бытия.

В связи с последним неудивительно, что в исторических воззрениях Достоевского еще большее значение имеет идея «высших личностей», которые и определяют ход истории. Правильному пониманию мировоззрения Достоевского очень мешает прямолинейная («школьная») интерпретация романа «Преступление и наказание». Прочтение ранних повестей Достоевского может породить мысль о том, что он позаимствовал из немецкого романтизма идею «высших личностей», способных оказывать мистическое воздействие на людей и на свою судьбу (особенно это заметно в повести «Хозяйка»), но кажется несомненным, что, глубоко восприняв на каторге христианство, писатель в «Преступлении и наказании» произвел безжалостный суд над этим убеждением и окончательно отрекся от него. На деле ситуация сложнее: через образ Раскольникова Достоевский осуществляет суд над *неправильным пониманием* идеи «высших личностей». Тот факт, что Раскольников, раскаявшись в своем преступлении и искупив свою вину через каторгу, в финале романа признает свою исходную идею верной, показывает, что суть романа в противопоставлении *двух версий* идеи «высших личностей», а вовсе не в разоблачении этой идеи как таковой. Поняв ошибочность понимания этой идеи через пример Наполеона, Раскольников пришел к правильному ее пониманию, смысл которого выражает образ Иисуса Христа. В последующем творчестве Достоевского «высшие личности» – это избранные люди, воздействующие на других и на историю не с помощью материальной силы или власти, а с помощью *идей*, то есть понятия в точно таком же смысле, как их понимал Чаадаев (подробнее см.: [Евлампиев 2013]).

Наиболее прямо и явно Достоевский высказал это убеждение в «Дневнике писателя» за 1876 г. в комментарии к рассказу «Приговор», который вызвал недоумение у читателей; они не поняли, зачем писатель показал героя, покончившего с собой из-за того, что он не сумел рационально обосновать осмысленность жизни. Защищая своего героя от иронических оценок некоторых читателей, Достоевский пишет: «Для него <для героя рассказа. – И.Е.> становится ясно как солнце, что *согласиться* жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских потребностей. Они соглашаются жить именно как животные, то есть чтобы “есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей”. О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком – еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей. <...> В следующем же поколении или через два-три десятка лет мысль гения уже охватывает всё и всех, увлекает всё и всех, – и выходит, что торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, по-видимому столь страшные и незыблемые, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная вначале мысль, и часто какого-нибудь, по-видимому, ничтожнейшего из людей» [Достоевский 1972–1990, XXIV, 47].

Как мы видим, писатель признает, что упоминаемые им «высшие типы» могут быть во внешнем, материальном плане «ничтожнейшими из людей», но их господство в истории обусловлено не материальными факторами, а великими идеями. Поскольку само это рассуждение появилось в «Дневнике писателя» в контексте размышлений о роли в нашей жизни идеи бессмертия, в первую очередь Достоевский здесь имеет в виду религиозные идеи. Однако позже, в «Дневнике писателя» за 1880 г., в комментарии к собственной Пушкинской речи, он еще раз обратится к этой теме и в качестве великих личностей, определяющих развитие человечества, назовет Кеплера, Канта и Шекспира [Там же, XXVI, 13]. Таким образом, мы можем уверенно говорить, что для Достоевского «высшие личности», определяющие историческое развитие человечества, – это прежде всего великие идеологи и великие деятели культуры, а не властители, военачальники и политики. В окончательной форме концепция «высших личностей»

Достоевского была выражена в «Подростке» и ее наглядным примером стал Версилов. Получается, что Россия потому оказывается страной, которая лучше самой Европы реализует идею великой европейской культуры, что она сумела выработать необходимый культурный тип людей, который порождает «высших личностей», направляющих движение истории, обеспечивающих господство духовных ценностей и раскрытие в нашей жизни высшей, духовной реальности.

Таким образом, от Чаадаева до Достоевского русские мыслители определяли смысл истории как действие в нашем мире высшей, божественной реальности, выражающей себя через «высшие идеи», носителями которых выступают «высшие личности»; становясь традициями, указанные идеи дают правильное направление формированию отдельных людей и наций и ведут их ко все большему духовному единению через культуру и к слиянию в целостное человечество, которое в свою очередь сливается с природой и переходит в конце концов в состояние «рая на земле».

Источнику – Primary Sources in Russian

Герцен 1954–1965 – *Герцен А.И.* Собр. соч. В 30 т. М.: АН СССР, 1954–1965 (Herzen, Alexander I. *Complete works*, in Russian).

Достоевский 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990 (Dostoevsky, Fyodor M. *Complete works*, in Russian).

Чаадаев 1991 – *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440 (Chaadaev, Pyotr Ya., *Philosophical Letters*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Евлампиев 2013 – *Евлампиев И.И.* «Высшие» и «низшие» типы Достоевского: об одной важной теме «Дневника писателя» // *Достоевский и мировая культура. Альманах № 30 (2).* СПб.: Серебряный век, 2013. С. 283–306.

Франк 1996 – *Франк С.Л.* Пушкин как политический мыслитель // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 226–248.

References

Evlampiev, Igor I. (2013) “Higher” and “Lower” Types of Dostoevsky: about one Important Topic of the “Diary of a Writer”, *Dostoevsky and World Culture*. Almanac No. 30 (2), Serebryaniy vek, Saint Petersburg, pp. 283–306 (in Russian).

Frank, Semyon L. (1996) “Pushkin as a Political Thinker”, Frank, Semyon L., *Russian Worldview*, Nauka, St. Petersburg, pp. 226–248 (in Russian).

Сведения об авторе

ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Author’s Information

EVLAMPIEV Igor I. – DSc in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.