


НОМО RELIGIOSUS ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО: МЕЖДУ SACRUM И PROFANUM, РОССИЕЙ И ЕВРОПОЙ

Мариан Брода — Dr hab., профессор гуманитарных наук. Факультет международных и политических исследований. Лодзинский университет, Польша. Rzeczpospolita Polska, 90-127, Łódź, ul. Składowa, 43.
E-mail: marian.broda@uni.lodz.pl



 **Аннотация.** Одной из ключевых точек отсчета в процессе мировоззренческого самоопределения Федора Достоевского всегда оставалась Европа. Без учета характера, значения и эволюции его отношения к Европе становится невозможным описание и толкование общей динамики развития мысли и позиции Достоевского, а также предлагаемого им историографического восприятия истории России и истории мира. Все они предполагали (типичную для религиозного мышления) трехфазную концептуализацию времени, охватывающую: 1) первичное единство; 2) состояние отчуждения и внутреннего раскола, а также 3) вторичное, зрелое единство. Автор рассматривает обоснованность понимания и толкования интеллектуальной идентичности и позиции Достоевского в категориях *homo religiosus*. Чтобы как можно более полно идентифицировать структуры и эволюцию его мысли, следует использовать познавательные возможности, создаваемые посткантIANской теоретической перспективой. В предлагаемом подходе, избегая онтологизации объяснительных схем, можно не только более адекватно определить статус России и Европы в понимаемой писателем перспективе русско-общечеловеческого осуществления, но также идентифицировать

фактически постулативный статус концепции Достоевского, являющийся своеобразным соответствием кантовских постулатов практического разума.



Ключевые слова: Достоевский, Россия, Европа, *homo religiosus*, посткантианская теоретическая перспектива, постулативный статус концепции



Ссылка для цитирования: Брода М. Homo Religiosus Федора Достоевского: Между Sacrum и Profanum, Россией и Европой // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 26–56.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-26-56

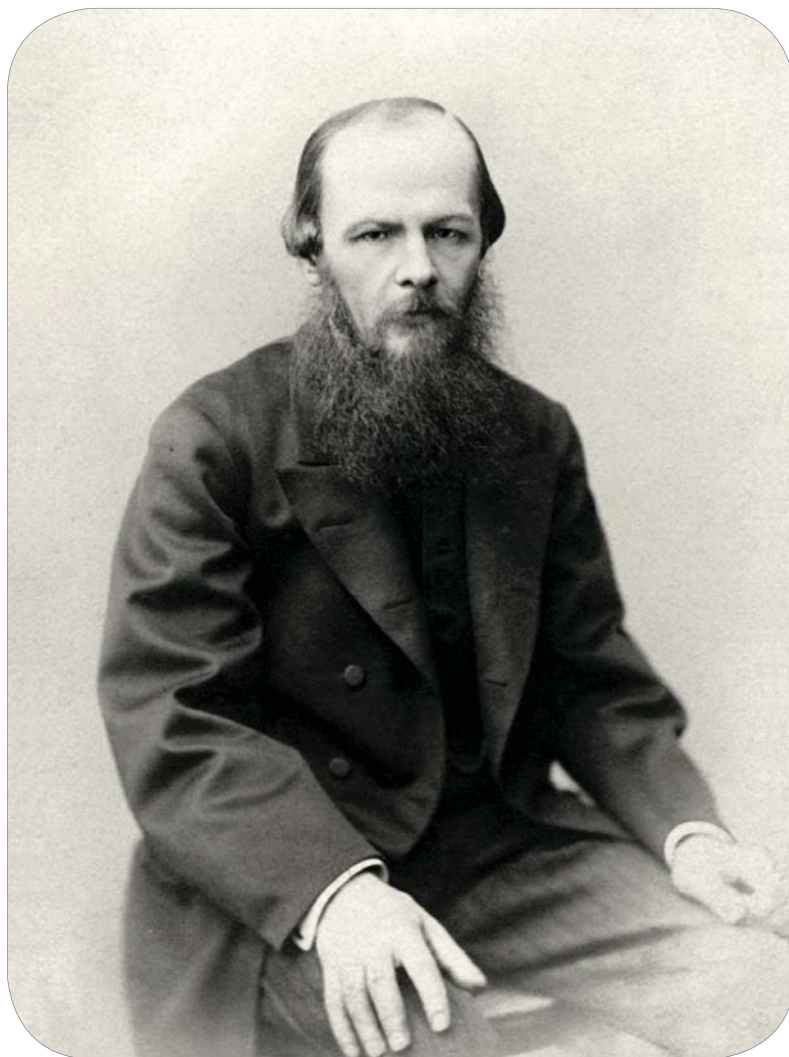
Одной из ключевых исходных точек в процессе мировоззренческого самоопределения Федора Михайловича Достоевского всегда оставалась Европа. Без учета значения, характера и эволюции отношения к ней невозможно теоретически представить и объяснить общую динамику развития мысли и позиции писателя. Эта эволюция проходила в рамках трехфазной концептуализации времени и включала следующие этапы:

- первоначальное единство;
- состояние отчуждения и внутреннего разрыва, явившегося, в частности, следствием чтения трудов европейских социалистов;
- новое, зрелое единство, обогащенное самосознанием, полученным во втором периоде.

Выраженная Достоевским в «Речи о Пушкине» — располагающая свое желанное осуществление не в загробной жизни, а в историческом мире — «тоска по “гармонии”, миру без несправедливости и насилия, по всечеловеческому братству была остатком юношеских идеалов писателя <...>. Ведь само слово “гармония” происходило из словаря “петрашевцев”» (Walicki, 1973: 474), группы русских интеллигентов, увлеченных социалистическими идеями, взятыми прежде всего из произведений Фурье и фурьеристов¹.

Аналогичные три фразы отличали историософское восприятие Достоевским истории России. Ее цель состоит в возвращении к единению ранее отчужденных (под влиянием «европейского образования») от родного народа русских образованных слоев. Проведенная Достоевским трехфазная периодизация истории России фиксировала следующие этапы:

¹ См. (Кибальник, 2012: 92–95).



- допетровского единства;
- петровского (и послепетровского) разрыва;
- ожидаемой, уже недалекой перспективы «высшего», финального синтеза.

Более того, трехфазный — выдвигающий на первый план религиозный аспект ожидаемого социального единства и его социальные и культурные последствия-корреляты — способ понимания истории касался не только самой России. Видение национального осуществления выходило у Достоевского за пределы государства. Он приписывал русскому народу особую склонность к всеединству, созданию органического синтеза общечеловеческих ценностей и общечеловеческого сообщества. В этой работе русских не может заменить никто иной, ибо, как провозглашал писатель, «лишь одному только русскому духу дана всемирность, дано назначение в будущем постигнуть и объединить все многообразие национальностей и снять все противоречия их» (Достоевский, 1983: 199). Призванием России, таким образом, становилось провозглашение общего единения мира и всеобщей любви людей. По убеждению Достоевского, с творчества Пушкина

и его воздействия на коллективное сознание русских начался процесс перехода России — и мира — от второго к третьему, заключительному этапу истории.

Чтобы полнее понимать и осознанно объяснять интеллектуальные структуры, а также эволюцию позиции и мысли Достоевского, следует использовать посткантианскую философскую перспективу. Посткантианское сознание является осознанием того, что познающий субъект неизбежно совместно продолжает и всякий раз совместно формирует познаваемую и объясняемую объектность. Она не может быть познаваема и объясняема без наложения на нее (а точнее, без размещения в ней) сетки понятий, теоретических конструкций и моделей, независимо от того, осознает данный исследователь или познающее лицо этот факт или нет (Ср.: Siemek, 1982: 42–44, 49–57). Это касается как всякой теоретической, философской и научной концепции, любых интерпретационно-объяснительных схем, мировоззренческих концепций и литературных конструкций, так и схем обыденного, «здраворассудочного», идеологического и т.п. мышления.

Следует иметь в виду, что объяснительные конструкции неизбежно участвуют в конституировании познаваемой объектности. В рассматриваемом случае познаваемый все новыми и новыми исследователями и читателями способ понимания мира Достоевским всякий раз формируется совместно с ним, а также с историческим контекстом, в котором жил писатель. При этом способ восприятия и понимания мира самим Достоевским также участвовал и в формировании исторического контекста, той эпохи (Ср.: Dobieszewski, 2000: 42–44). Заметим, что это касается всего творчества Достоевского: как его публицистики, на анализе которой будет сосредоточено мое внимание, так и беллетристики (Ср.: Walicki, 2000: 153–155). Ибо представляющий первую из названных сфер «Дневник писателя» является не просто пассивной артикуляцией исторического, религиозного, культурного и социального контекста, но так же, как «Бесы» или «Преступление и наказание», он участвует в конституировании этого контекста (именно в качестве своего собственного), воспринимая, концептуализируя, выражая и проблематизируя его определенным образом². В обеих сферах своей деятельности писатель искал Правду, способную познать и преобразить мир; он хотел высказать Правду, определиться в Правде и служить реализации Правды.

² Как объясняет Януш Добешевский (а сформулированное им утверждение можно также применить к самому автору «Бесов» и «Дневника писателя»), «герой Достоевского выражает не столько конкретную социальную реальность, сколько определенный конкретный способ воспринимать мир и самого себя, он является носителем идей, которые относят его к бесконечности и другим носителям идей, столь же автономных, как он» (Dobieszewski, 2016: 141).

В публицистических текстах Достоевского взгляды, характеристики, оценки и видения будущего, отличные от признаваемых и провозглашаемых им, наиболее часто проявляются в высказываниях людей, с которыми он не согласен и полемизирует, или как сомнения, которые он пытается преодолеть. В литературных произведениях — как несводимые друг к другу роли, которые играют конкретные персонажи, ведущаяся между ними полемика и переживаемые внутренние страдания. Если это так, эвристически обоснованным, необходимым и потенциально исследовательски плодотворным представляется использование ранее проведенного автономным образом анализа литературных произведений Достоевского, с одной стороны, и его публицистики — с другой, чтобы впоследствии объяснить их взаимную перекличку и связь.

Понимая, что каждая из возможных интерпретационных формулировок остается не только более или менее односторонней, но и участвует в создании объясняемой ею предметности, следует рассмотреть возможность понимания и объяснения интеллектуальной идентичности Достоевского и предложенного им способа восприятия, концептуализации и проблематизации мира в категориях *homo religiosus*. Как я постараюсь показать, это помогает точнее определить и полнее объяснить характерный для мысли Достоевского способ понимания взаимосвязей между *sacrum* и *profanum*, священным и профанным знанием, верой и разумом, историей и эсхатологией, политикой и сотериологией. Это в особенности поможет прояснить тенденцию к пониманию им русскости в категориях «души», русской интеллигенции в качестве «души России» и России как «души мира», лежащих в основе — и де-факто предполагаемых ею — очередных формул «русской идеи». В предлагаемом подходе, избегая онтологизации собственных и других пояснительных схем, можно также более адекватно и точно идентифицировать статус России и Европы в концепции Достоевского как перспективы российско-общечеловеческого осуществления. В частности, характерные особенности, касающиеся отношений между Россией и славянством, различный статус Востока и Запада, Европы и Азии, религии и атеизма, католицизма или протестантизма и православия, христианства и нехристианских религий.

Выбирая именно такую идентификационную, объяснительную и толковательную формулу позиции и мысли Достоевского, следует осознавать сомнения, которые она может вызвать. Как диагностирует Анджей Валицкий, «отчаянная попытка Достоевского верить в Бога была следствием его веры — или, возможно, усилий веры — в Россию, в патриархальный русский народ как якорь ее спасения» (Walicki, 2000: 175). Заметим, это ставит под вопрос неинструментальный аксиологический статус программно фундаментальной категории Бога и религиозный характер-доминанту позиции и мысли писателя. Может быть, как кон-

стативирует в подобном духе Марцин Боровский, гораздо сильнее, чем вера, была у него потребность этой веры (Ср.: Borowski, 2015: 204–207).

Однако в рамках предлагаемой мной исследовательской перспективы более важной, чем попытки идентифицировать и объяснить психологические метания религиозной веры-неверия Достоевского, представляется идентификация и определение функций, вписываемых им (или находимых в его мысли исследователями и читателями) в христианскую, православную Правду. Однозначное установление действительной иерархии направлений взаимных содержательных детерминаций, происходящих в сознании и подсознании авторов тех или иных концептуализаций мира, не представляется возможным. Предлагаемый исследовательский подход не требует, впрочем, использования подобных объяснительных процедур, концентрируясь на идентификации интеллектуального статуса и воспроизведении формы имманентного порядка смысла анализируемых концепций, а также идентификации и объяснении их места в сфере более общего порядка смысла, лежащего в основе мысли Достоевского, определяющего место писателя в русской культуре, интеллектуальной традиции и коллективном самосознании русских.

Как диагностировал Достоевский, «всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной» (Достоевский, 1983: 17). В этом нет ничего странного или случайного: «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, — задавал риторический вопрос писатель, — если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной?» (Там же: 164). Более того, «при начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее» (Там же: 165). Реализация таким образом понимаемой национальной идеи служила уже много раз обоснованию политико-территориальной экспансии, навязыванию другим народам собственных ценностей и легитимации осуществляемой над ними власти. Это стало, в частности, уделом некоторых европейских народов, что было ситуацией явно неестественной. Ибо, как разоблачал Достоевский, «не может одна малая часть человечества владеть всем остальным человечеством как рабом, а ведь для этой единственно цели и слагались до сих пор все гражданские (уже давно не христианские) учреждения Европы, теперь совершенно языческой» (Там же: 168).

Поскольку социальная реализация (всякий раз неустойчивая и маскирующая его партикуляризм) негативного варианта «универсализации» собственной

идеи, сопровождающей возникновение новых религий, была делом уже многих других народов, постольку возможность воплощения положительного варианта автор «Дневника писателя» связывал только с Россией и русским народом. Когда

...в народе нашем и в духе его отыщем новые слова <...> мы непременно произнесем в Европе такое слово, которого там еще не слыхали. Мы убедимся тогда, что настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш, что в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, — единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства, а не гильотиной, не миллионами отрубленных голов...

(Достоевский, 1983: 23)

Как указывает А. Гулыга, термин «русская идея» впервые появился в русской литературе именно в одной из статей Достоевского в журнале «Время» в 1861 году. Идентификация этой идеи и взятие на себя миссии ее коллективной реализации в России и в мире стало уделом русских образованных слоев, возвращающихся (после периода отчуждения по отношению к родному народу, остающегося вне сферы европейского образования) «на нашу почву с сознательно выжитой и принятой нами идеей общечеловеческого нашего назначения» (Достоевский, 1979: 20). Она была определена им именно как стремление совершить универсальный синтез всех идей, развиваемых народами Европы (Ср.: Гулыга, 1995: 12). В письме к Аполлону Майкову, написанному в феврале 1868 года, писатель подверг разоблачительной критике генетически и по существу связанные между собой, как он диагностировал, католицизм, атеизм и социализм. Указывая на православие в качестве единственного хранителя истинного христианства, он делал вывод о том, что именно на России — единственной православной державе — лежит миссия великого духовного «обновления» мира (Ср.: Morillas, 2010: 12–16).

В своих набросках к «Бесам» несколько лет спустя Достоевский следующим образом дополнил содержание «русской идеи»:

Это не право англосаксонца, не демократия и формальное равенство француз<ов> (романского мира). Это естественное братство. Царь во главе, раб и свободь <...>. Никогда народ русский не может восстать на царя <...>. Россия не республика, не якобинство, не коммунизм. Никогда не поймут этого иностранцы и наши русские

иностранцы и русск<ому> изменники! Россия есть лишь олицетворение души православия <...>. В ней живут крестьяне. Апокалипсис, царство 1000 лет <...>.

(Достоевский, 1974: 167)

Почему, однако, это необходимо также другим, всем народам земли? «Мы несем миру единственно, что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. <...> и от нас выйдут Енох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т.е. с духом Запада, который воплотится на Западе» (Там же: 167–168; ср.: Бердяев, 1989: 29–35; Morillas, 2010: 15–17). Благодаря России (не только в пределах ее границ, но и во всем преображенном ею мире) «естественное братство» могло бы проявляться в спонтанном единогласии человеческого сообщества, где свобода не подвергалась бы вырождению в произвол, а коллективизм — в тиранию. Царь стал бы тогда орудием Святого Духа, являющегося в христианской традиции реальным творцом и гарантом единодушия (Ср.: Walicki, 2005: 488).

Отступление от правды Богочеловечества — объясняет высказанный тезис Анджей Валицкий — отождествлялось Достоевским тогда с отступлением от «русского Христа и русского Бога» (Там же: 485). Следует помнить, что проблему истинно и ложно понимаемой свободы и правды писатель рассматривал «в рамках фундаментального противопоставления пути Христа, то есть Богочеловека, и пути Человека-Бога, то есть обожения человеческого существа» (Там же: 484). По его убеждению, западная цивилизация, отбрасывая первый, выбрала второй из этих путей, создавая своего рода религию Человека-Бога (в формуле, предложенной Людвигом Фейербахом, обожение касалось человека как вида, а в формуле Макса Штирнера — индивидуального «Я»), которая, будучи де-факто идеей человеческого произвола, неизбежно приводила к убийству, самоубийству или деспотизму³.

Пытаясь лучше осознать и полнее объяснить субъектные предпосылки подобных замыслов и веры Достоевского и многих других представителей русской интеллигенции в возможность их осуществления, следует помнить, какие богатые смыслы и ожидания извечно связаны у русских со словом «правда». Понимаемая «по-русски», правда является одновременно правдой мышления-пере-

³ Для более поздних русских мыслителей элементом исторического контекста, определяющего важную точку отсчета для рефлексии над рассматриваемыми формулами «русской идеи», включая концепцию Ф. Достоевского, полагаю, должен стать факт, что приписываемое Западу вступление на путь Человека-Бога в его наиболее радикальной форме совершилось в Советском Союзе, возникшем на территории православной России.

живания и правдой действия, правдой морально-интеллектуальных доводов и правдой силы-эффективности вытекающего из нее действия. Не случайно поэтому «русский мыслитель <...> всегда ищет “правду”; он хочет не только понять мир и жизнь, но стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись» (Франк, 1996: 152). В ситуации, когда понимание слов сливается воедино с чувством участия в высшей, истинной, надпрофанной Реальности, эти слова — и знание (правда), которое они выражают, — понимаются как реальные передатчики энергии (мощи, силы и действенности), происходящей из сферы *sacrum* (Ср.: Ахиезер и др., 2002: 180). Вследствие вышеизложенного слово правды — это слово по крайней мере потенциально материализованное, воплощенное, исполненное и увековеченное, ориентированное на единство с соответствующим ему (ибо им сформированным) окружением. Правда понимается не как совпадение представления и действительности, а как обретение истинного бытия, триумф правды и жизни в правде — «истинное бытие».

Идеалу Правды, включающему в себя «Правду-истину, Правду-справедливость, Правду-силу, понимание Правды как высшей ценности жизни» (Там же: 386), в то же время противопоставляется столь же многоаспектное понятие Кривды, объединяющее между собой ложь, несправедливость, обман и зло. «Проникая все поры русской культуры, манихейский сюжет вечного спора Правды и Кривды получает космогонический смысл» (Там же). Связанное с первой стремление к земному царству Правды — общественной жизни, свободной от всяких искажений, — имеет свое полярное соответствие в Царстве Кривды, наполненном грязью, злом и ложью (Там же: 386–387).

Дихотомизация видения будущего находила свои основания в радикальной поляризации характера и оценок возможных актуализаций русской потенциальности, связанных с природой Правды или, наоборот, ложной правды, неправды или антиправды, определяющих, как верилось, всякий раз идентичность своих носителей, стремящихся к воплощению их в жизнь (Ср.: Кантор, 2001: 3–6). У Достоевского проявлением и конкретизацией аналогичной онтологизации и в то же время воплощения отделенной от лжи правды стало в особенности различие «всечеловека» и «общечеловека», противопоставленных друг другу как два возможных варианта соответственно реализации или «антиреализации» широко понимаемой «русской идеи». В первом случае должен был быть произведен универсальный синтез идей и ценностей народов (европейских), выражающий и совместно воплощающий всесторонность, разнообразие и полноту. Во втором — сведение богатства человечества к общему знаменателю, то есть — скрываемое лишь под «общечеловеческой маской», исключаящее де-факто разнообразие,

индивидуальность, свободу и т.п. — стремление «к навязыванию всем людям одной общеобязательной нормы» (Walicki, 2005; Ср.: Сабиров, Соина, 2010: 89–90), своей нормы.

В рамках подобных концептуальных схем и в сфере намерений их создателей, в том числе Достоевского, подчеркнутые им дихотомирующие онтологизации или воплощения Правды и лжи имеют фундаментальное значение и указывают на содержания и вопросы, способные решать будущую судьбу России и мира (Ср.: Левяш, 2007: 177). С точки зрения внешнего наблюдателя (особенно той, которая направлена на показ и объяснение ментально-культурно-социальных предпосылок и условий, стимулирующих их субъективную потребность и тенденцию к абсолютизации этого значения), Правда и ложь, однако, подвергаются существенной релятивизации, обнажив свой прежде всего субъективный, постулируемый смысл и характер. С одной стороны, они, как представляется, свидетельствуют об ощущении и осознании Достоевским (и родственными ему авторами) разнообразных, сложных и многомерных проблем, связанных со смыслом, содержанием и попытками реализации «русской идеи», коллективного воплощения выражаемой ею Правды, призванной соединить между собой сосуществующие и финально согласованные друг с другом сакральные и профанные, эсхатологические или квазиэсхатологические и исторические, социальные или политические, объективные и субъективные, эпистемологические и эсхатологические содержания. С другой стороны, будучи отнесенными к внешней фактичности, обнаруживают еще и другое обличье. Они кажутся (по крайней мере в одном из своих аспектов) специфическими методами «расколдовывания» действительности, ранее де-факто уже признанной нуждающейся в подобном акте и податливой к его воздействию.

В этом случае мы имеем дело обычно с непроизвольным или не до конца осознанным (оправдывающим и делающим возможным вышеизложенное) постулированием предполагаемой природы или сущности России, мира и истории. Оно сопровождается гипертрофированной верой в преображающую силу собственной Правды, освобождающей не только от греха и Божьей Кары, но лишаящей также личную и коллективную человеческую жизнь ранее пережитых основных ограничений, детерминаций и противоречий земного, исторического мира. Речь идет в особенности о Правде, обретенной, как хочется верить, благодаря ранее пережитому опыту глубины русскости, созерцанию «русской тайны», «пониманию России» и решению ее «загадки» — дихотомически противопоставляемой «ложной правде», «неправде» или «анти-Правде» других.

В свете вышеизложенного значимым для восприятия и понимания мысли Достоевского столь многими его соотечественниками приходится признать мо-

тив тайны-загадки, финализирующий «Речь о Пушкине», отсылающий к вопросу об общечеловеческом характере русской души, непосредственно к вопросу о возможности понимания такого ее характера как самими русскими, так и их «европейскими братьями». По убеждению Достоевского, лучшим шагом для достижения подобной цели является познание одними и другими «гения Пушкина», способного объединить в своей душе как чужих, так и отечественных гениев, указывающего путь к общечеловеческому, братскому единению. Поэтому, изучая творчество Пушкина, показывающего бессмертные и великие образы русской души и в частности универсальный характер чаяний русского духа⁴, можно одновременно приблизиться к пониманию «русской души» и «человеческой души» вообще (Ср.: Касаткина, 2004: 49–51).

Сама когнитивная задача, связанная с Пушкиным, его личностью и мыслью, была в то же время показана Достоевским в категориях надпрофанной (связанной с Божьей милостью) «загадки-тайны»:

Если бы жил он дольше, может быть, явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть, успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят. Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем.

(Достоевский, 1984а: 149)⁵

Не иначе как именно в форме «загадки-тайны» и поиска для нее надпрофанного по сути объяснения-решения выдвигалась де-факто писателем (могла быть выдвинута в своем обобщенном аспекте) проблема финального, русско-общечеловеческого Осуществления. Шагом к ее желаемому решению стало, по его убеждению, отгадывание «тайны-загадки» Пушкина, понимаемой как персонифицированная квинтэссенция-артикуляция «загадки-тайны» русского народа, русского человека и России, человека и мира. Тяготеющая к объединению,

⁴ Сам Достоевский симптоматично определял свою когнитивную идентичность: «меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (Достоевский, 1984b: 65).

⁵ Ср.: (Мережковский, 2007: 328, 332–334; Frank, 2010: 830–833; Есаулов, 2015: 391–393).

почти идентификации истории и эсхатологии концепция Достоевского, по сути, освобождала динамику земного мира от ограничений, обусловленностей и противоречий, познаваемых наукой и подтвержденных историческим опытом. Она размывала границу между *sacrum* и *profanum*, надеждой и реальностью, знанием и силой-возможностью универсального, экзистенциального преобразования, субъективным смыслом и объективной важностью и т.п. Россия, русский народ и общество понимались им фактически как зародыш, залог и источник общечеловеческого преобразования, своего рода микрокосм, а точнее, в своей культивируемой там веками конкретизации, соответственно как «душа мира» или «душа России». Ибо именно в их сфере обнаружались, как верилось, не только основные, универсальные проблемы человечества, общества и истории, но и предпосылки возможности якобы уже скорого их решения.

Стремясь более полно понять изложенные выше высказывания Достоевского, раскрывающие именно такой смысл Русской Правды, следует дополнить их высказываниями писателя, указывающими на их исторический, религиозный, культурный и социальный контекст, объясняющими в то же время возможность познания-идентификации этой Правды и участия ее в реализации «русской (общечеловеческой) идеи». Как диагностировал автор «Дневника писателя», болезненно переживаемой принципиальной чертой послепетровской России с самого начала оставалась ее социально-культурная неидентичность, внутренняя расколотость, отсутствие (и в то же время желание окончательного восстановления или достижения) собственной идентичности. Когда в лучшем случае наполовину европеизированная Россия потеряла вследствие петровских реформ свою социально-культурную целостность, русские образованные слои оказались в положении разрыва (уже в то время фактически для них внутреннего) между родной древнерусской традицией и ценностями и стандартами европейской цивилизации (Ср.: Сухов, 2012: 56–58, 61–66).

Именно «европеизированной», оторванной от народа воспринимал Достоевский русскую интеллигенцию, ссылаясь на Пушкина. Потому что именно он особенно пронизательным и пророческим образом постиг и показал в своем творчестве тип «несчастливого скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем» (Достоевский, 1984а: 137). Этот страдалец-фантаст, продолжал Достоевский, ожидает спасения от внешних явлений, считая, что «правда, дескать, где-то вне его, может быть, где-то в других землях, европейских, например». Ибо он не в состоянии понять, что «правда прежде всего внутри его самого, да и как понять ему это: он ведь в своей земле сам не свой» (Там же: 137–138), «отученный» от труда, выполняющий только обязанности, назначенные властью

членам русского образованного слоя в связи с принадлежностью к тому или иному «классу». «Правда, и он любит родную землю, но ей не доверяет. Конечно, слышал и об родных идеалах, но им не верит. Верит лишь в полную невозможность какой бы то ни было работы на родной ниве, а на верующих в эту возможность, — и тогда, как и теперь, немногих, — смотрит с грустною насмешкой» (Там же: 140). Коллективная миссия «лишних людей», их обязанность и судьба — возвращение к народной «почве», смирение перед ней и принесение ей из своих «странствий» обогащающих новых ценностей, воплощенных и высказанных, по мнению писателя, в произведениях Пушкина.

Затрагиваемые Достоевским в «Дневнике писателя» и других публицистических произведениях «проклятые вопросы», в частности проблемы веры и религиозно мотивированной этики, истории и общественной жизни, личности и общества, образованных слоев и народа и т.д., рассматривались им обычно «посредством противопоставления пар таких категорий или ситуаций, как Бог и человек, добро и зло, добродетель и порок, религия и атеизм, православие и католицизм, Восток и Запад, Россия и Европа» (Łuźny, 1982: 11). Обнаруживая в текстах Достоевского подобные оппозиции-дихотомизации, следует также иметь в виду, что в соответствии с намерениями писателя они носят временный характер, а его надежды-ожидания направлены как раз (в духе, соответствующем эсхатологическому максимализму восточного христианства) на их окончательное преодоление. Идея русского мессианизма сопровождалась убежденностью в общечеловеческой и общехристианской правде православия, «убеждением, что истинное, чистое христианство представляет только Россия, стремящаяся к единству всего славянства» (Там же: 12); идеей русского народа как «естественного “Богоносца”» и единственного обладателя истинной христианской веры; противопоставлением Христа и антихриста (отождествляемого с духом Запада), «пути Христа-Богочеловека» пути Человека-Бога, свободы и произвола; отождествлением православия с рускостью и народностью, «тезисом о возможности спасения Европы и всего человечества, ее нравственного обновления православием» (Там же: 14), рассмотрением материалистического атеизма и социализма как простого следствия латинства и католицизма, пониманием религиозности русского народа в качестве противоядия европейскому атеизму и т.д.

В рамках эксплицирующей указанные выше смыслы мыслительной концепции Достоевского статус основных для него категорий, таких как Россия, Славянство, Европа, Восток, Запад, мир (в смысле остального мира), был в его существенных аспектах де-факто заранее предрешен-определен. Россия понималась им в категориях «души мира», носительницы общечеловеческой, христианской Правды, способной (если она справится со связанными с этим вызовами) про-

известии фундаментальную трансформацию социального мира, вывести его из сферы прежних партикуляризов, противоречий, детерминаций и ограничений. Первым этапом и в то же время средством осуществления исторического посланничества-миссии России должен был быть охват ею своим покровительственным, объединяющим и преображающим влиянием славян: «А выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия, служа славянам бескорыстно и не требуя от них благодарности, служа их нравственному (а не политическому лишь) воссоединению в великое целое. Тогда только скажет всеславянство свое новое целительное слово человечеству...» (Достоевский, 1984а: 81–82).

Основными категориями, совместно определяющими общий смысл и создающими мыслительные структуры представляемой Достоевским формулы-конкретизации трехфазной концепции времени и вписываемого в нее видения российско-общечеловеческого Осуществления, были связанные между собой понятия «России» и «Европы», а во внутреннем аспекте — «народа» (русского) и «интеллигенции» (образованных слоев, которые в процессе получения образования сталкивались с европейской культурой). Их сосуществование, нынешняя взаимная разность, непонимание, контраст и противоположность, но в то же время ожидаемая будущая гармония, понимание, согласие и единство взаимно друг друга предполагали. Относимые к историческому прошлому заблуждения Европы, ее предательство христианства, вступление на дорогу антихриста, язычество, предпочтение политического господства папства всеобщему братству, основанному на вере, партикулярные мотивации и цели территориальной экспансии, политические конфликты, которые «непременно должны привести к огромной, окончательной, разделочной политической войне, где все будут замешаны» и т.п., с одной стороны, и внутренний разлом послепетровской России, «глубина пропасти, разделяющей наше цивилизованное “по-европейски” общество с народом» (Достоевский, 1979: 6), социальное бессилие, заблуждения, потерянности и беспомощности, славянофильско-западническое противостояние интеллигенции и т.п. — с другой, понимались писателем как доказательство близкого коллективного преображения России, Европы и мира.

Мы имеем здесь дело не только с тоской по «инверсии» — преображению (именно в стадии максимального усиления негативов, односторонности и противоречий) в их положительную противоположность, но и с предположением-постулированием их реальности, действенной силы и уже приближающегося осуществления. Для интеллигенции, по Достоевскому, это становится возможным, потому что народ уже «встал, идет и что он, и только он один, скажет у нас последнее слово» (Достоевский, 1981а: 40). По мнению писателя, ценности и возможности их коллективного воплощения в общественной жизни, вносимые

интеллигенцией и народом, дополняли друг друга. С прогнозируемым и требуемым Достоевским возвращением интеллигентских «скитальцев» к понимаемому с точки зрения «почвы» родному народу, в котором уцелел-сохранился «один принцип и именно тот, что земля для него всё, и что он всё выводит из земли и от земли» (Достоевский, 1981b: 98), связаны были ожидания-надежды, сопровождающие переживание *sacrum*. Следует помнить, что в русской интеллектуальной традиции и коллективном сознании русских понятие «почва» означает не только наделяемую сакральным смыслом землю, но и подобным образом понимаемые народ (и, в более широком смысле, нацию), идею общечеловеческого синтеза, рассматриваемого как стоящую перед Россией историческую задачу, укрепление человека в Боге или духовном, трансцендентном мире и т.п. (Ср.: Сабиров, Соина, 2010: 143–149; Afanasjew, 2005: 85–86).

Как верил, провозглашал и предсказывал Достоевский, форма социально-культурного порядка, который вскоре появится, не будет чем-то произвольным, случайным или особенным, ибо именно в родном народе он видел представляющий собой пока лишь возможность в зачаточном состоянии комплекс общечеловеческих по своей сущности содержаний, ожидающих раскрытия, обновления и реализации. Это сопровождалось у него надеждой на обретение-достижение того, что, как ему хотелось верить, русский народ — подобно единственному и непорочному Остатку Нового Израиля — сохранил и сберег, а образованные слои и Европа вообще потеряли; надеждой на вступление во владение освобождающей и преобразующей Правдой (иным образом недоступной для них или лишенной социальной действенной силы).

Если рассматривать вопрос в более общих категориях, посредством прикосновения к народной глубине, должно было де-факто произойти подвергающееся определенной русско-православной конкретизации и спецификации обновление архаичной идеи Древа Жизни (Ср.: Cirlot, 2000: 317–319) — символа жизненной силы космоса, его неисчерпаемой способности рождения и возрождения, а также абсолютной действительности и центра мира. В результате этого российское преобразование обретало в общей динамике трансформации мира центральный, образцовый и универсальный аспект (Ср.: Broda, 2003b: 36–40, 54–57), ибо именно Россия (взаимодействующие друг с другом народ и интеллигенция) должна была показать миру, как перейти Рубикон брэнной действительности, выйти за пределы ее ограничений, противоречий и детерминаций. Выход за пределы прежнего состояния, высказывание и воплощение «нового слова» рассматривались писателем как возвращение послепетровской России к истокам своей идентичности, в частности к культивируемому на протяжении веков следующему видению-предсказанию русско-общечеловеческого будущего: «Москва

еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что “четвертого Рима не будет”, а без Рима мир не обойдется» (Достоевский, 1981b: 7).

Представленный Достоевским способ взаимоотношений (исторического различия, отчуждения и противоположности, но в то же время предсказываемого и ожидаемого окончательного коллективного единства) народа и русской интеллигенции, России и Европы, а также связываемых с ним оснований реальности ожидаемой социальной русско-общечеловеческой трансформации принципиально выходил за пределы возможности обоснования этой реальности в категориях профанного, эмпирически верифицируемого знания. Ибо реальность предполагала типичную для религиозного мышления трехфазную концепцию времени, в рамках которой ныне переживаемая (ибо она была единственной известной по историческому опыту) вторая фаза рассматривается не только как подходящее уже к концу состояние временной разорванности и противоречивости, но и как — воспринимаемая в категориях инициационного испытания — предпосылка приближающегося состояния финального Осуществления, понимаемого в категориях *coincidentia oppositorum*⁶ (Ср.: Broda, 2011: 249–252, 255–259 и др.).

Следует заметить, что процессы познания-создания и предпринимаемые иногда также попытки реализации тех или иных формул «русской идеи», с формулой Достоевского включительно, не лишены разнообразных напряженностей, противоречий и амбивалентности, генерирования очередных антиномий, вызовов и трудностей. Искать многие их предпосылки, источники и условия можно, в частности, в сфере проблем, связанных с ее ощутимой укорененностью в области генетически архаического понимания России и русскости в категориях «души» вообще и «души мира» в частности. Само понятие «душа» (уже давно центральное и широко используемое в рассуждениях о русскости и России) насыщено богатым архетипическим содержанием. Изучение глубины «русской души» и «души России» (антропологический аспект имеет здесь свой космический аналог) переживается в этом случае как связь со священной реальностью. Особой способностью и миссией России (и ее вождей) становится в этом случае, напомним, посредничество между остальными элементами бытия: духом и материей, ценностями и интересами, *sacrum* и *profanum*, Богом и миром, эсхатологией и историей, открытие универсальной перспективы, согласование противоположностей, достижение единства и полноты. Учитывая связанный с вышеизложенным потенциально универсальный, «всечеловеческий»

⁶ совпадения противоположностей (*лат.*)

характер «русской души», размышление о ней и о России, изучение ее скрытых «тайн» или решение ее «загадки» приобретают общечеловеческую ценность. В то же время проявление ее «сущности» (российская миссия, соответствующий ей способ национального существования, правота, состояние ожидаемого осуществления и т.п.) не может ограничиваться триумфом чисто духовным или изложением только нравственных или интеллектуальных доводов. Она должна содержать материальный аспект, всестороннее и целостное проявление силы (Ср.: Broda, 2018: 76–83).

Понимание России, русской власти или интеллигенции в категориях «души» и ее попытки сыграть роль соответственно «души мира» и «души России» влечет за собой неизбежные противоречия — скрываемые или понимаемые как инициационный вызов, генерируя разнообразные диссонансы, напряженности, конфликты, процессы и самоотрицающие механизмы. Как во внутрироссийском, так и во внешнем аспекте заложено противоречие между чем-то надпрофанным, изобавительным, истинным, преображающим, регенерирующим, витализирующим, объединяющим, освобождающим, наделяющим силой, дающим или возвращающим идентичность и т.п., и всем тем, что предыдущему противопоставляется, борется с ним, ведет к регрессу, дезинтеграции, распаду и смерти. Вследствие вышеизложенного попытки играть роль «души России» и «души мира», а также реализации «русской идеи» приводят к тому, что внешняя гетерогенность, конфликтность, сопротивление и элементы распада перемещаются внутрь, а усилия по их преодолению делают односторонним потенциал развития и истощают силы российской власти, русских и России.

Язык *sacrum* не универсален. Акты культа, в состав которого он входит, не сохраняют своего сакрального смысла при перенесении за пределы сообщества приверженцев этого культа (Ср.: Kołakowski, 1988: 197). Заметим, что эксклюзивное связывание с собственной (якобы существенно отличной от всех иных) общностью и родной территорией мотива «Центра мира», места общения с Трансценденцией, открытия пути к Небу, бытия «душой мира», точкой перехода истории в Божественную эсхатологию и т.д. представляет собой элемент верований многих народов. А восприятие своей общности и территории в категориях «души» и «души мира» вводит — уже на уровне своих архетипических содержания и значений — целую группу антиномий, амбивалентностей, парадоксов и вызовов, неизбежно порождая процессы самопроблематизации, самоотрицания и саморазрушения. Оно является одной из причин существенных трудностей в процессах взаимопонимания, диалога и взаимодействия с другими сообществами и коллективами. Ибо сущностное различие и взаимная несводимость знания сакрального и знания профанного имеет основополагающее значение для вопро-

са о трудностях, связанных с возможностью согласования своих и чужих представлений, касающихся себя (собственного сообщества) и других (чужого коллектива), когда обе стороны размышляют о себе в категориях сакральных или квазисакральных и именно такой образ восприятия мира приписывают также иным сообществам-оппонентам.

В таких случаях знание о себе — о собственной «национальной душе» — фактически рассматривается в качестве священного знания, результата исключительного опыта *sacrum*, делающего возможным вступление в обладание надпрофанной Истиной. Симптоматичной экземплификацией рассматриваемого способа мышления может быть хотя бы следующее высказывание Федора Достоевского:

...настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш <...> в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, — единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства <...>.

(Достоевский, 1983: 23)

Аналогичные же представления других (например, поляков, думающих о своей стране как о «сердце Европы») воспринимаются как узурпация обладания таким знанием или подвергаются — уничтожающей их субъективный смысл — редукции до собственных профанных значений и критериев. Почти автоматически в этом случае раскрываются и «декретируются» их иррациональность, отсутствие эмпирической базы, замаскированная партикулярность и небескорыстность стремлений или явное противоречие представлений чужого сообщества данным, которые предоставляет обычное, «объективное» наблюдение и т.п.

С позиции внешнего наблюдателя в рассматриваемом способе понимания мира и самого себя — своего собственного сообщества — принципиальные сомнения вызывает в особенности его эмансипационно-освободительный и истинно-христианский смысл (Ср.: Брода, 2003а: 28–30). Возникающие в рамках исследуемого контекста представления о собственном сообществе, воспринимаемом как *sacrum*, противопоставляемом другим коллективам, рассматриваемым в категориях *profanum* или анти-*sacrum*, выполняют во многих случаях разнообразные социальные и идеологические функции, становясь формами политического мифа, обосновывая определенные амбиции, потребности, претензии,

стремления и действия власти, социальных групп или движений. Они озвучивают (именно этим наращивая, впрочем, в значительной степени свой социальный потенциал и силу воздействия) де-факто партикулярные интересы и ценности, в то же время маскируя их как якобы наделенными особой природой, призванием и универсальным, во всяком случае надпартикулярным, смыслом — субъективно воспринимаемым или просто инструментально провозглашаемым как единственные артикуляции Добра и Правды (Ср.: Орага, 2009: 73).

Каждой культуре свойственен некий доминирующий порядок или топография смысла. Обычно забывая о предварительно произведенной проекции, она признает в мире этот порядок как естественный, истинный или фактический, в отличие от других, воспринимающихся как чужие, произвольные, ложные, нереальные и т.д. В таком случае одновременно предрешенным становится то, что может появиться (или нет) как очевидное и понятное. То, что становится проблемой, не рассматривается как проблема или преднамеренно оставляется за пределами сферы произведенной проблематизации. В случае русской культуры, где разнообразие, антиномичность, относительность точек зрения, истинный плюрализм разнообразных концептуализаций и проблематизаций мира, ситуативность, историчность и неокончателность и т.д. рассматриваются как проявление и результат Упадка, своего рода переходное состояние, требующее преодоления на пути к окончательному Единству и Полноте, это происходит особенно интенсивным и ярким образом (Ср.: Broda, 2011: 80–82, 157–159, 439–442, 450–453 и др.).

Отдельные проявления этих проблем, а также социальных вызовов и попыток интеллектуальной борьбы с ними можно найти в трудах Ф.М. Достоевского. В принятой писателем перспективе ожидаемого фундаментального преобразования по меньшей мере спорным представляется, в частности, вопрос о месте русского народа в сопровождающем ее видении будущего России. С одной стороны, подчеркивал он, «славянофилы и западники вдруг сходятся в одной и той же мысли, что теперь нужно всего ожидать от народа, что он встал, идет и что он, и только он один, скажет у нас последнее слово» (Достоевский, 1981a: 40), которое откроет России и миру совершенно новый путь. Это произойдет, когда народ, наконец, добьется «того, что начнут понимать и его и, по крайней мере, принимать его во внимание» (Достоевский, 1983: 70). С другой же стороны, он констатировал, что давно уже «Россия народна <...>, что в каждый значительный момент нашей исторической жизни дело всегда решалось народным духом и взглядом, царями народа в высшем единении с ним» (Там же). Поэтому неизвестно, на что на самом деле должно было бы опираться и в чем состоять это коренное изменение будущей судьбы России.

Достоевский замечал, что современный ему русский народ «груб и невежествен, предан мраку и разврату» (Достоевский, 1981а: 42), но в то же время предполагал-провозглашал, что «мощная сердцевина его души здорова» (Достоевский, 1984b: 16), а «жажды нового, правды новой, правды уже полной народ не утратил, упиваясь даже и вином» (Там же: 16–17). Основы веры писателя и ожидания, с ней связанные, не в состоянии был подорвать появляющийся у него иногда момент сомнения в целостности предполагаемой сущности народа и возможности ее заражения внешним воздействием. Так было, в частности, когда он замечал, что русский народ «никогда, может быть, не был <...> более склонен к иным [негативным. — М.Б.] влияниям и веяниям и более беззащитен от них, как теперь» (Там же: 17), и диагностировал, что «если нигилистическая пропаганда не нашла до сих пор путей “в народ”, то единственно по неумелости, глупости и неподготовленности пропагаторов, не умевших даже и подойти к народу» (Там же). В произведениях писателя появлялась проблема интеллигентского (не)знания народа и знания, способного оправдать связанные с ним надежды, а также самооценочный статус присутствия народа в мыслительных концепциях Достоевского и его соотечественников, поскольку

народ для нас всех — всё еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы, любители народа, смотрим на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть в самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили. И даже так, что если б народ русский оказался впоследствии не таким, каким мы каждый его представили, то, кажется, все мы, несмотря на всю любовь нашу к нему, тотчас бы отступились от него без всякого сожаления.

(Достоевский, 1981а: 44)

Автор «Дневника писателя», описывая сохраняемое в его время в России общинное землевладение, отмечал, что «всем известно, сколько в нем помехи экономическому хотя бы только развитию», что не помешало ему дальше в том же предложении указать в этой общине предпосылку-источник контрастирующего с прежним состоянием ожидаемого, недалекого уже будущего: «но в то же время не лежит ли в нем зерно чего-то нового, лучшего, будущего, идеального, что всех ожидает, что неизвестно как произойдет, но что у нас лишь одних есть в зародыше и что у нас у одних может сбыться, потому что явится не войною и не бунтом, а опять-таки великим и всеобщим согласием, а согласием потому, что за него и теперь даны великие жертвы» (Достоевский, 1981b: 99).

Можно также обнаружить антиномичность, которую скрывал разделяемый также, в частности, Достоевским, интеллигентский замысел, сохраняя «мощную

сердцевину» народа, осчастливить его, поскольку «самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем» (Достоевский, 1980: 36; ср.: Szestow, 1987: 245–250). В предполагаемой писателем перспективе удовлетворение потребности страдания, которое «бьет ключом из самого сердца народного», посредством устранения источников-причин этого страдания, как представляется, содержит, как бы это ни казалось парадоксальным, садистский и дехристианизирующий момент в отношении на самом деле обезличиваемого народа стремящимися его осчастливить русскими образованными слоями. Следует помнить об особом значении страдания (которое де-факто, по его убеждению, невозможно заменить чем-то иным в играемой им роли) — «важнейшего у него [Достоевского. — М.Б.] шага ко Христу и спасению» (Котельников, 2010: 223).

Сомнения, выражаемые Достоевским, и формулируемые им замечания оставляли фактически за пределами сферы производимой проблематизации базовый набор качеств и убеждений-предположений, совместно определяющих основания идентичности русской культуры и интеллектуально-культурной традиции.

Все это было неразрывно связано с определенным типом восприятия, концептуализации и проблематизации мира (а также сопровождающих его позиций), в котором преобладали элементы эсхатологического максимализма, мистического реализма, онтологизма, космизма, бинаризма и стремления к преодолению его путем окончательного согласования противоположностей, антифеноменализма, общинности, желания находиться в «центре мира», быть «душой мира», мессианизма и миссионизма, тенденции к размыванию границ между историей и эсхатологией, между наукой, философией и религиозной верой, уверенности в возможности выйти за пределы основных натуральных, антропологических, исторических и т.п. ограничений, детерминаций и противоречий (Ср.: Broda, 2011: 78–85, 92–94, 99–104, 176–178). Тем не менее, когда Достоевский иногда чувствовал недостаточность приводимых им аргументов, призванных легитимировать и обосновать реальность предсказываемой им картины коллективного Осуществления, связанного с русско-общечеловеческим посланничеством России, он обращался к сфере субъективной веры: «Ее назначение столь высоко, и ее внутреннее предчувствие этого назначения столь ясно <...> что тот, кто верует в это назначение, должен стоять выше всех сомнений и опасений. “Здесь терпение и вера святых”, как говорится в священной книге» (Достоевский, 1983: 175).

Чтение произведений Достоевского и многих родственных ему творцов интеллектуально-культурной традиции, а иногда также исследователей и интер-

претаторов их мысли показывает, что по крайней мере некоторые из поднятых мной проблем их авторами ощущаются и осознаются. Однако они в этом случае воспринимаются ими как вызовы — своего рода инициационные испытания, стоящие перед русскими и Россией, а также непосредственно перед русскими мыслителями, пытающимися разработать, представить и обосновать соответствующие вышеизложенному концептуализации действительности. Они предпринимают попытки проблематизации существующей исторической реальности, а иногда также некоторой автопроблематизации собственных убеждений и решений. Однако они делают это таким образом, который априори предполагает принципиальную преодолимость возникающих проблем в рамках признаваемой ими проекции предметности, считающейся самой сущностной действительностью и, следовательно, принципиально не проблематизируемой в сфере своих конститутивных убеждений-решений, поскольку она проблематизируется лишь определенным, не ставящим под сомнение ее реальность, смысл и легитимность образом.

В способе понимания ими России, в ожиданиях, связанных с эксклюзивным пониманием, нахождением себя и коллективным осуществлением в Правде, можно одновременно обнаружить и определить диапазон содержаний, типичных для мечтательного мышления, происходящей ипостазирующей «реализации» или даже «сверхреализации» своих интенциональных предметных десигнатов. Здесь мы имеем дело с сильно присутствующим и культивируемым в русской интеллектуально-культурной традиции пониманием отношений между священным и профанным знанием в категориях «высшего синтеза». Ведь комплекс ожиданий, которые русские мыслители связывали с возможностями, сопровождающими достижение желаемой ими Правды, не мог бы найти своего обоснования на почве профанного знания; вера в ее реальность предполагала пребывание в сфере культа, где понимание, знание, ощущение связи со священной реальностью и нравственные обязательства воспринимались ими как одно целостное действие. Они искали Правду, способную освободить Россию и мир от пребывания в сфере противоречий, отчуждения и лжи, окончательно преобразить реальность и, наконец, достичь общности, единства, идентичности и полноты.

Если пожелать определить статус мыслительных конструкций Достоевского, в частности понимание им мира и самого себя с точки зрения *homo religiosus*, а также многих его соотечественников в более абстрактных категориях, де-факто подобным образом концептуализирующих действительность, а личность и мысль рассматриваемого писателя в частности как интенционально призванных эксклюзивным образом высказать Русскую Правду (и правду Достоевского),

можно, я думаю, идентифицировать в них парадоксально, неосознанно онтологизированные аналоги постулатов кантианского практического разума. Симптоматичным для вышеизложенного представляется, в частности, преобразование содержания понятия «русская душа», призванного объяснять то, что важно в русской истории и действительности, что позволило бы сделать возможным и оправдать связанные с ожидаемым будущим надежды. Вследствие вышеизложенного, в отличие от кантианских постулатов практического разума, их рассматриваемые мной русские аналогии, подвергаясь де-факто процессам онтологизации, направлены на окончательное преодоление фундаментального для Канта разграничения бытия и долженствования (Ср.: Broda, 2018: 92–93). Осознание этого помогает также полнее понимать, почему именно Достоевский по-прежнему воспринимается многими своими соотечественниками в категориях, выходящих (осознанно или фактически) за пределы обычного, профанного знания, становясь предметом коллективного культа. В результате контакт с ним рассматривается как своего рода опыт *sacrum*, а в Его личности, творчестве и мысли обнаруживаются артикуляция и осуществление Правды, позволяющие Ему и им понять себя и самоопределиться в Правде, в пути, ведущем к реализации Правды в преображенном Ею мире.

Литература

Ахиезер и др., 2002 — Ахиезер А.С., Давыдов А.П., Шуровский М.А., Яковенко И.Г., Яркова Е.Н. Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 607 с.

Бердяев, 1989 — Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Paris: YMCA-Press, 1983–1990. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. 1989. 712 с.

Брода, 2003а — Брода М. Между *sacrum* и *profanum*. Души народов: своя и чужие // *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*. Польская и русская душа. Современный взгляд / red. A. de Lazari, R. Bäcker. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2003. 339 с.

Гулыга, 1995 — Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. 306 с.

Достоевский, 1974 — Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции. 1974. С. 58–308.

Достоевский, 1979 — Достоевский Ф.М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 19: Статьи и заметки, 1861. 1979. С. 5–66.

Достоевский, 1980 — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 21: Дневник писателя, 1873; Статьи и заметки, 1873–1878. 1980. С. 5–136.*

Достоевский, 1981a — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876. Февраль // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 22: Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель. 1981. С. 39–73.*

Достоевский, 1981b — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь. 1981. С. 5–162.*

Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. 1983. С. 5–223.*

Достоевский, 1984a — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 26: Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь — 1880, август. 1984. С. 5–174.*

Достоевский, 1984b — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1881. Январь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 27: Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia. 1984. С. 5–40.*

Есаулов, 2015 — *Есаулов И.А. Постсоветские мифологии: структуры повседневности. М.: Академика, 2015. 614 с.*

Кантор, 2001 — *Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 701 с.*

Касаткина, 2004 — *Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 479 с.*

Кибальник, 2012 — *Кибальник С.А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / a cura di Stefano Aloe. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice, 2012. P. 87–108.*

Котельников, 2010 — *Котельников В.А. «Что есть истина?» (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский Дом, 2010. 669 с.*

Левяш, 2007 — *Левяш И.Я. Русские вопросы о России. Дискурс с Марианом Бродой. М.: Лабиринт, 2007. 288 с.*

Мережковский, 2007 — *Мережковский Д.С. Вечные спутники: портреты из всемирной литературы / изд. подгот. Е.А. Андрущенко. СПб.: Наука, 2007. 902 с.*

Сабиров, Соина, 2010 — *Сабиров В.Ш., Соина О.С. Идея спасения в русской философии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 265 с.*

Сухов, 2012 — Сухов А.Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М.: Канон+, 2012. 639 с.

Франк, 1996 — Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / пер. с нем. А. Власкина, А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149–160.

Afanasjew, 2005 — Afanasjew J. Groźna Rosja. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005. 286 s.

Borowski, 2015 — Borowski M. Obraz “ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego. Kraków: Libron, 2015. 248 s.

Broda, 2003b — Broda M. Narodnicie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2003. 297 s.

Broda, 2011 — Broda M. “Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2011. 544 s.

Broda, 2018 — Broda M. Głos Rosyjskiej Prawdy... “Zrozumieć Dostojewskiego” — rozumieć Rosję? Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2018. 190 s.

Cirlot, 2000 — Cirlot J. Słownik symboli. Kraków: Znak, 2000. 507 s.

Dobieszewski, 2000 — Dobieszewski J. Fiodor Dostojewski. Kilka uwag // Wokół Dostojewskiego i Tołstoja / red. J. Dobieszewski. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału FiS Uniwersytetu Warszawskiego, 2000. S. 41–57.

Dobieszewski, 2016 — Dobieszewski J. Na czym polega porażka Raskolnikowa // Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu / red. T. Sucharski. Katowice: Śląsk, 2016. S. 137–154.

Frank, 2010 — Frank J. Dostoevsky: a writer in his time. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010. 959 p.

Kołakowski, 1988 — Kołakowski L. Jeśli Boga nie ma... Kraków: Znak, 1988. 128 s.

Łużny, 1982 — Łużny R. Czytając Fiodora Dostojewskiego “Dziennik pisarza” // Dostojewski F. Dziennik pisarza 1847–1874. T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. S. 7–16.

Morillas, 2010 — Morillas J. The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker // The Dostoevsky Journal: An Independent Review. 2010. Vol. 8–9. P. 1–24.

Opara, 2009 — Opara S. Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki. Warszawa: Muza, 2009. 203 s.

Siemek, 1982 — Siemek M.J. Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. 240 s.

Szestow, 1987 — Szestow L. Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii / tłum. C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik, 1987. 252 s.


Walicki, 1973 — *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. 667 s.


Walicki, 2000 — *Walicki A.* Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. 324 s.


Walicki, 2005 — *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

FYODOR DOSTOEVSKY'S HOMO RELIGIOSUS: BETWEEN SACRUM AND PROFANUM, RUSSIA AND EUROPE

Marian Broda — Dr hab., professor of Humanities. Faculty of International and Political Studies. University of Lodz, Poland. 43 Składowa Str., Lodz, 90-127, Poland. E-mail: marian.broda@uni.lodz.pl

 **Abstract.** Europe has always remained one of the key points of reference in the process of world-view self-determination of Fyodor Dostoyevsky. Without taking into account the nature, meaning and evolution of its relationship to Europe, it becomes impossible to describe and explain the overall dynamics of Dostoyevsky's thought and attitude, as well as his proposed historiosophical view of Russia's history and the history of the world. All of them assumed a three-phase conceptualization of time, typical of religious thinking, including: 1. primary unity, 2. state of alienation and internal tearing, and 3. a repeat, mature unity. It is therefore necessary to consider the legitimacy of understanding and explaining Dostoyevsky's intellectual identity and attitude in terms of *homo religiosus*. In order to fully recognize the structure and evolution of his thoughts, it is worth taking advantage of the cognitive opportunities offered by the post-Kantian theoretical perspective. In the proposed approach, avoiding the ontologisation of explanatory schemes, one can not only more adequately define the status of Russia and Europe in the Russian-general perspective fulfilment of the, but also to recognize the postulating *de facto* status of the Dostoyevsky concept, which is a kind of equivalent to the Kantian demands of practical reason.

 **Keywords:** Fyodor Dostoevsky, *homo religiosus*, Russia, Europe, post-Kantian theoretical perspective, postulating status of the concept

 **For citation:** Broda, M., 2021. Fyodor Dostoevsky's Homo Religiosus: Between Sacrum and Profanum, Russia and Europe. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 26–56. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-26-56

References

- Afanasjew, J., 2005. *Groźna Rosja* [Dangerous Russia]. Warszawa: Oficyna Naukowa Publ.
- Akhiezer, A.S., Davydov, A.P., Shurovskii, M.A., Yakovenko, I.G. and Yarkova, E.N., 2002. *Sotsiokul'turnye osnovaniya i smysl bolshevizma* [Sociocultural foundations and the meaning of bolshevism]. Novosibirsk: Sibirskii khronograf Publ.
- Berdyayev, N.A., 1989. O kharaktere russkoi religioznoi mysli XIX veka [On the nature of Russian religious thought in the 19th century]. In: Berdyayev, N.A. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Vol. 3. Paris: YMCA-Press Publ.
- Borowski, M., 2015. *Obraz "ateisty" w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego* [Feodor Dostoevsky's "atheist" in the light of contemporary atheism]. Kraków: Libron Publ.
- Broda, M., 2003a. Mezhdru sacrum i profanum. Dushi narodov: svoya i chuzhiye [Between sacrum and profanum. Souls of nations: our own and those of others]. In: A. de Lazari, R. Bäcker, eds. *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Poł'skaya i russkaya dusha. Sovremennyyi vzglyad* [Polish and Russian soul. Contemporary view]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2003b. *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem* [Ambivalences of the Russian populism. Between the apotheosis of the people and terror]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2011. "Zrozumieć Rosję"? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy ["Understanding Russia"? On the Russian riddle-mystery]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2018. *Głos Rosyjskiej Prawdy... "Zrozumieć Dostojewskiego" — rozumieć Rosję?* [The voice of the Russian truth... "Understanding Dostoevsky" — understanding Russia?]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Cirlot, J., 2000. *Słownik symboli* [Dictionary of symbols]. Kraków: Znak Publ.
- Dobieszewski, J., 2000. Fiodor Dostojewski. Kilka uwag [Fyodor Dostoevsky. Several comments]. In: J. Dobieszewski, ed. *Wokół Dostojewskiego i Tołstoja* [Around Tolstoy and Dostoevsky]. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału FiS Uniwersytetu Warszawskiego Publ.
- Dobieszewski, J., 2016. Na czym polega porażka Raskolnikowa [What is Raskolnikov's failure]. In: T. Sucharski, ed. *Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu* [Dostoevsky and the others. Literature, ideas, politics. Anniversary book on professor Andrzej de Lazari]. Katowice: Śląsk Publ.
- Dostoevskii, F.M., 1974. Besy. Podgotovitel'nye materialy [The Possessed. The preparatory materials]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 11. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 58–308.

Dostoevskii, F.M., 1979. Ryad statey o russkoy literature [A number of articles on Russian literature]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 19. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–66.

Dostoevskii, F.M., 1980. Dnevnik pisatelya. 1873 [The diary of a writer. 1873]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 21. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–136.

Dostoevskii, F.M., 1981a. Dnevnik pisatelya. 1876. Fevral' [The diary of a writer. 1876. February]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 22. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 39–73.

Dostoevskii, F.M., 1981b. Dnevnik pisatelya. 1876 [The diary of a writer. 1876]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 23. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–162.

Dostoevskii, F.M., 1983. Dnevnik pisatelya. 1877 [The diary of a writer. 1877]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 25. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–223.

Dostoevskii, F.M., 1984a. Dnevnik pisatelya [The diary of a writer]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 26. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–174.

Dostoevskii, F.M., 1984b. Dnevnik pisatelya. 1881. Yanvar' [The diary of a writer. 1881. January]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 27. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–40.

Esaulov, I.A., 2015. *Postsovetskie mifologii: struktury povsednevnosti* [Post-Soviet mythologies: structures of everyday life]. Moscow: Akademika Publ.

Frank, J., 2010. *Dostoevsky: a writer in his time*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Frank, S.L., 1996. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoi filosofii [The essence and leading motives of Russian philosophy]. Translated from German by A. Vlaskin, A. Ermichev. In: Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St Petersburg: Nauka Publ. 149–160.

Gulyga, A., 1995. *Russkaya ideya i ee tvortsy* [The Russian idea and its creators]. Moscow: Soratnik Publ.

Kantor, V.K., 2001. *Russkii evropeets kak yavlenie kul'tury (filosofsko-istoricheskii analiz)* [The Russian European as a cultural phenomenon (philosophical and historical analysis)]. Moscow: Labirint Publ.

Kasatkina, T.A., 2004. *O tvoryashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [About the creative nature of the word. Ontology of the word in the works of F.M. Dostoevsky as the basis of "realism in the highest sense"]. Moscow: IMLI RAN Publ.

Kibal'nik, S.A., 2012. K voprosu o vliyanii na Dostoevskogo frantsuzskoi sotsial'no-utopicheskoi mysli i literatury (Dostoevskii i Et'en Kabe) [On the question of the influence of French socio-utopian thought and literature on Dostoevsky (Dostoevsky and Etienne Cabet)]. In: Stefano Aloe, ed. *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore* [On Fyodor Dostoevsky. Philosophical vision and writer's gaze]. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice Publ. 87–108.

Kořakowski, L., 1988. *Jeřli Boga nie ma...* [If there is no God...]. Kraków: Znak Publ.

Kotel'nikov, V.A., 2010. "Chto est' istina?" (*Literaturnye versii kriticheskogo idealizma*) ["What is truth?" (Literary versions of critical idealism)]. St Petersburg: Pushkinskii Dom Publ.

Levyash, I.Ya., 2007. *Russkie voprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodoi* [Russian questions about Russia. Discourse with Marian Broda]. Moscow: Labirint Publ.

Łuźny, R., 1982. Czytajęc Fiodora Dostojewskiego "Dziennik pisarza" [Reading Fyodor Dostoevsky "The Diary of a Writer"]. In: Dostojewski, F. *Dziennik pisarza 1847–1874* [The Diary of a Writer 1847–1874]. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Publ.

Merezhkovskii, D.S., 2007. *Vechnye sputniki: portrety iz vsemirnoi literatury* [Eternal companions: portraits of world literature]. Publication prepared by E.A. Andrushchenko. St Petersburg: Nauka Publ.

Morillas, J., 2010. The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a political thinker. *The Dostoevsky Journal: An Independent Review*, (8–9), 1–24.

Opara, S., 2009. *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki* [Tyranny of delusions. Studies in the philosophy of politics]. Warszawa: Muza Publ.

Sabirov, V.Sh. and Soina, O.S., 2010. *Ideya spaseniya v russkoi filozofii* [The idea of salvation in Russian philosophy]. St Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ.

Siemek, M.J., 1982. *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* [Philosophy, dialectics, reality]. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Publ.

Sukhov, A.D., 2012. *Russkaya filozofiya: kharakternye priznaki i predstaviteli, osobennosti razvitiya* [Russian philosophy: characteristic features and representatives, features of development]. Moscow: Kanon+ Publ.

Szestow, L., 1987. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* [Dostoevsky and Nietzsche. The philosophy of tragedy]. Translated by C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik Publ.

Walicki, A., 1973. *Rosyjska filozofia i myřl społeczna od ořwiecenia do marksizmu* [Russian philosophy and social thought, from the Enlightenment to Marxism]. Warszawa: Wiedza Powszechna Publ.

Walicki, A., 2000. *Idea wolności u myřlicieli rosyjskich* [The idea of freedom in Russian thinkers]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ.

Walicki, A., 2005. *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego* [The outline of the Russian thought. From the Enlightenment to religious-philosophical Renaissance]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ.