

*Т. М. Миллионщикова**

«РУССКАЯ ИДЕЯ» И «РУССКИЙ ПУТЬ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ СЛАВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

В статье анализируются работы североамериканских славистов, рассматривающих религиозно-философские искания Ф. М. Достоевского, воплощенные в его романах, повестях, публицистике и письмах. Внимание исследователей сосредоточено главным образом на следующих концептах Достоевского: «русская идея», «русский путь», «русская мессианская идея». «Москва — Третий Рим», «деятельная любовь», «всеединство», «соборность», «почвенничество». Цель статьи — показать, как эти национальные концепты в произведениях русского писателя интерпретируются в другой культурной среде — в североамериканских исследованиях о Достоевском. В статье также отмечены типологические параллели между концепциями «русская идея», «русский путь», «русская мессианская идея» и аналогичными историко-культурными идеями США: «американская мечта», «американский путь жизни», «идея американской исключительности». Главный вывод, к которому пришли североамериканские слависты, состоит в том, что Достоевский нашел выход в своих поисках истины в обретении веры.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Православие, русская философия, «русская идея», «русский путь», «американская мечта», «американский путь».

T. M. Millionshchikova

«THE RUSSIAN IDEA» AND «THE RUSSIAN WAY» OF F. M. DOSTOEVSKY OF THE NORTH-AMERICAN SLAVIC STUDIES

The paper analyzes the North-American Slavic studies on philosophical and religious quests of F. M. Dostoevsky embodied in his novels, short stories, journalistic articles and letters. The researches primarily points out the following concepts reflected in the Dostoevsky's works:

* Миллионщикова Татьяна Михайловна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела литературоведения, Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН); millionshchikova14@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

«Russian idea», «Russian way», «Russian messianic idea», «Moscow — the Third Rome», «active love», «unity», «catholicity», «soil science». The aim of the present paper is to show, how these Russian national concepts are interpreted in the alien cultural environment — in the researches on Dostoevsky of the USA. The present paper also draws the typological parallels between «Russian idea», «Russian way», «Russian messianic idea» and the analogical historical and cultural ideas of the USA: «American dream», «American way of life», «American exclusivity». The paper claims that according to the North-American Slavic researchers, Dostoevsky found the issue from his quests for truth in gaining faith.

Keywords: F. M. Dostoevsky, Orthodox, Russian philosophy, «Russian idea», «Russian way», «American dream», «American way».

Глубокое внимание североамериканской славистики, к творчеству Ф. М. Достоевского во многом объясняется определенным сходством общественно-политических процессов в России и США второй половины XIX в.: разрушение патриархальных устоев, освободительное движение, интенсивное развитие капиталистических отношений (в данной статье американски — то же, что североамериканский, т. е. «принадлежащий исключительно США»). Однако определяющими в процессе рецепции Достоевского американцами оказались аналогии в области философских традиций. К ним в первую очередь следует отнести свойственное русской философии «мистическое познание действительности», основанное на «метафизическом опыте» [30, с. 300] и «мистичный характер», присущий американской философии [32, с. 8].

Чисто национальные особенности и той, и другой философской системы также оказали существенное влияние на восприятие творчества Достоевского в США. С. Франк усматривал специфическую черту русской философии в том, что

в России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни [31, с. 220].

Сходного мнения придерживается доктор философии Дж. Райзер [26]: именно философия, опосредованно представленная в русской художественной литературе и литературной критике, отразила «главные особенности национального самосознания». Американский славист убежден, что «для понимания национальной идентичности русских необходимо выявить все самобытно-уникальное» в русской философии: «Да и сама русская философия — безотносительно к историческим сверхцелям и задачам — нередко избирала в качестве приоритетного предмета своего внимания именно тему России и ее самобытности» [26, с. 40]. Н. Бердяев высказался более конкретно: «...русская философия сосредоточена в Достоевском» [2, с. 212]. В. Зеньковский, хотя и делал оговорку, что Достоевский «не является философом в обычном банальном смысле слова», утверждал, что он «принадлежит русской — и даже больше — мировой философии» [15, с. 220].

Дж. Сканлан (1927–2016), один из самых ярких американских славистов, специалист по русской философии, обратился к наследию русского писателя в конце 1990-х гг. В монографии «Достоевский как мыслитель» [52], вызвавшей

в США и в России большой научный интерес, анализируются художественная проза, публицистика и эпистолярное наследие Достоевского. Американский славист пришел к выводу, что выраженные в этих произведениях философские концепции значительно более обоснованны и аргументированы самим писателем, чем это было принято считать ранее. Свое обращение к творчеству Достоевского Сканлан мотивирует, в частности и тем обстоятельством, что в литературе о великом романисте не представлен всесторонний анализ его философского наследия, так, например, в монографии западногерманского слависта Р. Лаута «Философия Достоевского в систематическом изложении» [45] отсутствует непредвзятый критический анализ философских взглядов писателя.

Истоки философии американцев восходят прежде всего к их иммиграционному опыту, отмечает профессор теологии Д. Дин [9]. Граждане США оказались людьми, вырванными из Старого Света и проникшими в Новый Свет, воспринятый ими «как культурная, если не как естественная пустыня», вследствие чего они вынуждены обращаться к «проверенному прошлому» других стран, к «их древности». Если другим народам свойственно определенное чувство старины и они «могут указать на молитвенные дома, руины и достопримечательности, всегда находящиеся в их фокусе зрения», то американцы, лишенные этих ценностей, «остро нуждаются в Боге или в чем-то подобном Богу, прощающему и спасающему людей» [9, с. 466].

Попыткой найти «спасительное зерно» и «моральную защиту» во многом и объясняется обращение американцев к Достоевскому. Именно он оказался в центре внимания зарождавшейся в 1950-е гг. американской славистики. Далеко не полный список наиболее значимых исследований о «религии» и «философии» Достоевского, изданных в США с конца 50-х гг. XX в., весьма обширен. Среди монографий о русском писателе необходимо упомянуть следующие: Дж. Стайнер «Толстой или Достоевский?» [53], Э. Сэндоз «Политический апокалипсис: Анализ “Великого Инквизитора” Достоевского» [51], Ф. С. Ристен «Лжепророки в литературе» [57], А. Б. Гибсон «Религия Достоевского» [38], Дж. Кейбет «Идеология и воображение: Образ общества у Достоевского» [49], Р. Л. Джексон «Искусство Достоевского. Бред и ноктюрны» [40] и его же «Диалоги с Достоевским» [41], Г. С. Морсон «Граница жанра: “Дневник писателя” Достоевского и традиция литературной утопии» [47] и другие его работы этого автора, М. Косталевская «Достоевский и Соловьёв: Искусство всеобъемлющего видения» [44], В. Террас «Читая Достоевского» [54], Л. А. Кнапп «Уничтожение инерции: Достоевский и метафизика» [43], Б. К. Уорд «Критика Запада Достоевским» [55], Дж. Сканлан «Достоевский как мыслитель» [52], Дж. Фрэнк пятитомный труд «Достоевский» [37].

Религиозно-философская проблематика произведений великого русского романиста — предмет исследования и многочисленных статей североамериканских славистов — литературоведов, философов, теологов, историков культуры.

Обращаясь в своих работах к личности и творчеству Достоевского, они во многом продолжили традиции В. Розанова, Д. Мережковского, С. Булгакова, Вяч. Иванова, Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Гессена, Ф. Степуна, В. Зеньковского, Р. Плетнёва, К. Мочульского, Н. Лосского, С. Франка и других представителей

религиозно-философской мысли начала XX в. и русского зарубежья «первой волны» эмиграции. Страницы великих романов Достоевского, как отмечает К. Г. Исулов, «воспринимались русским зарубежьем не как тексты, а как наяву воплотившаяся реальность “Бесов” и “Братьев Карамазовых”, получившая экстремальную актуализацию в живой истории первых десятилетий XX в.» [16, с. 91].

Под воздействием работ русского философско-религиозного ренессанса в американской славистике сформировалась точка зрения на Достоевского прежде всего как на религиозного мыслителя, а затем уже как на художника слова. Скэнлан рассматривает русского писателя не как романиста, искусно использующего философские темы, а как философа, «чьи убеждения формировались и логически обосновывались и в литературных произведениях, и в сочинениях других жанров» [52, с. 7].

«Христианским писателем» называет Достоевского американский философ и литературовед Ф. Дж. Стайнер, противопоставляя его Л. Толстому — «язычнику» [53].

В интерпретации американской писательницы и литературоведа Дж. К. Оутс [48] Достоевский предстает создателем «христианского романа» — «комического», «светлого и жизнеутверждающего», резко контрастирующего в композиции «Братьев Карамазовых» с другим романом — «трагическим и экзистенциальным», порождающим в читательском восприятии тревогу, — по сути, «антироманом».

Доктор философии А. Б. Гибсон [38] прослеживает «рост сознания» русского писателя от «христианского детства» через «утопический либерализм» к «решительному атеизму», а затем обратный путь: через знакомство с русским народом и неприятие утопических идей к христианскому человеколюбию и православию. Эволюция религиозно-философских взглядов Достоевского нашла отражение в его художественных произведениях от «почвы», на которой произросло его христианство («Записки из подполья», 1864), через «прелюдию» к религиозному роману («Преступление и наказание», 1866) и, наконец, к «итоговому» произведению, в наибольшей степени проникнутому христианскими мотивами («Братья Карамазовы», 1879–1880). Американский философ акцентирует внимание на том, что именно Достоевский обосновал восходящее к славянофилам понятие «почвенничества», утверждающее идеи о необходимости соединения с народом на основе православия и о совершенно особом, самобытном, пути развития России.

Вопрос об уникальности русской нации, декларируемый Достоевским в рамках его почвеннической программы, непосредственно связан с такой «извечно дискуссионной» философской проблемой, как «русская идея». Различные интерпретации этого понятия выдвигались начиная с XI в. первым русским митрополитом Иларионом в «Слове о законе и Благодати», затем А. Кантемиром, М. Ломоносовым, Н. Карамзиным (конец XVIII в.). В XIX в. к «русской идее» обращались: П. Чаадаев, В. Одоевский, К. Аксаков, В. Белинский, А. Пушкин, А. Григорьев, братья И. и С. Киреевские, А. Герцен, Ф. Достоевский, Ф. Тютчев, Л. Толстой, В. Соловьёв, К. Леонтьев.

В XX в. «русская идея» находилась в центре внимания философов: Н. Бердяева, Г. Федотова, Л. Карсавина, Н. Лосского, В. Зеньковского, И. Ильина, явив-

шись предметом художественного воплощения в произведениях М. Горького, М. Пришвина, В. Розанова, М. Булгакова, Е. Замятина, В. Распутина, В. Шукшина, В. Астафьева, В. Крупина и других писателей. В XXI в. она продолжает оставаться предметом внимания литературоведов, философов, историков, общественных деятелей и писателей.

Сущностные черты понятия «русская идея» определяются как широкий комплекс национальных концептов, связанных с пониманием исторической роли России и уникальности путей ее развития. В ряду этих концептов в первую очередь следует назвать: «Москва — Третий Рим», «Родная земля», «Святая Русь», «всеединство», «соборность», «всемирная отзывчивость», «деятельная любовь».

Практически каждая из этих символических моделей оказалась в поле зрения американских русистов.

В терминах профессора славистики К. Ф. Парте, сформулировавшей понятие «русское культурное пространство» (Russia's 'inreal estate') [22, с. 53], концепт «Москва — Третий Рим» на протяжении веков составляет «географическую карту» «национальной идентичности» (national identity) русских. Концепт «Святая Русь» в духовном смысле не имеет явных локальных черт — это целый мир или даже «рай» под знаком «истинной религии», констатирует Парте и приводит точку зрения Бердяева, согласно которой «Святая Русь» не столько соотносима с идеей национальной истории, сколько представляет собой понятие универсального, «духовного толка»: Русь — «вселенная» [2, с. 81].

На Западе твердая уверенность в особой миссии Российской империи утвердилась к концу XVIII — началу XIX в., когда российская имперская идеология провозгласила вместо «принципа единственности» — «принцип первенства и главенства в историческом времени», отмечает отечественный ученый А. М. Песков [25, с. 17].

Наряду с «русской идеей» в комплекс почвеннической проблематики Достоевского входит идея «соборности», отмечает Гибсон [38]. Эта концепция истолкована русским писателем не только как утопическая мечта о «соединении в Церкви», но и как новая «идеальная форма» общественных отношений, основанных на религиозно-нравственном альтруизме. Достоевский выдвинул идею «братской соборности» — «самопожертвования себя в пользу всех», выразителем которой суждено стать русскому народу, подчеркивает Гибсон.

По мнению американского философа-слависта Т. Макдэниэля [46], выразившего достаточно устоявшуюся в славистических исследованиях США точку зрения — первым, кто «систематически использовал» выражение «русская идея», выступил В. Соловьёв, чьи религиозно-философские концепции оказали, как убежден американский священник и профессор славистики, протоиерей Дм. Григорьев [8], глубокое влияние на Достоевского. Более подробно содержание дискуссии Достоевский — В. Соловьёв рассматривает в своей монографии американская исследовательница М. Косталевская [44].

Свой взгляд на историю возникновения понятия «русская идея» обосновывает Скэнлан [52], утверждающий, что русские читатели узнали это выражение благодаря тому, что оно часто встречается у Достоевского, который впервые употребил это словосочетание в январе 1856 г. в письме к А. П. Майкову [14,

с. 208]. Начиная со статей в журнале «Время» 1860–1861 гг. писатель неоднократно повторял это выражение, а в своей «Пушкинской речи» (1880) наполнил его определяющим религиозно-философским значением.

В. Соловьёву, наиболее последовательному проповеднику концепции «русская идея» в той форме, в которой провозгласили ее Чаадаев и Достоевский, принадлежит научная постановка этого вопроса, подчеркивает Сканлан [52, с. 247]. Он отмечает, что В. Соловьёв прочитал свой доклад под названием «Русская идея», представлявший собой краткое изложение его книги «Россия и Вселенская Церковь» [27], в 1888 г. в Париже, в салоне княгини Зайн-Витгенштейн, но опубликовал его только в 1909 г.

По мнению Сканлана, только Бердяеву впервые удалось посмотреть на историю всей русской культуры именно как на проявление «русской идеи». Благодаря такому взгляду он не только описал феноменологию «русского духа», но и задал «проблемное поле» для русской философии. Вместе с тем американский философ делает оговорку, что, создав в своей книге «Русская идея» [2] историю проявлений этой концепции, Бердяев так и не дал точного определения этому понятию.

Одна из глав монографии Сканлана специально отведена «русской идее». В ней подчеркивается, что Достоевский исходил из убеждения: если «всеобщему братству» суждено осуществиться на земле, то, скорее всего, это произойдет именно в России. Однако «превосходство», на котором основано православие русских, не ограничивается одним только духом «братской любви»: сюда же следует отнести и свойственную русскому народу идею «всемирности», или «общечеловечества», унаследованную Достоевским от его предшественников — романтиков и прежде всего от Карамзина, подчеркивает американский славист.

Хотя в философском смысле термин «всемирность» повторял концепцию немецкой идеалистической истории как развития «всеобщего духа», русские писатели, по убеждению Сканлана, упоминали слово «всемирность» «в более прозаических целях»: они выказывали свое несогласие с критиками, порицавшими русских за их заимствования у Запада в эпоху петровских реформ. Карамзин, возражая им, в 1802 г. утверждал, что «в переимчивости нет ничего предосудительного» и это лишь «знак превосходно развитой души», свидетельствующий о способности русских «воспринять всеобщие ценности, какой бы нации они ни принадлежали» [18, с. 284]. Вслед за своим великим предшественником, Карамзиным, Достоевский, как отмечает Сканлан, был убежден, что в русском народе глубже, чем у какой-либо другой нации, укоренена способность к «самоотречению» и, следовательно, именно России уготована особая историческая миссия.

Американский философ акцентирует внимание на том, что в последние два десятилетия жизни Достоевского его размышления о «загадке человека» все более обращались к одной из ее важнейших составляющих — к «национальному самосознанию» и его роли в жизни человечества: у человека нужно признать прежде всего свойственную ему «национальную природу». Достоевский развивал всеобъемлющую философию истории, венчающуюся представлением о мессианской роли России как единственно «богоносной» нации.

Однако идея исключительности присуща и самосознанию граждан США еще с момента зарождения их национальной идентичности, отмечает Гаджиев [5, с. 272]. Идея «богоизбранности» (God's chosen nation) — главенствующий компонент национального сознания, восходящий к американскому варианту мифа о высшей расе (Herrenvolk).

О необходимости выдвинуть собственную идею «должна заявить каждая нация», настаивал В. Соловьёв, утверждавший, что «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества». В «органической функции», которая «возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни», русский философ усматривал «ее истинную национальную идею, предвечно установленную в плане Бога» [28, с. 220].

«Истинная национальная идея», о которой писал В. Соловьёв, в США нашла свое выражение в символической модели «американская мечта» («American dream»). Грезы американских граждан о благополучной стране, где жизнь каждого человека станет «лучше и богаче», были закреплены законом еще в 1776 г. в «Декларации независимости США» («United States Declaration of Independence»). Само словосочетание «американская мечта» восходит к трактату «Эпос Америки» (1931) американского историка Дж. Т. Адамса [39]. Однако, как отмечает А. Н. Николюкин [21], сама идея «американской мечты» была сформулирована еще в 1856 г. Р. У. Эмерсоном в книге «Черты английского народа», где писатель и философ утверждает, что «американская мечта» безусловно существует и что только в ней «заключена истина» [21, с. 605].

«Американская мечта» находится в центре национальной концепции США «американский путь жизни» (American way of life), или просто «американский путь» (American way), согласно которой каждому американцу, опирающемуся исключительно на собственные усилия, независимо от социального происхождения, гарантирован успех, под которым понимается прежде всего материальное благополучие. В компаративных исследованиях национальных культур России и США при сопоставлении концептов «русская мечта» / «русский путь», «американская мечта» / «американский путь» выявлены как определенные аналогии, так и расхождения [1; 5; 20].

В России связанная с чувством национального долга и уверенностью в будущем величии страны «русская идея» предполагала постановку вопроса о «русском пути», символизирующем в национальном сознании духовные поиски истины.

Славистами США смысл и значение идеи «русского пути», как реального, так и символического, рассматриваются в основном на примере творчества Достоевского.

Р. Л. Джексон [40] отмечает, что в «Записках из Мертвого дома» (1861–1862) Достоевский-писатель совершил то же реальное путешествие через острожный ад, которое предпринял рассказчик из этого произведения. Острожный мир, где сталкиваются точки зрения Достоевского и рассказчика, выглядит одинаково, в то время как сами путешествия предстают как два разных травелога. Первое, реальное путешествие Достоевского на каторгу в Сибирь было насильственным, мучительным опытом, оставившим глубокие психологические раны в душе

писателя; второе, вымышленное путешествие оказалось выдуманным травелогом, целью которого было обретение «истины» и «знания». Достоевский, совершивший второе путешествие в образе своего героя Горянчикова, в конце концов все же сумел обрести собственное новое мировидение.

Джексон обращает внимание на композиционную особенность «Записок», связанную с русским календарным циклом: жуткие госпитальные сцены ведут на глубочайший уровень «ада Достоевского», к рассказу об обезображивании. Но уже в начале апреля наступают Пост и Причастие, символизирующие Воскресение и новое стремление каторжан к свободе, вызванное наступающей весной.

Мифология календарного цикла в «Записках» акцентирована и в статье американской исследовательницы М. Каневской [17]: это и целый год из жизни заключенного, и выборка эпизодов из всего каторжного опыта, искусственно сложенная Достоевским по природному календарю «от Рождества до Рождества». Воскресение Христа, символически изображенное как залог возрождения человека, пронизывает в качестве одной из основных тем весь роман и находит полное вербальное и символичное выражение в его концовке: «Кандалы упали. ... Да, с Богом! Свобода, новая жизнь, воскресение из мертвых...» [10, с. 232] Сосредоточившись на зрительной стороне выражения религиозной идеи, пронизывающей «Записки», Каневская высказывает мысль об иконографической структуре этого романа.

Американская монахиня Ксения (Соломина-Минихен) [29] считает «чрезвычайно знаменательным», что в письме Достоевского к Майкову от 11 (23) декабря 1868 г. «отражено возрастание веры, углубление духовной жизни» Достоевского: он «уверовал иконе», так как опытно познал высокий, благодатный смысл молитвы» [14, с. 296].

С точки зрения доктора филологии М. — К. А. Гарно [6], иконы, незримо присутствующие в произведениях Достоевского, наделяют их содержание «сокровенной глубиной». Особый характер визуального изображения в творчестве русского писателя связан с влиянием православной иконописи, что резко отличает Россию от Западной Европы и Америки, где «икон не знали!» [6, с. 158]. По мнению исследовательницы, если в творчестве Достоевского находит проявление «русский национальный гений», то усматривать его следует прежде всего «в присутствии иконы».

Один из центральных мировоззренческих вопросов русского писателя — противопоставление «Россия — Запад» — рассматривался Достоевским в разных аспектах, в частности с точки зрения вытекающего из этой оппозиции вопроса о том, как России избежать повторения западноевропейского пути развития. Путешествие на Запад и собственно образ Запада в его противопоставлении России рассматриваются в славистических исследованиях США в рамках концепта «русский путь».

Критика Западной Европы Достоевским содержится в монографии Дж. Кейбета [42]. Американский литературовед задается вопросом: «Что помыслил Творец о России, о русском народе и о его идее?» В поисках ответа он приводит точку зрения Достоевского, согласно которой именно поворот к Западу способствовал утверждению в России крепостного права, что на деле

явилось актом активного отчуждения крестьянства и подавления его государством «по европейским образцам». Американский славист подчеркивает, что Достоевский верил в то, что объединительные тенденции русского общества возобладают и что «отмена крепостного права в России изменит курс исторического развития страны, отделив ее от Европы» [42, р. 9].

По мнению Макдэниэля [46], уже в самом понятии «русская идея» заложена уверенность в том, что Россия обладает собственной «самоценной» культурно-исторической традицией, определяющей ее отличие от Запада. Сходной позиции придерживается и Сканлан [52]: Достоевский, вслед за своим предшественником, Карамзиным, исходил из убеждения, что Россия, демонстрируя широту «русского духа», восприняла принцип «общечеловечества» более полно, чем впервые провозгласившая его Западная Европа.

Если европейские государства основаны на «свободе собственности» и «на власти немногих над многими», то Россия, как был уверен Достоевский, окажется государством другого образца, где главенствующая роль перейдет к церкви, отмечает П. Д. Долан [36]. Американский славист подчеркивает, что проблему свободы Достоевский трактует исключительно в религиозных категориях, утверждая, что настоящая свобода — это «свобода человеческой души от греха и зла».

В центре внимания профессора славистики У. К. Брамфилда (тж. Брумфелд) — полемика Достоевского с западноевропейским институтом папства. В статье «Тереза-философ и великий грешник» [51] американский славист утверждает, что, противопоставив русское православное духовенство римско-католической церкви, Достоевский пришел к выводу о связи между «католицизмом, развратом и революцией».

В другой статье Брамфелд сопоставляет точки зрения Достоевского и И. С. Тургенева на применяемую в Западной Европе смертную казнь. Взгляд Достоевского на этот «западноевропейский обычай» выражен во второй главе романа «Идиот» (1868) и в замечаниях к последнему тургеневскому очерку «Казнь Тропмана» (1870). В стилистическом отношении «великолепно отточенное повествование» Тургенева остается всего лишь «отчетом свидетеля», в то время как Достоевский говорит как человек, лично испытывавший чувства находящегося на эшафоте.

К этой же теме обращается профессор славистики Н. Перлина [23]. Американская исследовательница отмечает, что во всех печатных высказываниях Достоевского по поводу смертной казни прежде всего бросается в глаза резкое разделение: «у них» и «там, в Европе», и «у нас», или, как выражает эту мысль князь Мышкин, в России смертной казни нет, а «там казнят» [11, с. 21].

Монахиня Ксения в своей монографии [29] также отмечает, что, выступая страстным противником смертной казни, Мышкин говорит, что ее можно увидеть только за рубежом, что резко отграничивает Россию от Западной Европы. Вместе с тем она подчеркивает, что на пушкинских торжествах 1880 г. Достоевский выразил упование на то, что «будущие поколения русских примирят европейские противоречия» и сумеют сказать «слово “братского окончательного согласия всех племен”», которое совершится «по Христову евангельскому закону» [14, с. 148].

Американский литературовед Ф. Ристен [50] видит значение Достоевского в том, что он предупредил западный мир о надвигающейся опасности, вызванной негативными последствиями распространения атеизма, которые писатель с огромным художественным мастерством предсказал в романе «Бесы» (1871–72).

По мнению Долана [36], главный вывод, к которому пришел Достоевский в своих мировоззренческих исканиях: «бесы зла» могут быть изгнаны только с помощью истинной православной идеи. Решительно отвергая любые политические методы достижения идеологических целей, русский писатель выдвинул тезис существования «Христа в русских душах» [36, с. 60].

В отличие от Долана, американский славист Э. Сэндоз [51] объявляет Достоевского писателем, сделавшим одно из самых важных открытий в политической философии. Поиски национального пути, способного противостоять западноевропейскому «атеистическому гуманизму», составивших идейное ядро произведений Достоевского 1860–70-е годов, в обобщенном и драматизированном виде воплощены в художественной структуре его «итогового» романа «Братья Карамазовы».

Ответы на содержащиеся в произведениях Достоевского «роковые вопросы» о путях развития России заметила культура Запада и попыталась найти в них решения по поводу «недоразумений собственной цивилизации», отмечает профессор славистики В. Голштейн [7, с. 111]. Западное интеллектуальное общество сделало русского романиста «своим любимым писателем», и, как это ни парадоксально, именно он оказался «самым западным» из всех русских авторов. Причина этому, с точки зрения американского литературоведа, кроется в том, что Достоевского волновали проблемы отчуждения, своеволия и неограниченного индивидуализма, которые так остро стоят перед современным Западом.

По мнению Сканлана [52], в пророчествах Достоевского о будущем России воплощена «вера в правду», а главным гарантом философских и этических истин для писателя явилась способность человека к религиозной вере. Отвергаемая оппонентами писателя как «продукт человеческой доверчивости и предрассудков», вера была воспринята Достоевским как самое надежное основание для утверждений о существовании Бога и бессмертии души. В «Дневнике писателя» и в записной книжке он отмечал, что вера русских людей содержит в себе «все их идеалы», всю правду и всю «истину жизни». Из наиболее важных убеждений, которыми может руководствоваться человек, Достоевский принципиально полагается «именно на веру», подчеркивает Сканлан [52, с. 230].

Наряду с резкой критикой Запада Достоевским американские слависты отмечают огромный интерес писателя к культуре и литературе Запада. Особенности восприятия Достоевским западноевропейской литературы — предмет обстоятельного рассмотрения в работах Р. Л. Бэлнепа, В. Терраса, Р. Л. Джексона и других американских славистов.

Об интересе Достоевского к западноевропейской живописи и о рецепции ее русским писателем написаны статья и монография Перлиной [49; 24]. Роман «Идиот» писатель создавал за границей, в период самого длительного своего пребывания в Западной Европе (1867–1871). Знакомство с полотнами

итальянских и голландских мастеров XV–XVII вв. при посещении западноевропейских картинных галерей нашло отражение в великих романах Достоевского, в самой значительной степени — в романе «Идиот». Копия с картины Г. Гольбейна-младшего, по каталогу Базельского музея — «Тело Христа в могиле» (1521–1522), висящая над дверью кабинета Рогожина, для всех ее созерцателей становится испытанием веры.

Главные религиозно-философские вопросы, поставленные русским писателем в его произведениях, по убеждению Джексона [40], связаны с «основной христианской идеей» и утверждают мысль о том, что русский народ сумел сохранить в своем сердце и пронести через все жизненные невзгоды спасительный образ Христа.

Не «в Распятии», а «в Воскресении» Христа видел Достоевский, «спасительный акт», который инок Зосима из романа «Братья Карамазовы» называет «деятельной любовью», отмечает американский славист Р. Густафсон [39].

С точки зрения профессора философии Э. У. Клаус (тж. Ключ) [19], в сознании русского писателя в последние годы жизни, как и у Ницше, произошло оформление новой «квазимифической» фабулы, согласно которой человек может прийти к новому жизнеутверждающему мировосприятию. Оно отличается от традиционных христианских фабул (или формул искупления), например от житий святых, тем, что «основывается не на подражании практике Христа, не на жизни по христианским проповедям, а на поисках цельной личности» [19, с. 499], утверждает в своей статье американская исследовательница.

В монографии «Россия на краю: Воображаемая география и постсоветская идентичность», Клаус [35] обращается к российской постмодернистской прозе XXI в.

На примере произведений Д. Пригова, В. Пелевина, А. Дугина она знакомит англоязычного читателя с русскими национальными концептами «Святая Русь», «русская православная церковь», «имперская столица», опровергая тем самым выдвинутый Макданиэлем [60] тезис об «агонии» и даже «конце» «русской идеи».

«Русской идее» Достоевского суждено было играть «роковую роль» в русской интеллектуальной и политической жизни вплоть до наших дней. Сканлан отмечает, что одни исследователи защищают взгляды великого писателя и мыслителя, усматривая в них новую, «доброкачественную форму» национализма, «вполне совместимую с универсализмом»; другие объявляют их «прискорбной, хотя и невольной ошибкой в суждениях великого христианского гуманиста» [52, с. 19].

Но именно во многом благодаря полемической заостренности религиозно-философских концепций «русская идея» и «русский путь», художественно воплощенных в творчестве Достоевского, духовное наследие великого писателя и мыслителя и в XXI в. продолжает определять исследовательские интересы североамериканских славистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баталов Э. Я. Русская идея и американская мечта. — М.: Прогресс-традиция, 2009.
2. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 77–144.
3. Брумфелд У. К. Социальный проект в русской литературе XIX в. / пер. с англ. С. Патрикеева, Б. Архипцева, С. Гитмана. — М.: Три квадрата, 2009.
4. Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». — М.: РИЦ «Пилигрим», 1994.
5. Гаджиев К. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. — М.: Логос, 2014.
6. Гарно де Лиль-Адан М. — К. А. «Гений Христианства» в свете По, Бодлера и Достоевского / пер. с франц. Е. Куровой // По, Бодлер, Достоевский: Блеск и нищета национального гения / сост., вступ. ст.: А. Уракова, С. Фокин — М.: НЛЮ, 2017. — С. 147–165.
7. Голштейн В. Достоевский и индивидуализм: Pro и Contra // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. — М.: Раритет–Классика плюс, 1999. — С. 109–119.
8. Григорьев Дм., прот. Достоевский и церковь. — М., 2002.
9. Дин У. Религия // Американская философия / пер. с англ.: Л. Бутаева. — М.: Идея-Пресс, 2008. — С. 463–486.
10. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 4.
11. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 6.
12. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 8.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 28/1.
14. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 28/2.
15. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. 1, ч. 2.
16. Исупов К. Г. Метафизика Достоевского. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
17. Каневская М. Икона в структуре романа Достоевского «Записки из Мертвого дома» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. — М.: Раритет–Классика плюс, 1999. — С. 81–88.
18. Карамзин Н. М. О любви к отечеству и национальной гордости // Карамзин Н. М. Избр. соч. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
19. Ключ Э. Образ Христа у Достоевского и Ницше // Достоевский в конце XX века: сб ст. / сост. К. А. Степанян. — М.: Классика плюс, 1996. — С. 471–500.
20. Морозова Т. Л. Американская мечта и русская идея // Литературоведческий журнал. — 1997. — № 10. — С. 89–04.
21. Николукин А. Н. Живой свидетель истории США // Адамс Г. Воспитание Генри Адамса / пер. с англ. М. Шерешевской; послесл. А. Николукина и В. Олейника. — М.: Прогресс, 1988. — С. 594–603.
22. Парте К. «Призрачное имущество» России: Когнитивная картография и национальная идентичность // Россия и Запад в начале нового тысячелетия / отв. ред. и пер. с англ.: А. Большакова. — М.: Наука, 2007. — С. 53–84.
23. Перлина Н. Достоевский о смертной казни // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 2005. — Т. 16. — С. 97–112.
24. Перлина Н. Тексты-картины и экфразисы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот». — СПб.: Алетейя, 2017.
25. Песков А. М. «Русская идея» и «русская душа»: Очерки русской историософии. — М.: ОГИ, 2007.

26. Райзер Дж. Русская философия и русская идентичность // Россия и Запад в начале нового тысячелетия / отв. ред. и пер. с англ.: А. Большакова. — М.: Наука, 2007. — С. 40–52.

27. Соловьёв В. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г. Рачинского. — М.: Путь, 1911.

28. Соловьёв В. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2.

29. Соломина-Минихен Н. (монахиня Ксения) О влиянии Евангелия на роман Достоевского «Идиот». — СПб.: Скифия, 2016.

30. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж: YMKA-PRESS, 1937.

31. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб: Наука, 1996.

32. Яковенко Б. Очерки американской философии. — Берлин, 1922.

33. Adams J. T. The Epic of America. — Boston, Mass.: Little, Brown, and Co., 1931.

34. Brumfield W. S. Theresé-philosophe and Dostoevski's Grand Sinner // Comparative literature. — 2000. — Vol. 32, N53. — P. 37–49.

35. Clowes E. W. Russia on the edge: Imagined geographies and post-Social identity. — Ithaca: Cornell university press, 2011.

36. Dolan P. J. Dostoevsky: The political gospel // Dolan P. J. Of war and war's alarms: Fiction and politics in the modern world. — New York, 1976. — P. 36–69.

37. Frank J. Dostoevsky: [in 5 vols.]. — Princeton: Princeton university press, 1976–2002. — [Vol. 1:] The seeds of revolt (1821–1849). — [Vol. 2:] The years of the ordeal (1850–1859). — [Vol. 3:] The stir of liberation (1860–1865). — [Vol. 4:] The miraculous years (1865–1871). — [Vol. 5:] The mantle of prophet (1871–1881).

38. Gibson A. B. The religion of Dostoevsky. — Philadelphia: Westminster press, 1973.

39. Gustafson R. F. Leo Tolstoy: Resident and Stranger: A study in fiction and theology. — Princeton: Princeton university press, 1986. (Рус. изд.: Густафсон Р. Ф. Обитатель и Чужак: Теология и художественное творчество Льва Толстого / пер. с англ. Т. Бузиной. — СПб.: Академический проект, 2003.)

40. Jackson R. L. The art of Dostoevsky: Deliriums and nocturnes. — Princeton: Princeton university press, 1981. (Рус. изд.: Джексон Р. Л. Искусство Достоевского: Бред и ноктюрны / пер. с англ. Т. Бузиной. — М.: Радикс, 1998.)

41. Jackson R. L. Dialogues with Dostoevsky: The otherwhelming questions. — Stanford: Stanford university press, 1993.

42. Kabat G. C. Ideology and imagination: The image of society in Dostoevsky. — Columbia: Columbia university press, 1978.

43. Knapp L. The annihilation of inertia: Dostoevsky and methaphysics. — Evanston: Northwest. university press, 1996.

44. Kostalevsky M. Dostoevsky and Soloviev: The art of integral vision. — New Haven: Yale university press. — 1996.

45. Lauth R. Die Philosophie Dostojevskis in systematischer Darstellung. — Munchen: Piber, 1950.

46. McDaniel T. The agony of the Russian idea. — Princeton: Princeton university press, 1996.

47. Morson G. S. The boundary of genre: Dostoevsky's «Diary of writer» and the tradition of literary utopia. — Austin: University of Texas press, 1981.

48. Oates J. C. The double vision of «The Brothers Karamazov» // Journal of aesthetics and art criticism. — 1968. — Vol. 27, N2. — P. 20–213.

49. Perlina N. Portrayals of Aglaya and Nastasia: Ekphrastic narrative in «The Idiot» // Аспекты поэтики Достоевского в контексте литературно-культурных диалогов / под ред. К. Кроо, Т. Сабо, Г. Ш. Хорвата. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. — Вып. 2. — С. 2–49.

50. Rysten F. S. False prophets in the fiction of Camus, Dostoevsky, Melville and others. Coral Gables. — University of Miami press, 1972.
51. Sandoz E. The Political apocalypse: A study of Dostoevsky's Grand Inquisitor. — Baton Rouge: Louisiana state university press, 1971.
52. Scanlan J. P. Dostoevsky the thinker. — Ithaca; London: Cornell university press, — 2002. (Рус. изд.: Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель / пер. с англ.: Д. Васильев, Н. Киреева. — СПб.: Академический проект, 2006.)
53. Steiner G. Tolstoy or Dostoevsky: An essay in the old criticism. — New Haven: Yale university press, 1959. (Рус. изд.: Стайнер Дж. Толстой и Достоевский: Противостояние / пер. с англ. Г. Л. Григорьева, Е. М. Эфрос. — М.: АСТ, 2019.)
54. Terras V. Reading Dostoevsky. — Wisconsin: University of Wisconsin press, 1998.
55. Ward B. K. Dostoyevsky's critique of the West: The quest for the earthly paradise. — Waterloo (Ont.): Laurier univ. press, 1998.