

ИСТОРИКО-  
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ  
АНАЛИЗ  
ПРОИЗВЕДЕНИЙ  
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ



А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Н. И. П Р У Ц К О В

ИСТОРИКО-  
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ  
АНАЛИЗ  
ПРОИЗВЕДЕНИЙ  
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
Л е н и н г р а д  
1974



## ВНУТРИЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ КАК ПРЕДМЕТ ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОЙ НАУКИ

(Вместо введения):

### 1

Настоящая книга посвящена вопросу, который в современном литературоведении почти не разрабатывается, — сравнительному анализу отдельно взятых литературных произведений в рамках одной национальной литературы. Метод сравнений обычно применяется при установлении соотношений между разными национальными литературами, их взаимосвязей и взаимовлияний. Но очевидна плодотворность этого способа и при анализе истории одной национальной литературы. В предлагаемой работе продемонстрированы принципы и приемы именно такого историко-сравнительного исследования — путем конкретного сопоставительного анализа произведений русской прозы и поэзии второй половины XIX и начала XX в.

Сопоставление отдельных произведений (одного и того же писателя на разных этапах его творческого пути или авторов-современников и, наконец, художников различных периодов в жизни литературы) открывает путь к решению целого комплекса историко-литературных проблем. Появляется возможность более углубленного и точного проникновения в коренную идейно-художественную специфику того или другого произведения. Эта качественная дифференциация индивидуальных явлений сочетается в данном случае с генерализацией этих явлений. Сущность факта (произведения) раскрывается путем анализа его связей или объективных соотношений с другим фактом, что позволяет определить их место в литературно-общественном движении. Благодаря сопоставлениям демонстрируется расстановка и борьба разных сил в историко-литературном процессе.

В органически-историческом развитии литературы, как заметил В. Г. Белинский, все сцепляется и все связывается одно с другим. В заметках на учебник по истории русской литературы М. Горький в 1936 году на страницах «Правды» отметил, что его авторы дают некоторое представление о творчестве отдельных писателей, но о литературе, о процессе ее роста не дают



ничего. Рецензент говорил о необходимости изучения взаимных влияний деятелей литературы, внутренних объективных сцеплений их творчества. По мнению М. Горького, в истории литературы действует закон притяжения и отталкивания. Он рекомендовал показать, например, связи Толстого, с одной стороны, с Златовратским, а с другой — с Глебом Успенским.<sup>1</sup> Вне анализа этих соотношений невозможно уяснить своеобразие наследия каждого из названных писателей, а также определить и то общее, что делает их представителями литературы определенной эпохи.

Сопоставительный анализ, следовательно, позволяет уяснить важные закономерности литературного процесса, а именно — проявляющиеся в нем те или иные связи между различными явлениями. Связи эти многообразны. Существуют связи простые, элементарные, наглядные, зачастую осознаваемые самими художниками, — влияние, ученическая зависимость, подражание и заимствование или спор и пародирование, отзвуки или перепевы и переклички мотивов, тем, сюжетов и образов. Этого рода сцепления не являются предметом нашего специального рассмотрения. Ограничимся лишь иллюстрациями некоторых из них. Е. П. Гребенка, например, начал свой путь с подражания гоголевской патетике «Вечеров на хуторе близ Диканьки». Таков его цикл повестей «Рассказы Пирятинца». Художественный стиль этого беллетриста вообще отличается эклектичностью; в нем чувствуется зависимость не только от Гоголя, но и от Марлинского, а также и от Квитки, что не могло не вызвать насмешливых, а порой и презрительных оценок со стороны современников. Но и сам Гоголь начал свою деятельность в нежинском школьном журнале «Метеор литературы» с подражания Марлинскому. Увлечение Марлинским в молодости пережили очень многие: Писемский и Гончаров, Тургенев и Панаев... Или такие случаи. Гоголь в «Невском проспекте» будто случайно обронил фразу: «Вы думаете, что этот господин, который гуляет в отлично сшитом сюртуке, очень богат? — Ничуть не бывало: он весь состоит из своего сюртука».<sup>2</sup> Григорович подхватил и развернул эту фразу в целую повесть «Свиस्तуйкин». Он же воспользовался, как и Сологуб в повести «Тарантас», композиционным принципом «Мертвых душ» в своем романе «Проселочные дороги»... Дарование Буткова вполне оригинально, но вместе с тем, как в свое время отметил Белинский, Гоголь имел сильное влияние на автора «Петербургских вершин». Особенно часто отражался образ Акакия Акакиевича в героях Буткова... В эффектной сюжетике и изысканном стиле повестей Павлова заметна сильная зависимость от той «поэтической прозы», которую культивиро-

---

<sup>1</sup> См.: «Правда», 1936, 8 августа, № 217.

<sup>2</sup> Н. В. Гоголь. Собрание художественных произведений в пяти томах, т. 3. М., 1959, стр. 56.

вала «риторическая школа» Марлинского, хотя сквозь старую форму блестящих слов и цветистых фраз у автора «Именин» заметно пробивалась реалистическая струя, прежде всего в изображении социальных конфликтов... В образах Жазикова и Матвея из комедии «Безденежье» Тургенев явно впадает в подражание «Ревизору»... Панаев постоянно варьирует основные образы Гоголя в своих сатирических очерках и фельетонах, а в его произведениях о поместной жизни встречаются подобию образов «Мертвых душ»... Островский также не только творчески развивал наследство Гоголя, но порой, особенно в ранний период своей деятельности, просто подражал ему. Так, в трилогии о Балзаминове показ человеческой пошлости дан в чисто гоголевском плане. Ученическое следование за Гоголем в наибольшей степени сказалось также в единственной повести Островского «Записки замоскворецкого жителя».

Подобные ученически-подражательные связи и переклички свидетельствуют об упорной черновой, предваряющей работе писателей 40—50-х годов. Она способствовала формированию их собственных реалистических принципов, подготавливала их переход к более совершенным и самостоятельным способам изображения. В этом отношении очень характерна роль различных экспрессивных стилей в становлении новых качеств реализма у беллетристов гоголевского направления. Экспрессия стиля широко распространилась в русской прозе 30—40-х годов и имела несколько источников, получив различный характер у разных писателей. Экспрессия эта сложилась под воздействием романтической прозы В. Ф. Одоевского, А. Погорельского и особенно, конечно, Марлинского. Рядом с этим развивалась и экспрессия лирико-сатирическая, гоголевская. Наконец, существовала в истории русской беллетристики рассматриваемой поры экспрессия стиля, созданная Лермонтовым. Эти разные и очень популярные экспрессивные стили оказали широкое и многообразное, иногда поверхностное, а в других случаях глубокое влияние почти на всех писателей. Оно вело не только к отрицательным последствиям (стилевой эклектизм), но имело и положительное значение в процессе поступательного развития литературы. Поэтому даже простое подражание экспрессивным стилям — Марлинскому, Лермонтову, Гоголю — содействовало кристаллизации оригинальных стилей. Сатирическая стилистика Гоголя, его «необычное» письмо, остро подчеркивавшее общественно-правственные уродства дореформенной России, сообщали прозе силу взволнованно-неуравновешенной сатирической и лирической экспрессии. Гоголь открыл путь для выражения энергического, страстно-взволнованного отношения автора к изображаемому, воскресив тем самым, но на новой основе, патетические формы повествования, известные в 20-е годы. Этими качествами своей прозы Гоголь увлек многих современников.

Между произведениями литературы существуют связи и иного рода — крайне сложные, опосредствованные и противоречивые, глубинные, порой скрытые от глаз и не всегда осознаваемые художниками. Они трудно поддаются научному определению. В литературном развитии каждого данного периода постоянно происходят, например, процессы ассимиляции, деформации и трансформации творческих принципов, разработанных художниками предшествующих периодов.

Поучительны рассуждения В. Г. Белинского о генезисе школы Гоголя. В статьях о Пушкине он признает, что «Евгений Онегин» вместе с «Горем от ума» были школой, из которой вышли Лермонтов и Гоголь, что без «Онегина» и «Горя от ума» Гоголь «не почувствовал бы себя готовым на изображение русской действительности, исполненное такой глубины и истины».<sup>3</sup> Белинский видел известное единство художественных принципов Пушкина, Лермонтова и Гоголя, с одной стороны, а с другой — их определенное единство с последующей русской литературой, с той реалистической школой, которая вполне сложилась в 40-е годы. Здесь необходимо говорить именно о *генетической* связи беллетристики гоголевской школы с наследием основоположников критического реализма — Пушкиным, Лермонтовым и Гоголем. Но начала, разработанные ими, выступают в произведениях их последователей не прямо, не в чистом виде, а, как правило, опосредствованно, они ассимилируются или трансформируются и деформируются.

Генетическая связь указывает на литературную родословную того или другого произведения, творчества писателя, направления или школы. Следовало бы, например, сказать, имея в виду соответствующие суждения Белинского, что Гоголь по роду или типу своего творчества являлся отцом для многих беллетристов 40—50-х годов. Оригинальное, гоголевское имело такие особенности, которые оказались чрезвычайно важными для литературы в целом, а поэтому стали достоянием общего процесса, перестали быть только признаками индивидуального, приобретая значение типобразующего начала. Подобная же родословная связь устанавливается, если сопоставить роман Чернышевского «Что делать?» и прозу 60—70-х годов о «новых людях». Творчество поэтов Некрасовского направления генетически восходит к наследию Некрасова. Но в свою очередь сам Некрасов имеет очень сложную родословную, связывающую его не только с Пушкиным, Лермонтовым и Гоголем, но и с декабристами.

Когда речь идет о генетической связи, то имеется в виду прежде всего основополагающее значение коренных идейно-ху-

<sup>3</sup> См.: В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1955, стр. 442.

дожественных открытий данного деятеля литературы (положим, Гоголя или Некрасова и Чернышевского) для его современников и последующих поколений литераторов. Открытия эти становятся для последних отправной позицией, тем животворным началом, которое накладывает глубокую печать на их творения. Тургенев несомненно явился родоначальником, основоположником такого конфликта, как столкновение разных поколений, т. е. представителей уходящей и нарождающейся новой России. Поэтому при выяснении литературного генезиса романов и повестей о «новых людях» важно учитывать не только опыт Чернышевского, автора «Что делать?», но и опыт Тургенева, автора романа «Отцы и дети». В беллетристике о «новых людях» сложились две *типологические* линии, одна из которых связана с Чернышевским, а другая — с Тургеневым. В названной беллетристике «новый человек» явился в двух видах. Один из них рахметовского склада, а другой — базаровского.<sup>4</sup> Разумеется, опыт того и другого основоположника романистики о «новых людях» деформировался и трансформировался. Проблему отцов и детей Тургенев развернул в среде поместно-дворянской как проблему социальную и философско-нравственную, включающую его роман в духовную жизнь того времени. Гл. Успенский, как и некоторые другие писатели-демократы 60—70-х годов, проблему отцов и детей перенес в демократическую среду (см. его очерк «Отцы и дети», 1862). В силу этого вся проблема преобразилась, приобрела качественно новые черты и в художественном воплощении, и в содержании. Автор как бы снизил проблему, придал ей исключительно материально-бытовой и воспитательный аспект: формирование личности средой, мир повседневных семейных забот, пути добывания средств к существованию и т. п. Здесь появились юмор и комическое, они слились с сатирическими зарисовками. Следовательно, связи в данном случае (Тургенев — Гл. Успенский) обнаруживаются не непосредственно и выступают не как простое заимствование конфликта и сюжета. Тургеневское начало здесь сильно и своеобразно преломляется под воздействием новой среды, избранной писателем-демократом, его мировоззрением, социальной позиции и художественной оригинальностью.

Известны случаи, когда данное произведение является как бы зародышем, зерном другого произведения («Бородино» — «Война и мир») или когда оно служит канвой для последующего творения («Родственники» Панаева и «Рудин» Тургенева). Но следует учесть также, что образ Рудина отдаленно готовился в творчестве самого Тургенева, он имеет, так сказать, тургеневскую родословную, а Салтыков еще в 1849 году создал образ, близкий Рудину («Брусин»). Существенно и то, что первый роман Турге-

---

<sup>4</sup> См. об этом: Н. И. Пруцков. Роман о «новых людях». — История русского романа, т. 2. М.—Л., 1964.



нева свидетельствует о его зависимости от Пушкина. Колорит и тон романа, манера и стиль повествования говорят о пушкинской первооснове, а образ Наталии, как и некоторые другие героини Тургенева, связан с женскими персонажами Пушкина. Следовательно, генетическая связь может быть многосторонней. Ее нельзя вытягивать в «одну ниточку», здесь возможен своеобразный сплав или комбинация и синтез разных родословных. Особенно часто и очень капризно это проявляется в складывающихся стилях, в процессах выработки мастерства, технологии творчества.

Техника прозы Тургенева создавалась на основе плодотворной ассимиляции и творческого синтеза литературно-художественной культуры Пушкина, Лермонтова и Гоголя. Но подобный же процесс, указывающий на родословную поэтики выдающихся деятелей литературы 40—50-х годов, наблюдается в той или другой мере и в каждом случае в своеобразном выражении в творческой работе Гончарова и Островского, Писемского и Толстого. Он захватывает не только технику, но и проблематику, персонажи, сюжет, основные конфликты, композиционное построение и даже «философию жизни» писателя. В статье «Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя „Мертвые души“» Белинский говорит о трагическом смысле этой эпопеи. В ней вскрыто несоответствие между тем, чем человек должен быть по праву своей человеческой природы, и тем, чем он является в действительности в силу общественных условий своего времени. Такое понимание трагического характера русской жизни и судьбы человека, открытое Гоголем, присуще почти всем крупным прозаикам 40-х годов, оно отразилось в произведениях Герцена («Кто виноват?», «Доктор Крупов»), Достоевского («Бедные люди»), Салтыкова («Запутанное дело»), Некрасова («Петербургские углы»), Гончарова («Обыкновенная история»), Писемского («Боярщина»).

Доказано также, что поэтика персонажей в «Обломове» ведет свое происхождение от поэтики Гоголя. Гончаров при обрисовке портрета и характера героя дает, как и автор «Мертвых душ», детальное и исчерпывающее изображение окружающей бытовой обстановки, выявляя ее единство с персонажем. Гончаров и Гоголь пронизательно показывают интимную связь людей и окружающих их предметов. Роднит писателей и искусство раскрытия основной черты характера, в которой синтетически воплощается весь образ воспроизводимой действительности. Об этом свидетельствует не только образ Обломова, но и Алексея, Тарантьева. Исследователи (например, В. А. Десницкий) указывали также на единство мечтаний Обломова и Чичикова, на психологическую близость Алексея и Манилова. Можно отметить еще и ноздревскую наглость, свойственную натуре Тарантьева.

Но Гончаров в художественное изображение доминанты характера вносит и свое, оригинальное. И здесь он обращается

к пушкинской традиции. Следовало бы сказать, что гоголевская манера воспроизведения в укрупненных масштабах главного качества героя применяется Гончаровым (например, в изображении Обломова) неизменно на пушкинской основе. Побеждающие черты характера Обломова (апатия и лень, слившиеся с фатализмом) разворачиваются многогранно, озаряются с разных точек зрения. Поэтому здесь видна игра противоположных оттенков. Все это придает пушкинскую поэтическую полноту и уравновешенность образу главного героя. У окружающих (и у читателей) он вызывает разнородные реакции: тут смех и грусть, сожаление и насмешка, серьезные мысли о жизни и судьбе человека рядом с недоумением перед подобным характером, разочарование в нем. Автор вскрывает (как и Пушкин в «Евгении Онегине») различные тенденции и возможности, талящиеся и противостоящие в Обломове. Каждая из них то вдруг вспыхивает, то замирает и бесследно исчезает. Воспроизводя полный образ жизни, и в этом смысле устранив гоголевские экспрессивно-сатирические приемы письма, романист стремится повернуть Обломова не одной только комической стороной. Эта сторона всегда уравновешивается ясным представлением Гончарова о трагической судьбе героя, пониманием его внутренних мук. Характер Обломова показан в противоречиях, в борьбе противоположных элементов его натуры, что порой ведет к взрыву мучительного самосознания, но в конечном счете все завершается ленью и сном. Эти переходы, чередующиеся, подобно приливам и отливам, до тех пор, пока в жизни героя не воцарится покой, составляют одну из основных сюжетных линий в романе.

Художественный мир Гончарова восходит к пушкинскому началу и в сфере изображения женских характеров, что признавал и сам автор «Обломова». Созданные Пушкиным *два типа* русской женщины определили главное направление в разработке женских характеров многими русскими писателями. Один из этих типов, по определению Гончарова, — «безусловное, пассивное отражение эпохи, тип, отливающийся, как воск, в готовую, господствующую форму» (Ольга), а другой — «с инстинктами самосознания, самобытности, самостоятельности» (Татьяна).<sup>5</sup> Эти два варианта женского характера занимали и самого Гончарова во всех трех его романах. Естественно, что он вполне и глубоко осознавал исключительное значение Пушкина, а также и Гоголя для собственной творческой биографии, как и для биографии своих современников. Автор «Обрыва» признавался, что Лермонтов и Гоголь, как прямые наследники Пушкина, *породили «целую плеяду нас»*.<sup>6</sup> Не удивительно поэтому, замечает Гончаров, что «черты пушкинской, лермонтовской и гоголевской творче-

<sup>5</sup> И. А. Гончаров. Собрание сочинений, т. VIII. М., 1955, стр. 77—78.

<sup>6</sup> Там же, стр. 501.

ской силы доселе входят в нашу плоть и кровь, как плоть и кровь предков переходит к потомкам».<sup>7</sup> Считая, что от Пушкина и Гоголя «никуда не уйдешь в русской литературе», Гончаров говорит о новом направлении в русской литературе 40—50-х годов как о «пушкинско-гоголевской школе».<sup>8</sup>

Чрезвычайной многогранностью отличается пушкинско-гоголевская родословная раннего творчества Толстого. В еще более сложных отношениях с пушкинским и гоголевским началами находится произведение Достоевского 40—50-х годов. Широко известно приписываемое ему признание: «Все мы вышли из „Шинели“ Гоголя». В. Г. Белинский в статье о «Петербургском сборнике», указав на яркую оригинальность таланта автора «Бедных людей», подчеркнул также, что Гоголь навсегда будет для Достоевского отцом по творчеству, останется для него Колумбом той неизмеримой и неистощимой области творчества, в которой он будет в дальнейшем подвизаться. Но вместе с тем Достоевский уже в 40-е годы осознает свою противоположность Гоголю. В одном из писем к брату (1846) он отмечает: «Роман («Бедные люди») находят растянутым, а в нем слова лишнего нет. Во мне находят новую оригинальную струю (Белинский и проч.), состоящую в том, что я действую анализом, а не синтезисом, то есть иду в глубину, а разбирая по атомам, отыскиваю целое, Гоголь же берет прямо целое и оттого не так глубок, как я».<sup>9</sup>

Симптоматична и полемика Девушкина с автором «Шинели». Конечно, позицию героя «Бедных людей» в этом споре с Гоголем нельзя отождествлять с взглядами автора романа, но все же несомненно, что дискуссия эта отражает отношение Достоевского к Гоголю и Пушкину. Существо полемики заключается в том, что для Девушкина неприемлемы комизм, анекдотичность и гротескность в изображении забитого человека. В этих качествах гоголевского игривого стиля он усматривал отсутствие у художника сердечности и жалости, понимания глубин внутреннего мира своего героя. Девушкин признает исключительную правдивость Акакия Акакиевича, но истинное искусство в его понимании не может ограничиться голой правдой. Необходимо и определенное озарение фактов жизни идеальным началом, примиряющим с суровой правдой, указывающим на выход из узких сфер повседневности. Такого освещения будто бы нет в «Шинели». Оно есть, по убеждению героя Достоевского, в «Станционном смотрителе». Повесть Пушкина близка и понятна Девушкину своей одухотворенной сердечностью. Повторяем, что литературно-критическую позицию Девушкина нельзя буквально приписывать

<sup>7</sup> Там же, стр. 77.

<sup>8</sup> Там же, стр. 76. Более подробно о механизме сцеплений романов Гончарова с пушкинским и гоголевским началами см.: Н. И. Пруцков. Мастерство Гончарова-романиста. М.—Л., 1962.

<sup>9</sup> В сб.: Русские писатели о литературе, т. II. Л., 1939, стр. 201.

Достоевскому. Однако в романе «Бедные люди» видна опора не только на «Шинель» Гоголя. Устанавливается и еще большая его зависимость от «Станционного смотрителя» Пушкина. В истории русской литературы «Станционный смотритель» и «Шинель» породили разнообразную в своих индивидуальных выражениях, но вместе с тем и однотипную повесть о «маленьком человеке».

### 3

Литературно-генетические связи существуют не как нечто независимое от других связей.<sup>10</sup> Поэтому литературную родословную плодотворно анализировать с учетом других видов связи, рассматривая их в комплексе, во взаимодействии. В живом литературном процессе действует, как правило, не один какой-либо вид связи, а реализуются, сливаются различные ее виды. К примеру, гоголевская родословная (зависимость от Гоголя) беллетристики «натуралистов» 40-х годов привела к возникновению другого вида связи — типологической общности этой беллетристики. Это вполне закономерно. Единая, преимущественно гоголевская, родословная творчества ряда писателей определила возникновение неких общих черт в их произведениях. Так генетическая связь обусловила возникновение другой связи — типологической. Последняя выражается многообразно: в основополагающих принципах воспроизведения, интерпретации и озарении действительности, в проблемно-тематическом содержании, в стиле и в жанрах, в общей структуре произведений, в эстетической позиции писателей и в понимании ими задач литературы. Все это и объединило разнообразных последователей Гоголя в единую литературную школу.

В образовании типологической общности произведений гоголевской школы играла роль не только связь генетическая, ставящая их в зависимость от наследия Гоголя или Пушкина. Здесь необходимо учитывать и отношения *контактные*. Под этим видом связи разумеются те конкретные соприкосновения и сцепления, переключки, а иногда и совпадения, которые обнаруживаются во взаимных отношениях произведений пушкинско-гоголевской школы. Они проявляются в различных сферах — в «мелочах» и в более существенных компонентах, лежат, так сказать, на поверхности, на периферии произведения, в его внешней структуре, или же скрыты в его структуре внутренней, в глубинных его особенностях. Типологическая общность произведений натуральной школы имеет опору в конкретных контактах, связываю-

<sup>10</sup> Опыт анализа генетических и типологических связей на материале прозы гоголевского направления нами дан в книге «Проблемы художественного метода передовой русской литературы 40—50-х годов XIX в.». Грозный, 1947. См. об этом: У. Р. Ф о х т. Типологические разновидности русского реализма (к методике изучения вопроса). — В сб.: Проблемы типологии русского реализма. М., 1969, стр. 50 и далее.



щих, с одной стороны, эти произведения между собой, а с другой — с произведениями Пушкина, Лермонтова, Гоголя, родоначальников этой школы. Последние, к примеру, создали такую типологию характеров, которая имела определяющее значение для многих деятелей литературы 40—50-х годов. Произведения последних контактируют в сфере изображения персонажей из городского и деревенского обездоленного люда (контакты в разработке, положим, образа «бедного человека»), дворянской среды (контакты помещичьих типов у Герцена и Тургенева, Григорovichа и Писемского), восприятия «лишних людей», «печоринства» и «рудиновщины».

Контакты подобного рода, т. е. однородные и сквозные, наблюдающиеся в границах целого (цепь однородных контактов), способствуют образованиям типологического порядка, это *типобразующие* контакты, они характеризуют особенности целого, в данном случае — «гоголевское направление». К ним следует отнести и контакты в разработке писателями этого направления женских характеров — к примеру, жоржизандистские мотивы у Гончарова, Тургенева, Герцена, Салтыкова, Писемского, Дружинина, Некрасова, Григорovichа и др. Однако эти контакты возникли уже без содействия наследия Пушкина, Гоголя и Лермонтова как новое качество, открытое их последователями.

Внутри целого могут быть контакты и не сквозные, не генерализующие, а, так сказать, частные, определяющие и дифференцирующие разные идейно-художественные тенденции в рамках целого — школы, течения, направления. В школе Гоголя было течение (или ветвь), представители которого (Островский, Писемский) или освобождались от гоголевской лирической патетики, или же вообще были чужды ей. Они развивали преимущественно разговорно-речевой стиль Гоголя и в этом плане следовали Далю, который с самого начала был независим от Гоголя, создавая свои особые формы изображения «голой натуры». Так в границах типологической общности возникают дифференцирующие ее тенденции. Контакты некоторых «натуралистов» с Далем в формах изображения «натуры» вносили своеобразную струю в натуральную школу, но все же были вполне в духе эстетической программы этой школы. Иное дело — творческие контакты Достоевского 40-х годов с романтизмом и сентиментализмом. В. Виноградов в книге об эволюции «русского натурализма»<sup>11</sup> отмечал, что Достоевский уже в «Бедных людях» решительно преодолевает каноны Гоголя и его школы во имя новых художественных форм, синтезирующих сентиментализм и «натурализм». К этому син-

---

<sup>11</sup> См. также: В. В. Виноградов: 1) Стиль петербургской поэмы «Двойник». — В сб.: Ф. М. Достоевский. П., 1922. 2) Сюжет и архитектоника романа Достоевского «Бедные люди» в связи с вопросом о поэтике натуральной школы. — В сб.: Творческий путь Достоевского. Л., 1924.

тезу Достоевский пришел, по мнению В. Виноградова, уже в первом романе. Другой исследователь (Н. Степанов) в статьях о творчестве автора «Двойника»<sup>12</sup> определяет стиль его произведений 40-х годов как выражение «натуралистического сентиментализма». Сентиментализм в подходе к изображаемому, с точки зрения Н. Степанова, преломляется у Достоевского сквозь поэтику, выработанную натуральной школой. Все это и дает основания исследователям говорить об особой школе молодого Достоевского. В таком плане этот вопрос впервые поставил В. В. Виноградов в статье «Тургенев и школа молодого Достоевского», опубликованной в журнале «Русская литература» (1959, № 2).

Здесь не место для критического разбора этой концепции. Плодотворен самый подход к той типологической общности, которая образует литературную школу. Исследование общего, типического в данном ряде произведений вовсе не сводится к установлению в них каких-то «общих мест», к перечислению и описанию устойчивых признаков, обязательных для всех участников школы. Нет, анализ общего захватывает не внешние черты, а внутренние основы творчества и выявляет своеобразные тенденции внутри общего.

#### 4

Установление типологической общности имеет опору не только в анализе отношений контактных, но и в исследовании связей произведений *по контрасту*. Последние могут обнаруживаться даже в рамках данного типологического ряда, взаимодействуя с проявляющимися в нем контактами. Произведения натуральной школы не только контактировали, но в отдельных случаях вступали и в контрастные отношения. Рядом с этим (контрасты в пределах школы или течения) столкновение противоположностей особенно характерно для жизни литературы, взятой в целом. В этом целом есть сосуществующие, взаимодействующие и противоборствующие потоки или ряды произведений. Типологическое родство литературных явлений данного ряда в живом потоке литературы не складывается и не существует само по себе, как нечто замкнутое, так сказать, «мирное», кристаллизующееся имманентно, и как безразличное к другим литературным рядам. Процесс образования данной общности протекает в форме сложных взаимоотношений с иными типологическими рядами. Тут возможны притяжения, соприкосновения, заимствования, переработка опыта и т. п., но здесь же возможны и спор, отталкивание, столкновение. Так, школа Гоголя сложилась в борьбе с романтизмом, хотя одновременно некоторые ее представители

<sup>12</sup> См.: Н. Л. Степанов. Творчество Достоевского. — «Литературная учеба», 1934, №№ 9 и 10.

(Достоевский) активно использовали поэтику (в широком смысле) романтизма. Контактные и контрастные отношения в данном случае взаимодействовали в границах одной школы.

Демократическая беллетристика 60-х годов (Г. и Н. Успенские, Решетников, Левитов, Воронов, Слепцов, Помяловский и др.) складывалась как целостное идейно-художественное течение, продолжая развивать, а вместе с тем и преодолевать некоторые идейно-творческие установки писателей гоголевского периода, особенно споря в принципах изображения трудового народа с предшествующей и современной ей дворянской литературой.<sup>13</sup> Если иметь в виду самое коренное в демократической беллетристике — принципы воспроизведения ею процесса жизни и человеческих характеров, — то сразу же обнаруживается общность позиции шестидесятников. Есть все основания говорить о школе прозаиков-демократов 60-х годов. Но при этом учитывается, что в ней (как и в предшествующей школе Гоголя) были различные внутренние тенденции, каждый из ее представителей вносил в нее свой оригинальный вклад. Вместе с тем сказывается, как уже было отмечено, связь демократов-шестидесятников с натуральной школой, а одновременно обнаруживается и то, что характеризовало их как представителей «новой фазы» литературного развития, что отличало их от «натуралистов» 40-х годов и от писателей-современников — Тургенева, Писемского, Лескова, Григоровича, Толстого — и делало в определенных границах предшественниками беллетристики народнической демократии 70—90-х годов. Так возникает *стадиальное* развитие литературы; появляется своего рода цепная связь определенных явлений в литературном процессе от 40-х по 90-е годы: натуральная школа — демократическая беллетристика 60-х годов — проза народнической демократии. В этой цепи складывались отношения контактные и контрастные.

Посмотрим с этой точки зрения на связи беллетристики шестидесятников с натуральной школой. Связи эти обнаруживаются в самом существенном, в том, что характеризует способы изображения процесса жизни и человеческих характеров. Известно, например, что у Гоголя появляется образ пошлого человека. Писатель изобразил процесс опошления человека в его завершенности, когда человек становится «окременевшим куском», «прорехой на человечестве». В «Мертвых душах», как говорил Чернышевский, воспроизведена «частная жизнь» под определенным углом зрения — художник дал психологическое изображение раз-

<sup>13</sup> О типологических связях и выражении индивидуального своеобразия в демократической беллетристике 60-х годов см.: Н. Прудков. Вопросы литературно-критического анализа. М.—Л., 1960, стр. 47—76; Н. П. Ждановский. Особенности реализма писателей-демократов 60-х годов XIX в. — В кн.: Проблемы типологии русского реализма. М., 1969, стр. 306—342.

личных типов пустоты и одичалости. В «Ревизоре» показана, по определению Чернышевского, «официальная сторона жизни» в том же аспекте. Этот гоголевский угол зрения (трагическая зависимость человека от обстоятельств) имел исключительное значение именно для писателей-демократов. В этой сфере они связаны с традицией Гоголя, а одновременно и обогащают ее.

Автор «Мертвых душ» действовал, руководствуясь своим безошибочным инстинктом художника, он не отдавал себе отчета в значении собственного открытия. Если человек является жертвой общественной среды, если она опошляет, опустошает человека, то очевидна ее неразумность, очевидна необходимость ее изменения. В этом и состояла заложенная в реализме Гоголя взрывчатая и разоблачающая сила. Ею сознательно воспользовались шестидесятники. Их руководящую идею следует сформулировать так: люди черпают все свои знания, ощущения из окружающего чувственного мира, из опыта повседневной жизни, прежде всего из опыта борьбы за свое существование. Поэтому для развития человеческого в человеке очень важно, насколько окружающая его жизнь человечна, может ли человек черпать в ней истинно человеческое, прививается ли ему жизнью привычка воспитывать в себе человеческие свойства.<sup>14</sup> Такая методология изображения человека и среды великолепно иллюстрируется хотя бы «Подлиповцами» Решетникова или «Очерками бурсы» Помяловского. Она связывает беллетристику шестидесятников с идеями социализма, с революционно-материалистическим учением Чернышевского, Добролюбова и Писарева о «человеческой природе». Ничего подобного, разумеется, не могло быть у Гоголя и писателей его школы, хотя некоторые из них (особенно Салтыков в повести «Запутанное дело») сознательно воспользовались гоголевским открытием и придали ему революционно-социалистический и материалистический смысл.

Трансформация гоголевской художественной трактовки человека и среды у писателей-демократов вела к переосмыслению и более частных компонентов структуры их произведений. Наполняются новым содержанием, к примеру, «этнографизм» и «физиологизм» очерка 40-х годов. История закабаления трудового народа, история образования эксплуататорских социально-экономических отношений, анализ материальной трудовой жизни народа — таков «этнографизм» Решетникова, Г. Успенского, Слепцова. Формирование уродливых типов, история «оподления» личности, ее распад под влиянием нечеловеческих условий жизни — таков «физиологизм» демократической беллетристики. Показ народных нравов, обычаев и народной психологии, занятий, семейных отношений, разнообразных типов из народа обогащается у шестидесятников изображением социальных отношений и со-

<sup>14</sup> См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 145—146.



циальных типов («Владимирка и Клязьма» В. Слепцова, «Нравы Растеряевой улицы» Г. Успенского). Средством социального обобщения является и циклизация очерков у писателей-демократов по проблемно-тематическому принципу. Так возникли «Очерки бурсы» Н. Помяловского («адовоспитательное» заведение и его жертвы), «Нравы Растеряевой улицы» (какие типы формируются растеряевским миром), «Владимирка и Клязьма» (система эксплуатации, обмана и обирания народа), «Письма об Осташкове» В. Слепцова («благодетели» Осташкова и их жертвы).

Разумеется, контрастные и контактные отношения относительно и изменчивы. Произведения-антиподы могут в чем-то (и даже существенном) сближаться. Антинигилистические романы и романы о «новых людях» — явления противоположные, но между ними есть и соприкосновения в изображении, положим, либерального общества («болтунов») или лжереволуционеров. С другой стороны, произведения-близнецы (некоторые романы и повести о «новых людях») иногда решительно расходятся и противостоят друг другу. Чеховский рассказ «Дамы с собачкой» в чем-то связан с толстовским романом «Анна Каренина», но одновременно в шедевре Чехова выражено принципиально новое понимание жизни и разработаны новые способы ее художественного воспроизведения. Поэтому нельзя согласиться с бытующими суждениями, что замысел «Дамы с собачкой» сложился под воздействием «Анны Карениной», что эти два произведения находятся в генетической связи, что в основе их лежит одна и та же тема и т. п.

Сближающиеся произведения иногда так расходятся, что становятся явлениями качественно разных направлений или даже разных методов. Таковы произведения Куприна «По-семейному» (1910) и Горького — «Светлосерое с голубым» (1915). В начальной позиции упомянутые рассказы сходны в трактовке проституции как явления социального, как следствия глубоко неблагополучных, уродливых общественных отношений, выбрасывающих людей на дно жизни. В этом смысле купринский и горьковский рассказы объединены общей проблемой. Но их разъединяет коренной способ изображения. Куприна поразило «странное и редкое зрелище», только этому единичному факту и посвящен рассказ «По-семейному». Именно «по-семейному» собрались «четверо мужчин, в конец изжеванных и изглоданных неудачной жизнью, четверо старых кляч, которым в общей сложности было во всяком случае больше двухсот лет, и пятая — наша хозяйка — уже немолодая русская проститутка, то есть самое несчастное, самое глупое и наивное, самое безвольное существо на всей нашей планете».<sup>15</sup> Собрались по приглашению Зои, чтобы разго-

<sup>15</sup> А. И. Куприн. Собрание сочинений в шести томах, т. 4. М., 1958, стр. 395—396.

веться в пасхальную ночь. История Зои не сообщена. Какие обстоятельства и какие люди ее потопили — об этом нет речи в рассказе. Весь интерес рассказа в другом — в торжестве человечности, умиротворения, разлившегося и в людях, и в окружающей обстановке. Несчастные, одичавшие и разьединенные люди стали братьями в пасхальную ночь. Рассказ Куприна написан в обычном для него ключе: и проститутки чувствовать умеют, они тоже люди, страдающие, отзывчивые и жалостливые, понимающие несчастья других. Вот эта общегуманистическая позиция определяет своеобразие рассказа Куприна, создавая в нем соответствующую поэтическую атмосферу. В ее образовании существенна роль мечтательно-лирических воспоминаний Зои о своем счастливым детстве в деревне.

В рассказе М. Горького «Светлосерое с голубым» иные тона и другие оценки — суровые, резкие. Куприн написал печальную пасхальную картину-идиллию, а Горький — будничную драматическую историю. Горьковский рассказ начинается с грубого столкновения Тани, «девицы веселой жизни», со стариком-нищим. Она бросает ему крупную монету со злыми словами: «На, подавись, подлец!..» Это и заинтриговало рассказчика-автора (у Куприна повествование тоже ведется от имени рассказчика, который в то же время является и автором). Ему захотелось узнать причину такого странного отношения своей соседки к старику. Оказывается, старик этот, в прошлом лакей и товарищ умершего отца девушки, обманым путем продал ее, пятнадцатилетнюю, судье. В горьковском рассказе, следовательно, дана история падения девушки, и эта история имеет социальную подоплеку. Таня является жертвой общественного порядка. Она озлоблена и бурно переживает свое несчастье, проклинает подлеца, но примиряется и готова принять «философию», согласно которой «всех виноватых не накажешь». Однако рассказчик-автор не может согласиться с этой рабьей философией жизни и он, в бессилии сжимая кулаки, зло думает: «Всех не накажешь, черт возьми! Ловко устроено — не накажешь!». <sup>16</sup>

В горьковском рассказе, таким образом, открыто звучит отсутствующий у Куприна протест, хотя он и бессилен перед социальной драмой жизни. И все же эта боевая общественная нота преобразует гуманизм рассказа, делает его целенаправленным, социально обостренным. В горьковском рассказе говорится не просто о неудачниках (как у Куприна), а о характерных и неутомимых тенденциях самой жизни. И история гибели Тани, и негодующее отношение автора к ее «философии» примирения служат стержнем рассказа. Если Куприн социальное воспринимает через призму своей общегуманистической позиции, растворяя со-

---

<sup>16</sup> М. Горький. Собрание сочинений в тридцати томах, т. 11. М., 1951, стр. 278.

циальное в человеческом, то М. Горький, не отказываясь от гуманистической позиции, выступает и в этом небольшом произведении писателем-социологом.<sup>17</sup>

Конечно, в данном случае Горький не полемизирует с Куприным. Свое произведение он не осознает в качестве контрастного купринскому изображению, но объективно рассказ «Светлосерое с голубым» преодолевает ограниченность трактовки проблемы Куприным, является как нечто противоположное рассказу «По-семейному», хотя между ними и имеются контактные связи. Таким образом, мы и на этот раз убеждаемся в том, что тот или другой вид связи не выступает в чистом виде, а, как правило, взаимодействует с другими видами связи.

## 5

В настоящей книге рассмотрены только отдельные типы внутрилiterатурных связей. Автор вполне отдает себе отчет в относительности предложенной здесь дифференциации некоторых из этих связей. Но и в таком виде она необходима при *аналитическом* рассмотрении истории литературы, ее внутренних закономерностей. Общепринятой терминологии, обозначающей тот или другой вид соотношений и сцеплений произведений литературы, также еще нет. Да и подход к ним, их понимание отличаются пока суммарностью, нерасчлененностью. Все разнообразные проявления внутрилiterатурных соотношений трактуются как преемственность, как продолжение традиций или как влияние.<sup>18</sup> Но эти понятия, с одной стороны, часто становятся неопределенными в том смысле, что они на практике не всегда опираются на аналитически-дифференцированный подход к связям, на конкретное определение их типа. Если, допустим, в чеховской «Даме с собачкой» есть точки соприкосновения с толстовской «Анной Карениной», то это еще не значит, что А. П. Чехов в названном произведении является продолжателем традиций Л. Н. Толстого, что он преемственно связан с ним. Литературная традиция — понятие очень широкое, объемное и глубокое. Традиция состоит из многих компонентов, которые нуждаются в расчлененном и совокупном исследовании. Продолжение традиции указывает на

<sup>17</sup> О некоторых соотношениях горьковского и купринского рассказов см.: Л. Д. Никольская. Два решения одной темы («Светлосерое с голубым» Горького и «По-семейному» Куприна). — Проблемы художественного мастерства. Самарканд, 1961, стр. 101—109.

<sup>18</sup> См., например: Д. Д. Благой. Диалектика литературной преемственности. — «Вопросы литературы», 1962, № 2, а также: А. Бем. К уяснению понятия историко-литературного влияния. — В кн.: Пушкин и его современники. Материалы и исследования, вып. XXIII—XXIV. П., 1916. Ср.: А. С. Бушмин. Методологические вопросы литературоведческих исследований. Л., 1969, стр. 176 и далее (Виды и формы литературных влияний).

связь не в каких-то малозначащих и разрозненных элементах, а в главном — в художественной методологии, в общественно-эстетической позиции, в концепции жизни и человеческих характеров. При отсутствии этого главного нет оснований говорить о том, что данный писатель продолжает ту или другую традицию, хотя у него и есть определенные связи со своим предшественником. С другой стороны, названные понятия (традиция, влияние) далеко не исчерпывают богатого разнообразия существующих соотношений в литературном процессе. Они преимущественно указывают на связи данного явления с предшествующими ему явлениями. Но если, положим, взять родственные между собою три рассказа Чехова — «Осеню» (1883), «На большой дороге» (1885) и «Воры» (1890), в которых отразился рост чеховского реализма, кристаллизация его особенностей, то как можно определить органическую связь названных произведений, владея только такими понятиями, как преемственность традиций или влияние? <sup>19</sup>

Сравнивая, к примеру, стихотворение «Разлука» И. Анненского и рассказ Чехова «Дама с собачкой», можно заключить, что автор стихотворения продолжает чеховскую традицию, заимствует у него, испытывает его влияние, что два названных произведения находятся в одном русле литературного развития, что они между собой глубоко родственны и т. п. В действительности же, если точно определять соотношение «Дамы с собачкой» и «Разлуки», следует говорить о наличии здесь контраста, о демонстрации в этих произведениях двух противоположных концепций жизни и способов художественного воспроизведения, хотя они имеют, как увидим далее, и точки соприкосновения. Но их невозможно признать как результат преемственной связи, следования традиции и т. п.

Или третий случай. Зарубежные авторы настойчиво пропагандируют мысль о том, что Вл. Соловьев в своей теократической утопии генетически зависит от Достоевского, что он продолжает его традиции. В духе этой концепции можно односторонне решить и вопрос о соотношении легенды «Великий инквизитор» и повести «Антихрист». Но сопоставительный анализ этих произведений показывает не столько их контакты, сколько такие расхождения, которые не позволяют ставить идеал Соловьева в преемственную связь с философией жизни Достоевского.

Наконец, многосторонняя, объективно существующая картина сближений и сцеплений, притяжений и отталкиваний в истории литературных стилей также во многом не поддается определению

<sup>19</sup> О диалектике контактных и контрастных отношений между названными произведениями Чехова в процессе эволюции его творчества см.: Н. И. Пруцков. К вопросу об эволюции А. П. Чехова. В кн.: Из истории русских литературных отношений XVIII—XX веков. М.—Л., 1959, стр. 269 и далее.



с помощью понятий преемственность традиций или влияние. «Механика» формирования, развития и взаимодействия стилей, большим знатоком и тонким исследователем которой был покойный академик В. В. Виноградов, очень причудлива. Мирное сосуществование, сплетение и открытая борьба разных тенденций в стилях, то тенденций, параллельно развивающихся, то вдруг неожиданно скрещивающихся и вступающих в спор, а то и в синтез — разве все это можно «уложить» в такие понятия, как следование традиции, влияние и т. п.?

Заметим также, что всевозможные внутрилитературные связи нуждаются в соответствующем конкретно-историческом социологическом истолковании, они не рассматриваются только имманентно, лишь в границах литературного ряда, а связываются с фактами и факторами, лежащими за его пределами — с общественными отношениями, с мировоззрением и социально-эстетической позицией писателя, с задачами литературы в связи с эпохой и т. д. Только на этой основе возможно, к примеру, объяснение причин направляющей роли наследия Гоголя в развитии русской прогрессивной литературы, что ставило ее представителей в ту или другую зависимость от него. Появляется, следовательно, возможность ответить на вопрос об общественной и художественной функции гоголевского начала в творчестве того или другого писателя. Другой пример. Известны противоречивые творческие контакты деятелей литературы пореформенной поры — Толстого и Успенского, Достоевского и Толстого, Успенского и Златовратского, Некрасова и Достоевского и т. д. При исследовании и объяснении разнообразных соотношений их творчества приходится считаться с тем очевидным фактом, что на реальной почве крайне пестрого по своему социальному составу демократического движения дореволюционной России, на почве его сильных и слабых сторон, возникали парадоксальные родословные связи и отношения между названными писателями. Н. Щедрин, например, очень тонко подметил точки соприкосновения, родство в идеях, в общественных устремлениях различных писателей своего времени, хотя и не мог социологически объяснить происхождение подобных сцеплений. Но его соображения по этому вопросу во многом отражают объективные особенности общедемократического движения в пореформенной России и той художественной идеологии, которая питалась чувствами и настроениями участников этого в высшей степени социально неоднородного движения. В письме от 21 ноября 1884 года к Н. Михайловскому сатирик рисует генеалогическую схему, по которой выходило, что дедушкой Г. Успенского является Сютаяев, отцом — Л. Толстой, а дядюшкой — Златовратский.<sup>20</sup> Разумеется, было бы недо-

---

<sup>20</sup> См.: Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Полное собрание сочинений, т. XX, кн. 3. М., 1937, стр. 115.

пустимой узостью считать Толстого или Успенского как учителей жизни последователями Сютеева или Бондарева. Но и игнорирование отмеченной Щедриным родословной было бы фальсификацией истории.

Очерченный круг проблем обусловил содержание и построение настоящей книги.

Первые две главы посвящены наиболее сложному вопросу — анализу соотношений типологической общности и родового своеобразия. Эти соотношения раскрываются путем сопоставления двух различных, а вместе с тем и сближающихся утопий — Достоевского и Успенского. Типология — не готовая нивелирующая схема, под которую подгоняются рассматриваемые произведения, теряющие при таком подходе свою социальную, идейную и художественную специфику и превращающиеся в явления «единого потока». Установление типологического родства между фактами включает и качественную дифференциацию этих фактов. В книге сделана попытка весь этот сложный «механизм» притяжений и отталкиваний в границах общего истолковать социологически.

О контактных и контрастных соотношениях автор говорит не только в связи с анализом типологической общности, но и специально, так как указанные соотношения обнаруживаются и во взаимодействии с типологическими связями, и как самостоятельные закономерности.

Главы 3—4 посвящены контактными отношениям, которые демонстрируются в ходе сравнительного анализа двух пар произведений. Сопоставляются «Великий инквизитор» Достоевского и «Антихрист» В. Соловьева (контакты в идеологических концепциях), а также «Хозяин и работник» Толстого и «Исповедь» Мамина-Сибиряка (контакты в проблемно-тематическом содержании). Разумеется, при этом учитывается непрерывная подвижность отношений названных произведений. Сближения между ними порой сопровождаются такими расхождениями и столкновениями, которые иногда становятся решающими, разрывающими контактные отношения.

В 5—6 главах трактуется вопрос о связях по контрасту в разработке темы и конфликта (об одной параллели — «Анна Каренина» и «Дама с собачкой»), в творческом методе («Дама с собачкой» Чехова и «Разлука» И. Анненского). Учитывается, как и в предшествующих главах, та же диалектика: контрастирующие отношения сравниваемых произведений вовсе не исключают, а предполагают и контакты между ними, но первые имеют решающее значение, а вторые — относительны, они сопутствующие и не определяющие.

Замысел настоящей книги формировался в ходе предшествующих исследований автора о Достоевском, Успенском и Чехове, а по своей основной теме она примыкает к труду «Вопросы литературно-критического анализа» (1960). Отдельные главы книги

публиковались в журналах и сборниках: «Русская литература», 1971, № 4 («Две концепции образа Венеры Милосской»),<sup>21</sup> «Литература в школе», 1971, № 5 («Философия жизни» Достоевского), сб. «Достоевский и его время» («Утопия или антиутопия?»), «Филологические записки» Воронежского университета («А. П. Чехов и И. Ф. Анненский»), сб. «Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти академика В. В. Виноградова» («Об одной параллели — „Анна Каренина“ и „Дама с собачкой“») и др.

Январь 1973 г.

---

<sup>21</sup> Названная глава в книгу не вошла.

# І. ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ И РОДОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

## Глава первая

### «ЗОЛОТОЙ ВЕК» И «РУССКИЙ СОЦИАЛИЗМ» ДОСТОЕВСКОГО

#### Параллель — Достоевский и Успенский

Ф. М. Достоевский и Г. И. Успенский принадлежат к противоборствующим течениям литературно-общественной мысли России второй половины прошлого века. Но следует не только разграничивать их идейно-художественные позиции. Существуют крайне сложные объективные сближения и даже порой совпадения, своеобразные переключки в их отношениях к миру, в их исканиях истины, в их мечтаниях о торжестве гармоничных отношений людей друг к другу. Контрастные соотношения здесь осложняются типизирующими контактными связями. И это вполне естественно. Писатели были связаны с разными сторонами одного и того же общедемократического движения пореформенной дореволюционной эпохи. Это явилось источником и их общности, и их расхождений. Общность их выражалась в тех случаях, когда они «оглядывались» на прошлое и в своих общественно-нравственных исканиях оказывались в зависимости от патриархального умирающего мира, строя свою утопию из материалов этого мира и противопоставляя ее буржуазному миру. В расхождениях же Достоевского и Успенского выражалось не только индивидуальное своеобразие каждого из них, но, как увидим далее, и признаки *родовые*, характеризующие *разные* стороны сложной идеологии общедемократического движения дореволюционной России.

Писателей объединяло ярко выраженное активное отношение к текущему моменту и к будущему. Занимая антибуржуазную позицию, они были одержимы глубокой тревогой за судьбы мира, всего «европейского человечества», а поэтому стремились оказать воздействие на ход жизни в духе своего, как им казалось, спасительного идеала. И жажда гармонии в человеческих отношениях и в человеке, поиски путей к солидарности людей — пафос творчества того и другого писателя. Современники смотрели на них, как на учителей и пророков.

В данной работе не во всем объеме рассматриваются притяжения и отталкивания, которые проявлялись в идейно-творческих отношениях Достоевского и Успенского, а преимущественно те из них, которые обнаружили в сфере их утопических идеалов.

Достоевский и Успенский видели расстройство жизни, трагическую разомкнутость людей, их обособление, гибель благообразия, разложение, неустойчивость, хаос. И в этих условиях писатели пытались найти опору в русском народе, в самобытном укладе его жизни, в своеобразном его мирозерцании. Достоевского тоже следовало бы назвать народником. Но его народничество иного рода, чем народничество Глеба Успенского. В одном случае перед нами народничество антипросветительского религиозно-нравственного склада, а в другом — социально-просветительского. С этим связаны и различия в социализме Успенского и Достоевского. У последнего социализм имеет народно-православно-христианскую основу, его следует определить в качестве оригинальной разновидности христианского социализма, возникшего на русской почве и глубоко отличавшегося от христианского социализма западноевропейских стран, где он все более становился выражением буржуазной идеологии... Социализм Успенского являлся ярким выражением крестьянского утопического социализма, реальное содержание которого — требования крестьянской демократией земли, равноправия, просвещения, избавления от сословных ограничений и т. д. Разумеется, этим не исчерпывается содержание социализма Успенского, но названные элементы составляют его реальное ядро. Естественно, что социалистическая позиция такого рода имела общественно-боевую направленность. Позиция эта связывала Успенского тесными узами с движением крестьянских масс, с борьбой и идейными исканиями революционной разночинной интеллигенции 70—80-х годов. Крестьянский вопрос, пореформенные аграрно-экономические отношения оказались в центре внимания этого писателя. Достоевский же в отличие почти от всех своих современников не вникал в экономическую и социальную структуру пореформенной деревни. И это обстоятельство очень ярко и убедительно характеризует своеобразие его идейной и социальной позиции. Конечно, общественно-нравственный идеал Достоевского никак не мог ужиться не только с помещичьим землевладением, но и вообще с частным владением землей, с превращением земли в средство эксплуатации, а также в предмет купли и продажи. Но творчество Достоевского не было связано с движением крестьянской демократии, от нее он стоял слишком далеко, хотя в конструировании своей социально-религиозной утопии он и пытался найти опору в общинном строе крестьянской жизни. Писатель не признавал вопроса о земле главным вопросом в жизни России после 1861 года. Ему казалось, что крестьянская реформа сняла его с повестки дня, а поэтому основная задача русских людей должна быть со-

средоточена на решении вопросов не экономических, а нравственных, духовных. Естественно, что такой подход к жизни разлучал Достоевского с революционно-социалистической Россией, ставил его во враждебные отношения к ней, определял его глубокое своеобразие в кругу своих современников, так как и в жизни, и в подготовке революции, и в литературе вопрос аграрно-крестьянский оставался и после 1861 года одним из самых коренных и животрепещущих...

Перед Достоевским и Успенским вновь возник тот самый вопрос, который когда-то стоял и перед Герценом в 1850 году («С того берега»).<sup>1</sup> В чем заключается тайна народной силы? — таков этот вопрос. Герцен в свое время не мог конкретно на него ответить, он лишь чувствовал тайну народной силы, указывал на нее. Достоевский и Успенский понимали, что в их время нельзя уже ограничиться только герценовскими повторениями слов о таинственной народной силе. Надо разгадать источник, питательную почву этой чудесной силы, указать на нее пальцем, а также предугадать и то, что может угрожать или уже угрожает твердыне народной жизни.

Глеб Успенский, исследуя данный вопрос, говорил языком социологии и политической экономии о том, что русский народ будет могуч, велик и прекрасен до тех пор, «пока он весь, с головы до ног и снаружи до самого нутра, проникнут и освещен теплом и светом, веющим на него от матери-сырой земли... Оторвите крестьянина от земли... добейтесь, чтобы он забыл «крестьянство», — и нет этого народа, нет народного миросозерцания, нет тепла, которое идет от него».<sup>2</sup> Итак, неувязимость и сила народа — в земле, в труде на этой земле.

Достоевский, как бы в параллель к подобной концепции, утверждал (но уже на языке отвлеченном, религиозном), что русский народ могуч, велик и прекрасен, так как в своей душе он сохранил во всей чистоте и истинности образ Христа. Народ является хранителем православия, которое спасало его от всех бедствий и которое должно принести человечеству избавление от всех бесов. Но у писателей тут же возникали под воздействием жизни и роковые вопросы, сомнения, страхи перед надвигающейся «бездной». Огромный успех наук, социально-экономического развития, революционной борьбы втягивали в цивилизацию массы, разрушали их всевозможные иллюзии, наносили сокрушительные удары по религиозному миросозерцанию, по мечтаниям о «божьей земле», по воздыханиям о «божецкой жизни», по учениям о «богоизбранных» и «богоносных» нациях, о хри-

<sup>1</sup> См.: А. И. Герцен. Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. VI. М.—Л., 1953, стр. 17—18.

<sup>2</sup> Г. И. Успенский. Полное собрание сочинений в четырнадцать томах, т. VIII. 1949, стр. 25. В дальнейшем цитируется это издание (1940—1954), ссылки с указанием тома и страниц даются в тексте.

стовом рае на земле. Сумеет ли русский крестьянин удержаться на земле, не втянет ли и его в свой водоворот антихрист-капиталист? — так спрашивал себя и своих читателей Успенский. Все вытерпел народ, сохранив свою неприкосновенность, а вдруг он ее не сохранит «под ударом рубля?». Как бы вторя автору «Власти земли», по на свой лад, Достоевский тоже вопрошал: удержится ли православная вера как великая нравственная сила в русском народе, не начнется ли и в нем то разложение, во власти которого уже находятся народы западные? Совместима ли религия с успехами просвещения, с победами наук?

Успенский и Достоевский то и дело теряли почву для своих верований. У первого были очень сильные доводы против надежд на то, что Россия минует «общую чашу» капиталистического развития. Их подсказывала, их диктовала жизнь. И у второго аргументы против бога тоже были потрясающи, неопровержимы. И они тоже шли от реального мира, созданного богом, но оказавшимся несправедливым. Апофатическое богопознание, выраженное в произведениях Достоевского, особенно в легенде о «Великом инквизиторе», — познание бога через отрицание его существования в реальном мире — коварно, оно стоит на грани отрицания бога вообще. Но чем сокрушительнее оказывались аргументы и факты против мужицкой (у Глеба Успенского) и православной (у Достоевского) самобытности России, тем сильнее хотелось верить, хотя бы вопреки правде и логике, Успенскому — в мужицкий социализм, а Достоевскому — в мужицкое православие. И тогда мобилизовался весь арсенал доводов за бога, за идеальную жизнь трудами рук своих на земле. Как жить в страшном мире Ваала без надежды, без веры, без «заветных идеалов»? Что останется без них? Хаос и разложение, война человека с человеком, обнищание и неслыханные страдания народа, злодейство, дикие и безмерные проявления своеволия, зоологизм всей жизни, беспутье и мрак... Надежды Успенского и вера Достоевского возникли из-за страха остаться перед лицом Ваала, греховодника-капиталиста, ни с чем — остаться в одном случае без народа-богоносца, а в другом — без «образчика» гармонической личности.

Поистине Достоевский и Успенский были величайшими великомучениками земли русской, добывающими веру и мечту свою ценой глубочайших заблуждений, страданий и сомнений. Первого действительность почти задушила и загнала в тупик, а второй сошел с ума. Каждый из них выстрадал своеобразную утопию-мечту. Одну из них следовало бы назвать мужицко-трудовой утопией «безгрешной жизни» на земле. В ее основу положен свободный и коллективный труд крестьянских масс на общей земле. Автором ее явился Глеб Успенский, которого влекла к себе идея коллективно-трудового благоустройства крестьянских масс. Таковую жизнь он назвал реальным торжеством «божьей правды».

Идеал этот был подсказан писателю не только литературными источниками, философско-социологическими исканиями ответа на вопрос о сущности прогресса. Подсказан он был, главным образом, народными утопиями, мужицкими представлениями о «рае», а поэтому приобрел в условиях общенародной борьбы за землю злободневное общественное значение как одно из литературно-философских выражений реального содержания крестьянского движения пореформенной поры.

Утопия же Достоевского не имела столь ощутимых реальных социальных и экономических элементов, выражающих коренные потребности жизни, и не опиралась на выводы передовой общественной мысли, а «грезилась» в поэтическом образе «золотого века» или в умозрительном образе «вселенской церкви», воплощающей истинную нравственную сущность Христа. Идеальные общежития у Достоевского перенесены на иные планеты, на грешной земле им нет места, а Христос как воплощение идеальной личности является у него в бреду, в галлюцинациях, в прощеских снах. Только русская общинная деревня представлялась чем-то жизненным, реально весомым, но и она порождала у Достоевского лишь призрачный идеал в образе фантастического «народа-богоносца».

Социально-этический идеал Достоевского, являясь в символических снах-предчувствиях, в грезах, терял время и пространство, земные качества, приобретал значение абсолютной и вечной истины, под воздействием которой сновидец прозревал... Успенский же создавал свою утопию из материалов самой действительности. Она имела конкретно-историческое земное содержание как ощутимая программа спасительного жизнестроительства.

Социально-нравственный идеал Достоевского проникнут религиозными мотивами, он тесно связан с его богостроительством и мессианством. В его «золотых снах» иногда являлся Христос. «Мечтания» Успенского о торжестве «божеских» начал в человеческих отношениях были лишены подобного религиозного или мессианского смысла. Его не мучила идея богочеловека, богопознания и бессмертия. Однако Успенский, принадлежа к движению крестьянской демократии, порой подчинялся ее наивным представлениям и иллюзиям, иногда начинал мыслить привычными для нее религиозными образами и религиозными понятиями. Они влились в ткань его художественных и публицистических произведений. В 80-е годы эта религиозная струя оказалась довольно заметной в тех очерках Успенского, в которых он говорил о своем понимании жизни нормальной, разумной, человечной. Сообщая о своих впечатлениях от поездки по Дунаю в 1887 году, писатель рассказал о том, как он проездом через Каховку оказался среди огромной толпы продающегося через работу народа. Он долго не мог понять, почему ему стало «жутко» среди этой



тысячной толпы симпатичных, но беззащитных людей. И вдруг он вспомнил картину выдающегося русского художника-реалиста В. Д. Поленова «Христос и грешница» (1887). «Там я тоже все смотрел на толпу, и немногосложно написанная фигура Христа приняла для меня только тогда огромное значение, когда я понял всю беспомощность и темноту этой толпы». И далее автор продолжает: «Какое огромное и какое важное дело — прийти в эту толпу и взять на себя печаль о ее темноте, озаботиться мыслью распутать эти темные мысли, помочь выйти на свет, освежить ум и совесть» (X<sub>2</sub>, 62).<sup>3</sup>

Следует заметить, что Успенский привнес в поленовский образ Христа такой социальный и нравственный смысл, который он в действительности не заключал. Толкователи картины Поленова справедливо отмечают, что художник-передвижник отказался от казенно-религиозной трактовки образа Христа. Евангельская тема у него истолкована реалистически, как рассказ о живом событии, в котором художник видит высокоморальный смысл. Но образ Христа у Поленова лишен протеста, он не вызывает у автора ассоциаций с животрепещущими общественными вопросами того времени. У Глеба Успенского такие ассоциации есть. Его Христос проникнут разночинской идеологией.

В воображении писателя возникают два образа: толпа без Христа и толпа со своим «заступником» Христом. Этой аллегорической параллелью писатель, с одной стороны, указывал на высокие и ответственные обязанности интеллигенции перед трудовым народом, а с другой — укорял тех, кто забыл об этих обязанностях и не желал пачкать своего платья из-за чужой беды, кто переметнулся в стан «ликующих, праздно болтающих, обгагрющих руки в крови». Образ интеллигентного работника в народе, несущего в его среду «божескую правду», мыслился одно время Успенским по аналогии с типом того «божьего угодника», который забирался не в «дебрь», отказываясь от мирских дел, а жил среди народа, был «народным угодником», «мирским работником».

Эту мысль свою он иллюстрирует (см. гл. «Народная интеллигенция» в очерковом цикле «Власть земли») легендой о Николае и Касьяне. Первый из них жил и трудился в народе, а второй только «разглагольствовал» (VIII, 36—37). К числу интеллигенции, «угодников божиих», работающих в народной русской массе, Успенский относил и Тихона Задонского, моральный облик и дела которого поразили и Достоевского. Автор «Власти земли» рассказывает, что этот подвижник покупал мужикам семена, земледельческие орудия, хлопотал за них в тюрьмах, добровольно отказался от архиерейской кафедры и удалился в монастырь, где он полу-

---

<sup>3</sup> Картина В. Поленова впервые демонстрировалась на XV передвижной выставке.

чил возможность непосредственно воздействовать на жизнь народа. Таков и христианский миссионер у зырян Стефан Пермский, который реальным трудом служил на пользу ближнему, незнакомому, невежественному и неимущему (см. очерк «Хороший русский тип»). Это совсем не то, что папа Лев XIII, который успешно спекулировал на банковских акциях... «Русский святой человек», как его представлял себе Успенский, заключает в себе нечто, что сближает его с Зосимой и Алексеем Карамазовым. Главное в нем — не забота о личном совершенстве, о спасении собственной души и т. п., а деятельное служение людям, борьба с несправедливостью, защита интересов простого народа, его просвещение (IX, 192—196).

Этика добрых дел, пропаганда деятельной любви к ближнему — такова сфера, в которой Успенский объективно сходил с Достоевским, говоря о путях «очеловечения» жизни, о внесении в нее «божеской справедливости». Однако программа преобразования жизни у автора рассказов о «невидимках с добрыми сердцами» далеко не исчерпывается деятельной любовью к ближним. Она включала и активную борьбу с социальным злом. Поэтому не следует переоценивать значение религиозных мотивов и образов в философии жизни Успенского. Такое одностороннее преувеличение религиозного характера морально-утопических воззрений писателя допускает бельгийский ученый Жан Лот в своей содержательной книге «Глеб Иванович Успенский и русское народничество» (1963).<sup>4</sup>

Разумеется, аналогии, созданные Успенским (толпа с Христом и толпа без Христа, жизнь «по-божески», «безгрешные» отношения, народные деятели типа «божьего угодника» и т. п.), придавали своеобразный оттенок его интерпретации человеческих отношений, его мыслям о том, каким должен быть «радетель» народа. Писательская позиция приобретала в некоторых случаях несколько отвлеченный, моралистический характер, когда речь заходила о «настоящей» правде. Но охарактеризованная выше религиозная фразеология и религиозная поэтика не должны вводить в заблуждение, они были привычной в то время формой выражения вполне реальных и очень важных явлений. Жить «по-божьи» означало на языке Успенского внимание к насущным нуждам трудящихся, прежде всего удовлетворение требования крестьянских масс земли. «Мечтания» Успенского никак нельзя отнести к числу религиозных утопий. «Райскую» жизнь «трудами рук своих» на земле следует охарактеризовать, имея в виду ее реальное ядро, в качестве реалистической *социально-экономичес-*

---

<sup>4</sup> См. об этой работе: А. Л. Григорьев. Спор о наследии (о некоторых концепциях русской литературы в современном зарубежном литературоведении). — «Русская литература», 1967, № 2, стр. 174—175.

ской утопии. Фантастические же построения у Достоевского должны быть отнесены к типу романтических *религиозно-нравственных утопий*.

Утопии Достоевского и Успенского возникли на почве неприимимой оппозиции капитализму. Но у автора «золотых снов» она заострена против *западного* буржуазного мира. Антихрист Достоевского — злой и разрушительный дух именно Запада, порождение западной цивилизации. Писатель почти не замечал, не желал замечать, что и Россия вовлекается в тот «дьяволов водевиль», в котором по его убеждению погибает Западная Европа. Над таким обманом зрения своего современника Успенский иронизировал. Он не разделял его церковной утопии, мессианства и национализма, отвергая идею обновления человечества через православную Россию. Его теория «святой жизни» трудом на земле тоже возникла на почве неприятия буржуазной цивилизации и была как бы реакцией патриархально-крестьянской Руси на эту цивилизацию. Но образ антихриста у Глеба Успенского — воплощение капитализма вообще, отечественного и зарубежного. Для «Русских ведомостей» он планировал написать серию очерков под названием «Проступки господина Купона». Один из этих очерков должен был называться «Пришествие Антихриста» (Ротшильд в Одессе). Существенно, что образ антихриста Успенский связывает с представлением крестьянского народа о том, что образованная публика называет капитализмом, меркантилизмом или господином Купоном (см. «Грехи тяжкие»). Темный-претемный дядя Софрон объявил, что «антихрист родился окончательно» («Не все коту масленица»).

Свое время Достоевский осознавал как приближение возможного краха мира вообще. Больному Раскольникову на каторге снятся сны, в которых погибает все человечество, зараженное «духовными трихинами». Писатель воспроизводит личное и общественное бытие в состоянии анархического самоотрицания, на грани с катастрофой и во власти катастрофы. Одна из господствующих идей Достоевского — идея всеобщего разрушительного кризиса, «химического» распада старого мира («треснули основы общества»), болезненно-истерического состояния человеческой души. Автора «Братьев Карамазовых» называли и называют пророком или символом катастрофы человечества, гибели всех ценностей, а вместе с тем — предтечей грядущей культуры. Не случайно образ *взвизгившего* мира, как и образ России-тройки, появился именно в некоторых трудах о Достоевском и Гоголе в канун русских революций.

В своих предчувствиях «грядущей бездны» Достоевский явился предшественником художественной и социально-философской апокалипсистики начала XX века. Достаточно в этой связи вспомнить его описание Лондона в «Зимних заметках...»: «Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то проро-

чество из апокалипсиса, вообще совершающееся».<sup>5</sup> Заметим здесь, к слову, что «светопредставление» Достоевский видит прежде всего в западном капиталистическом мире. Рядом с Достоевским следует поставить и Тютчева, для которого было характерно постоянное ощущение грядущих потрясений. Он писал: «Я сознаю, как тщетны все отчаянные усилия нашей бедной человеческой мысли разобраться в этом ужасном вихре, в котором погибает мир... Да, действительно мир рушится, и как не потеряться в этом страшном крушении?». <sup>6</sup> Обратной стороной идеи краха мира явились всевозможные социально-религиозные утопии (такова теократическая утопия Вл. Соловьева). Возникали надежды на чудесное и мгновенное спасение мира, на новое пришествие мессии. Эсхатологическая настроенность слилась также и с идеей избранности, «богоносности» народа русского, что было так характерно для Достоевского. Но в XIX веке время избранных наций уже бесповоротно миновало. И поэтому Достоевский глубоко заблуждался, когда возлагал надежды на мессианскую роль русского народа, призванного указать путь избавления всему миру, когда возвышал его над всеми прочими «нечестивыми» народами... Рассмотренный идеологический комплекс складывался исторически, истоки его — в исканиях славянофилов 40-х годов и Гоголя, но особенно он характерен для Тютчева и Достоевского.

Следует, разумеется, разграничивать апокалипсические настроения, порожденные победным шествием капитализма и гибелью феодализма, и те же настроения, возникшие на почве начавшегося крушения капитализма. Но между ними существовала и «перекличка», что подтверждается сравнительным анализом идей Достоевского и Соловьева.

Успешному чужды были эсхатологические представления, хотя в сознании простого народа России, попавшего в лапы капитала-вампира, он и подметил мысль о приближающемся конце мира, о приходе антихриста. Писатель порой сближался с самобытными настроениями, но в конечном счете он отвергал все разновидности самобытной идеологии, обнаруживая конкретный историзм и социологизм своего мышления.

### Противостоит ли Достоевский утопизму?

В буржуазной науке давно уже существует твердое убеждение, что духовный мир Достоевского исключает всякую идею конечного торжества на земле совершенных форм общежития и идеальной человеческой личности и что поэтому наследие вели-

---

<sup>5</sup> Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в десяти томах, т. 4. М., 1958, стр. 93. В дальнейшем художественные произведения Достоевского цитируются по этому изданию (1956—1958), ссылки с указанием тома и страниц даются в тексте.

<sup>6</sup> «Старина и новизна», кн. XXII, стр. 275.

кого русского писателя по коренной сущности своей противостоит социализму — и утопическому, и научному. В его творчестве нет социально-этической утопии, а есть антиутопия, развенчивающая всяческие идеи о будущем «рае» на земле.

Родоначальником такой укоренившейся точки зрения является Н. Бердяев, идеи которого получили широкое распространение в современном буржуазном мире. В своих работах он утверждал, что Достоевский «наносит удар за ударом всем теориям и утопиям человеческого благоразумия, человеческого земного блаженства, окончательного устройства и гармонии».<sup>7</sup>

Как же Н. Бердяев аргументирует свою позицию? Он ссылается на основные особенности произведений художника, на господствующий пафос его творений. У писателя сложилось небывалое, исступленное восприятие человека и человеческих отношений, он был писателем-антропологом, полностью поглощенным экспериментами над человеком, он с гениальной проницательностью разгадал тайны бездонной глубины его природы — и вечные «вихревые» стихии человеческого духа, и «вихрь страстных человеческих отношений». Достоевский познал «человека в его страстном, буйном, исступленном движении».<sup>8</sup> Н. Бердяеву хотелось бы убедить своих читателей, что и Октябрьская социалистическая революция есть не более как вулканическое извержение стихийно-вихревой субстанции души русского человека, той метафизической истерии русского духа, которую будто бы открыл Достоевский, став тем самым пророком русской революции.

Каково конкретное содержание откровений о человеческой природе в произведениях Достоевского? Трактовка этого вопроса заострена у Н. Бердяева против того, что совершалось в России, вступившей в первую годовщину Октябрьской социалистической революции. Стремление представить Достоевского как писателя антиутопического слилось здесь с противопоставлением его наследия реальной революции, научному социализму. Характерна в этом отношении уже самая антитеза, проходящая через всю названную статью Н. Бердяева. Достоевского и его героев совершенно не интересует мир объективный. В романах писателя нет идеи жизнестроительства. Русского романиста не волнует вопрос о достижениях прогресса. Единственная величайшая ценность для него — сам человек, его душа, которая выше всякого дела и стоит больше всех царств и всех миров, всей мировой истории и всего прославленного прогресса.

Откровение Достоевского о человеке состоит, в толковании Н. Бердяева, прежде всего в том, что писатель познал беспредельность, бездонность души человеческой, она вся в вечном движе-

---

<sup>7</sup> Николай Бердяев, Откровение о человеке в творчестве Достоевского. — «Русская мысль», 1918, март—июнь, стр. 52.

<sup>8</sup> Там же, стр. 44.

нии, как раскаленная лава, здесь нет и быть не может каких-либо пределов и граней, успокоения и остановки. Поэтому мысль об окончательном устроении и покое, об осуществлении идеала и достижении цели несовместима с вулканической природой человека и должна привести к отречению от этой природы, к отказу от свободы его духа. Второе откровение Достоевского о человеке — признание безысходного трагизма раздвоения человека. Речь должна идти не просто о борьбе добра и зла в человеческом сердце, о сожителстве в нем идеала Мадонны с идеалом Содомским. Нет, говорит Н. Бердяев, Достоевский показал, что «человеческое сердце в самой первооснове своей — полярно, и эта полярность порождает огневое движение, не допускает покоя».<sup>9</sup>

Открытые Н. Бердяевым «откровения о человеке» в наследии Достоевского имели определенный политический смысл, то были «откровения» о невозможности и гибельности революции и социализма. Свободная, трагически полярная и иррациональная природа человека несовместима с рационалистическим гуманизмом, с социальными учениями, с программами идеального общественного устройства. Естественно, что Достоевский, по убеждению Н. Бердяева, не мог быть творцом и проповедником теории будущего рая на земле. Когда же он обращался к образу «золотого века», то у него возникали антиутопии.

Так ли это в действительности? На первый взгляд может в самом деле показаться необоснованной мысль о наличии какой-либо утопии в наследии Достоевского. После каторги он говорил о себе как о принципиальном противнике всяких программ и теорий, предусматривающих на основах разума и науки все подробности будущего «рая». Писатель был убежден, что чем больше тот или другой деятель любит человечество и думает о его грядущем блаженстве, чем усерднее он отдается созданию теории земного счастья, тем равнодушнее он к живому процессу жизни, тем менее он способен понимать текущую действительность, замечать вокруг себя живых людей с их частными, мелочными заботами, утомительно раздражающими нуждами и скорбями.

Здесь не место выяснять происхождение подобного убеждения. Заметим лишь, что оно высказывалось не только Достоевским и не только в XIX веке, оно имело под собой серьезные социальные и исторические основания. Эта проблема волновала и Успенского. С нею сталкивались и революционеры-социалисты, работавшие среди народа. У автора «Записок из подполья» она была заострена против просветителей, против их, как ему представлялось, книжных, головных и мертвых теорий будущего счастья человечества. К числу таких рационалистических теорий Достоевский прежде всего относил учения западноевропейского и русского социализма и коммунизма. Он был уверен, что социалист по самой сущности

---

<sup>9</sup> Там же, стр. 50.

своих стремлений должен с фатальной неизбежностью оторваться от «живой души», от живущих на земле конкретных людей, от их будничных житейских интересов. Социалист думает о человечестве вообще, о будущем, об «отдаленном», он создает идеал, а поэтому превращается в отвлеченного теоретика, пренебрегающего «близким». Поэтому Алеша Карамазов был задуман Достоевским как человек, в котором любовь к отдельному, к близкому сочеталась бы с любовью к человечеству, а способность к незаметному, «чернорабочему» подвигу — с готовностью погибнуть на эшафоте.

Русских социалистов и революционеров своего времени Достоевский с презрительной насмешливостью называл «книжными» людьми, беспочвенными мечтателями, не знающими жизненной плоти. В противовес им он требовал, чтобы социальные реформаторы, оставив горделивое самомнение, не предписывали законы для людей, а изучали бы все капризное многообразие жизни и из нее черпали законы. В данном случае проникательный Достоевский, при всей односторонности своей полемики, не только заблуждался, не только искажал практику и этику русских революционных социалистов-утопистов.

Конечно, для них была аксиомой та истина, согласно которой любовь к человечеству, верность великим идеалам социализма, борьба за отдаленные идеалы только тогда плодотворны, жизненны, прочны, когда они органически сливаются с заботой об удовлетворении текущих нужд отдельных людей, когда они сочетаются с живым участием в их повседневной жизни и борьбе. Для таких людей вся полнота бытия отдельной личности представлялась в совокупной жизни ума и сердца. Поэтому в своих планах социалистического преобразования общества они исходили из потребности того и другого. Это подтверждается хотя бы изображением «новых людей» у Чернышевского и его последователей. Когда речь идет о полемике Достоевского с просветителями, то нельзя последних во всех случаях представлять абсолютными рационалистами, а на этой основе возвышать автора «Записок из подполья» над просветительством, усматривая в его полемике правильную и справедливую позицию... С другой стороны, отсутствуют основания считать, что Достоевский противостоит только вульгарным течениям просветительства, представителям «Русского слова» и т. п. Нет, он не принимает просветительскую идеологию в целом...

Однако известно, что революционер и социалист прошлого (и не только прошлого!) иногда оказывался «младенцем», не умеющим находить «мостик» между текущими нуждами трудового народа и теми идеалами, во имя осуществления которых передовые люди пытались поднять его на борьбу. Об этом говорят свидетельства многих участников «хождения в народ», землевольческих поселений и народовольческой борьбы. Подобная тенденция, высмеянная и Успенским, представлялась Достоевскому

неотделимой от самой сущности всех политических социалистов и революционеров, будто бы целиком поглощенных планами будущего и забывших «живую жизнь», натуру человека, индивидуальность, чувство и сердце.

Из сказанного видно, что существует большой соблазн поставить Достоевского в число противников всяческих утопий, программ идеального жизнестроительства. Повод для этого он иногда давал сам. В некоторых случаях он стоит у черты, за которой начинается антиутопия; ожидаешь, что он вот-вот перейдет эту черту и начнет с издевкой говорить о будущем социальном рае. Кажется, что мысль об окончательном устройстве людей, об их счастье и покое никак не уживается, никак не гармонирует с позицией писателя, с пониманием им жизни и человеческой природы. Его обуревали глубочайшие сомнения, когда речь заходила о возможности торжества в человеке добрых начал. Неотступно мучительные сомнения овладевали писателем, когда он пытался решать вопрос о соотношении общей гармонии и отдельной жизни. Возможно ли осуществить такую подлинную общественную гармонию (то есть гармонию целого), которая обеспечила бы и расцвет индивидуального начала, его апофеоз? Имеет ли право всеобщая гармония игнорировать жизнь хотя бы одного человека? Отдельная человеческая жизнь была для Достоевского величайшей и неприкосновенной драгоценностью. И он не мог допустить, чтобы во имя будущей гармонии пренебрегали счастьем, свободой, жизнью отдельного человека.

Наконец, Достоевского страшило и другое. Не приведет ли, думал он, торжество гармонии к остановке жизни, когда из нее будут исключены какие-либо «происшествия», «нелепости», индивидуальные случаи, одним словом, все то, что называется живой жизнью конкретных людей. «Скучища неприличнейшая», «один бесконечный молебен», «остановка жизни» — вот что иногда мерещилось писателю, когда он размышлял о будущей гармонии. Это как раз один из тех пунктов в его раздумьях, когда он подходил к черте, за которой начиналась антиутопия... И все же он не переходит эту черту. Писателя никак нельзя представить антиутопистом. Только в одном случае он вступает на путь антиутопии — когда речь идет о жизнестроительстве по программам политического социализма. Поэма Ивана Карамазова «Великий инквизитор» является пародией не только на жизнестроительство по католическим шаблонам, но и карикатурным изображением социалистического идеала. Но полемизируя с утопиями политического социализма своего времени, сомневаясь в его способности решить коренные вопросы бытия, Достоевский вовсе не отказался от «конечной цели» — от плана пересоздания мира во имя торжества гармонических отношений людей. Он конструирует свою «мировую гармонию», свою «вселенскую церковь». И в этом моделировании писатель не ограничивается трансформацией идейно-



нравственного арсенала христианства, а использует и некоторые идеи утопического социализма — не как определенной социально-политической программы, а как общегуманистического учения. Способность Достоевского мыслить о мире в образах «золотого века» и «общечеловеческой солидарности» многое ему дала как оригинальнейшему истолкователю жизни.

По самой сущности своей духовной природы писатель был страстно увлечен идеями политического, социально-этического и религиозного реформаторства, поисками путей спасения человека и человечества, горячим желанием практического воздействия на ход жизни. «Воспоминания» о «золотом веке» в прошлом человечества или мечты о воцарении его в будущем неотступно и властно владели разумом и сердцем писателя, направляли его творческую энергию, питали критику действительности.<sup>10</sup> В. Александров с полным основанием утверждает, что образ «золотого века» не является случайностью в наследии Достоевского. «Здесь, — подчеркивает автор, — ключ к творческому методу писателя, ко всей его образной системе».<sup>11</sup> Эта коренная особенность отношения к миру вполне сложилась и ярко проявилась после пережитого писателем духовного кризиса, в результате пересмотра им своей позиции, своего мировоззрения.

Вопрос о пересоздании мира был в философии жизни Достоевского самым великим и жгучим вопросом, который, по его убеждению, пока не решен социальной и интеллектуальной практикой человечества. Гениальный писатель, пронизательный и независимый мыслитель, ощущающий свою неразрывную связь с Россией, с бедствиями и страданиями ее народа, с мучительными исканиями ее интеллигенции, дерзнул, оставаясь художником, взять на себя трудную роль учителя жизни, пророка. Это не было изменой призванию художника, ложным шагом, болезненным выражением какого-то самомнения и гордости, следствием «пророческой болезни» или же тщеславным желанием подстроиться к общему хору разнообразных спасителей измученного человечества. Нет! Все это было пафосом творческой деятельности, тем заветным, во имя чего жил и творил великий русский художник. Он ощущал и осознавал внутреннюю и неотступную потреб-

---

<sup>10</sup> О «золотом веке» в наследии Достоевского см.: В. Л. Комарович. «Мировая гармония» Достоевского. — «Атеней», историко-литературный временник, кн. 1—2, 1924; Л. Погожева. Мечта Достоевского о «золотом веке». — «Красная новь», 1941, № 2; В. Александров. Люди и книги. М., 1956; Г. М. Фридляндер. Реализм Достоевского. М.—Л., 1964; М. Гус. От подполья к звездным мирам. — «Знамя», 1966, №№ 10, 11; Р. Г. Назиров. О противоречиях в отношении Ф. М. Достоевского к социализму. — В сб.: Народ и революция в литературе и устном творчестве. Уфа, 1967; Н. Ф. Бельчиков. Золотой век в представлении Ф. М. Достоевского. — В кн.: Проблемы теории и истории литературы. М., 1971, стр. 357—366.

<sup>11</sup> В. Александров. Люди и книги, стр. 85.

ность, диктуемую объективными и субъективными факторами, весомо сказать свое слово о судьбах человечества. Это стремление, свойственное выдающимся деятелям русской литературы XIX века, у Достоевского выражено с особой страстностью. Оно явилось для него программным, стало самым животрепещущим в его сознании. И в этом смысле, по преданности идеям пересоздания мира и человека, Достоевского можно сопоставить только с выдающимися русскими социалистами-просветителями, с Чернышевским, Успенским. Но автор «Подростка» подошел к решению проблем жизнестроительства с принципиально иного конца. Заметим, однако, что это была «другая сторона» того же благороднейшего желания всеобщего духовного братства, материального благоденствия народов, торжества их любовного единения и гармонии их общежития. Поэтому Достоевский, антипод Чернышевского, гневный и озлобленный ниспровергатель его социалистического учения, вновь и вновь обращался к основным идеям этого учения, понимая неизбежность их появления, их притягательную силу и популярность. Но тем яростнее он нападал на них, как бы страшась, что не сумеет найти убедительные аргументы против революционно-социалистических программ.

Причины напряженного внимания Достоевского к проблемам идеального устройства человеческой жизни, его влечения к социализму и отталкивания от него многообразны. Разумеется, в первую очередь среди этих причин обращения Достоевского к «золотому веку» следует указать на социальную природу и своеобразие идейной позиции писателя, выступившего от лица тех, кто был *анархизирован* эксплуататорским миром. Художник такой общественной позиции с особой глубиной и остротой воспринимал несправедливость окружающего мира и настойчиво искал средства исцеления человечества.

Необходимо принять во внимание и то, что на заре своей деятельности автор «Бедных людей» с сердечным увлечением отдался идеалам утопического социализма. Позже он отрекся от них, постоянно полемизировал с ними. Но есть ли основания считать, что приверженность к социалистическим идеям в молодости не оставила глубокого нравственно-эстетического следа в последующих исканиях писателя? Таких оснований нет. Даже исследователи, отвергавшие учение социализма, приходят к выводу, что Достоевский не идет против основной идеи социализма.<sup>12</sup> Писатель вынужден был признать современный ему социализм главной «злостью дня», таким учением, к которому в силу неумолимых законов капиталистической действительности тянутся все эксплуатируемые, обманутые буржуазными революциями. Писатель видел, как все ищущие справедливые пути жизни обращаются и к Христу, и к социализму, идут и в монастырь, и в револю-

<sup>12</sup> См.: А. Смирнов. Социализм в оценке Достоевского. Казань, 1907.

цию. Наконец, и сам художник порой в смятении блуждает между тем и другим. Не удивительно, что некоторые современники Достоевского, особенно из кругов идеологической реакции, не без основания с настороженной недоверчивостью, как бы с опаской, относились к исканиям писателя, называли его социалистом, видели в его гуманизме нечто от учений французских социалистов-утопистов и русских нигилистов. И в этом не было преувеличений. Марксисты тоже видят «следы» социализма в сочинениях Достоевского. А. В. Луначарский в статье «Достоевский как мыслитель и художник» не без основания утверждал, что автор «Мертвого дома» не порвал окончательно «своей внутренней связи с социалистической правдой», хотя он в то же время предавал «всяческому проклятию материалистический социализм».<sup>13</sup>

### Трактовка политического социализма

В терминологии Достоевского существуют два понятия — социализм *политический* (иначе — *практический*) и социализм *теоретический* (собственно утопический).<sup>14</sup> Политический социализм в представлениях Достоевского — не химера, а реальная и грозная для всей Европы сила, знамя четвертого сословия, прежде всего пролетариата, обманутого буржуазной революцией 1789 года, превращенного победившей буржуазией в эксплуатируемую рабочую силу. В «Дневнике писателя» («Злоба дня в Европе») Достоевский признает факт борьбы четвертого сословия и буржуазии. «Грядет, — говорит он, — четвертое сословие, стучится и ломится в дверь, и если ему не отворят, сломает дверь».<sup>15</sup> Революция и социализм в Западной Европе, по убеждению Достоевского, неотвратимы. «Работники» создали «Интернационалку», соединение в единой организации «всех нищих мира сего», — начало практического осуществления социализма средствами неслыханной еще всемирной революции.<sup>16</sup> Парижская Коммуна также рассматривается писателем в ряду фактов борьбы неимущих рабочих и нищих с буржуазией во имя осуществления своего идеала.

Под политическим социализмом Достоевский, следовательно, понимает тот социализм, который должен быть установлен в результате революции трудящихся масс, неотделимой, в представле-

<sup>13</sup> А. В. Луначарский. Собрание сочинений в восьми томах, т. 1. М., 1963, стр. 185. Югославский ученый Братко Крафт на V Международном съезде славистов (1963) выступил с докладом «Достоевский и утопический социализм», в котором показал, что отзвуки социалистических идей сохранились на всем протяжении творческого пути писателя.

<sup>14</sup> См.: Ф. М. Достоевский. Дневник писателя за 1873 год. Полное собрание сочинений, т. 9, СПб., 1891, стр. 322 (в дальнейшем «Дневник писателя» цитируется по этому изданию, ссылки даются сокращенно: Дневник, с указанием года, тома и страниц).

<sup>15</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 473.

<sup>16</sup> Там же, стр. 178.

нии писателя, от кровавых насилий и актов несправедливости. Такой социализм уже «проел Европу», так как в среде ее пролетариев он находит для себя благодатную почву. Понимая неизбежность борьбы западноевропейских работников против буржуазного строя жизни и рассматривая практический социализм как выражение их стремлений, Достоевский, однако, с негодованием отвергает революционный социализм. Писатель ведет с ним злобную полемику по всем основным линиям: с точки зрения его идейной родословной, его социального и философского, морального и эстетического содержания, его организации, средств и целей. Весь комплекс разнообразных аргументов против политического социализма развернулся у Достоевского в целостную историко-культурную концепцию, генетически связанную и с почвенничеством, и с некоторыми сторонами историко-социологических взглядов славянофилов 40-х годов (о противоположных судьбах, с одной стороны, стран Западной Европы, а с другой — России). В частности, именно ранние славянофилы (особенно Иван Киреевский) характеризовали католицизм в качестве предшественника западного материализма.

Основной тезис концепции Достоевского заключается в следующем. Политический социализм с его программой насильственного единения человечества без Христа писатель трактует как роковое, страшное последствие католической идеи. Достоевский сближает социализм с практикой и теорией жизнестроительства, выработанных католичеством, римской церковью. В романе «Идиот» (1868) Мышкин впервые высказывает мысль о том, что социализм (как и «брат» его атеизм) является «порождением католичества и католической сущности» (6, 616).

В «Дневнике писателя», как и в романе «Идиот» (гл. VII, ч. IV), Достоевский подробно говорит о том, почему католичество породило «чудовище» — социализм, в силу каких обстоятельств следует ожидать, что католичество начнет заигрывать с народом, особенно с социалистами, и как эти две силы, два течения, наконец должны слиться.<sup>17</sup>

Католическое христианство изменило истинному учению Христа, приняло советы-искушения дьявола, обратилось к демосу и сомкнулось с политическим социализмом, фактически перешло — по целям своим — в социализм. Последний же может воспользоваться любым знаменем, даже самым деспотическим, в том числе и средствами, выработанными опытом католического движения.

Потребность объединения человечества в одно целое всегда неистребимо живет в самой природе человека. Древний Рим первый провозгласил идею всемирного единения людей и первый решил ее осуществить в форме государственной, в виде всемирной

<sup>17</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 186, 366, 369, 371, 373.

монархии. Формула эта, однако, пала перед христианством. Идея же единения продолжала жить в «европейском человечестве», но уже как идеал нравственного «всемирного единения во Христе». Этот новый идеал в свою очередь раздвоился<sup>18</sup> на восточный, то есть греко-православный — духовное братство людей — и на идеал западноевропейский, римско-католический, папский, обратный восточному.

Автор романа «Братья Карамазовы» проникновенно разгадал философию жизнестроительства в католическом учении и точно сформулировал исходные принципы этой философии. Его критика католицизма перекликается с антикатолическими суждениями не только Ивана Киреевского, но и таких мыслителей, как Вольтер и Дидро, Гельвеций и Гольбах. Об этом свидетельствует его статья из «Дневника писателя» «Три идеи», а особенно, конечно, поэма «Великий инквизитор». Подлинное христианство, как думает Иван Карамазов, несовместимо с пропагандируемой кардиналом идеей порабощения живого духа человека насилем или авторитетом, властью или тайной, чудом или хлебом насущным. Христос, в понимании Достоевского, отвергает рабское, слепое преклонение и рабские восторги, он оставляет человеку свободу выбора, свободное решение сердца, свободную любовь к себе и провозглашает, в противовес «сытому брюху» и «знанию кормящему», «знание просвещающее», окрыляющее человека, открывающее ему истину, согласно которой «не единым хлебом жив человек». Католичество, прикрываясь популярным именем Христа, рассчитывает водворить рай на земле антихристианскими средствами — принижением человека, страхом, тайной и властью авторитета, уничтожением свободной воли и совести людей, соблазнами сытости и т. п.

Но оказывается, что и политический социализм, это логическое следствие католичества, его естественный фазис, также ведет к понижению уровня человеческой природы, он весь построен «по католическому шаблону, с католической организацией и закваской».<sup>19</sup> Программа Штигалева, поддержанная Петром Верховенским, является крайне грубым следствием тех же самых заповедей Великого инквизитора («все рабы и в рабстве равны»). Разъясняя некоторые идеи своего романа «Братья Карамазовы» в письме к Н. А. Любимову (1879), Достоевский называет Ивана Карамазова «моим социалистом», «который прямо признается, что согласен с взглядом Великого инквизитора на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем он стоит на самом деле. Вопрос ставится у стены: „Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спаси-

<sup>18</sup> Такое раздвоение возникло уже в момент разделения Римской империи на Западную и Восточную.

<sup>19</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 168.

тели?»<sup>20</sup> В понимании Достоевского, католичество безрелигиозное и есть западный социализм. И как католичество, приняв дьяволовы искушения, отрехлось от истинного Христа, так и «социализм и христианство — антитезы».<sup>21</sup>

Социализм практический начинает, как был убежден Достоевский, с «хлеба земного» и хлебом порабощает человеческую личность, превращает человека в органичный штифтик, в клавишу, а общество — в «послушное единое стадо», в «муравейник». Один из главных аргументов Достоевского против политического социализма заключается в том, что идеальное справедливое общество нельзя создать без Христа. Без него возникает «хрустальный дворец» всеобщего однообразия, сытости и скуки, в котором будет господствовать «арифметика», жизнь «по раскладке» и будут забыты душа отдельного человека, нравственные потребности каждой личности. Разумеется, Достоевский понимал, что удовлетворение насущных материальных потребностей людей — великая и актуальная задача, он признавал всеисильное значение «хлеба кормящего». Созданный им на основе библии образ «камней, обработанных в хлебы», приобрел в его наследии аллегорический смысл как обозначение самого жгучего социального вопроса его времени. Но автор считал, что его решение подчинено более высоким целям, а поэтому он и не может выдвигаться на первый план. «После корма», как думал писатель, человек непременно спросит: «Ну вот я наелся; теперь что же мне делать?». И если у такого сытого человека не будет жизни духовной, идеала Красоты, то он затоскует, сойдет с ума, убьет себя. Духовная жажда человечества и муравьиная необходимость — одна из характернейших антитез писателя. Полемизируя с социализмом, который будто бы ограничивался только решением материальных проблем (сперва следует накормить людей, а потом уже требовать от них добродетели — таков гуманизм социалистов), автор «Идиота» и «Бесов» выдвигает и другую антитезу. Он противопоставляет Сикстинскую Мадонну, воплощающую идеальное духовное начало, скуке телег, подвозящих хлеб голодному человечеству.<sup>22</sup> В наследии Достоевского довольно часто встречаются образы, ставшие символическими, которыми он обозначал идею всеобщего уродливого соединения людей по католическим и социалистическим шаблонам, — «вавилонская башня» (будущее царство социализма); «хрустальный дворец» (здание будущей жизни, возведенное на началах разума и подавления индивидуального желания); «муравейник» (земное благополучие, основанное на инстинкте самосохранения

<sup>20</sup> Ф. М. Достоевский. Письма в четырех томах. М., 1959, т. IV, стр. 58 (в дальнейшем — Письма).

<sup>21</sup> Там же, стр. 298.

<sup>22</sup> Дрезденскую галерею Достоевский особенно часто посещал, любясь «Сикстинской Мадонной» Рафаэля и мифологическими пейзажами Клода Лоррена.

и необходимости непрерывного труда ради собственной пользы).

Смысл этих символов противосоциалистический. Писателю казалось, что политический социализм может стать новой формой рабства, обезличивания. Его страшила возможность поглощения частной жизни жизнью общественной, а жизни общественной — государственной. Не восторжествует ли в таком случае казарменный дух, необузданный деспотизм и жестокая регламентация, которые стали программой идеального жизнестроительства девяностолетнего инквизитора, этого, в истолковании писателя, тоже своеобразного социалиста, провозгласившего вместо подлинной свободы «механическое благо» и «механическое равенство». Достоевского пугала гармония, возникающая на подобных основаниях, как его пугала и гармония, обрекающая на смерть даже только одно, самое ничтожное создание.

И еще. Что скажет социализм человеку, вдруг пожелавшему пожить «по своей глупой воле»? Способен ли социализм политический переделать слишком уж греховную человеческую природу и удовлетворить насущную потребность всех людей во взаимном обожании, приведет ли он к царству влюбленности людей друг в друга? Достаточно ли для торжества братолюбивой «нравственной связи» лишь усилий разума и открытий наук, успеха промышленности, побед политической борьбы? Да и пожелает ли человек дожидаться отдаленного всеобщего счастья, когда его жизнь коротка и он желает счастья немедленного, полного и ощутимого? Не лучше ли жить «для клейких листочков и голубого неба», махнув рукой на «золотые дали»?!

Политический социализм в представлении Достоевского начинается перестройку человечества не с того конца, не с вопросов нравственных, не с проблем переделки духовной природы человека, а прямо с организации фаланстера, с вопросов нового перераспределения собственности, с организации труда и быта, с ломки социально-экономических отношений, с захвата голодными работниками материальных благ. В этой связи Достоевский и делает свое известное язвительно-ироническое замечание о том, что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты», — не в устройстве общества, а в душе человека.<sup>23</sup> Вся «формула политического социализма», пишет Достоевский в статье «Одна из современных фальшпей», покамест и состоит в желании повсеместного грабежа всех собственников классами неимущими, а затем «будь что будет». Ибо, замечает автор названной статьи, «по-настоящему ничего еще не решено, чем будущее общество заменится, а решено лишь только, чтобы настоящее провалилось...».<sup>24</sup> Характерен в этом же отношении и диалог буржуа и пролетария, воспроизведенный Достоевским

---

<sup>23</sup> Дневник за 1877, т. 11, стр. 238.

<sup>24</sup> Дневник за 1873, т. 9, стр. 322.

в статье «Злоба дня в Европе». Здесь также речь идет о том, что нравственная сторона устройства будущего общества предана социалистами забвению и заменена наукой и пользой, кровавой битвой и палкой, истреблением во имя счастья человечества ста миллионов буржуа, которые не могут стать братьями трудящихся.

Начала творчески созидательного Достоевский не обнаружил и в Парижской Коммуне. Ничего нового он в ней не заметил («в сущности все тот же Руссо»)<sup>25</sup> Как опыт практического общественного устройства на новых основаниях, она поставила перед писателем самый для него коренной и грозный вопрос, который, собственно, мучил его всю жизнь. А вдруг социалистическая и атеистическая Европа «четвертого сословия» окажется способной идеально устроиться с помощью разума и опыта, без Христа, без какой-либо даже самой идеальной церкви?! В таком случае будет опровергнута необходимость Христа, пропадет всякая ценность русской «новой мысли» о роли «русского православия» и «русского социализма», т. е. все то, что, по мысли Достоевского, должно противостоять погибающей в своих безвыходных заблуждениях Западной Европе и указывать миру путь к спасению. Но Коммуна оказалась побежденной. И это, как думал русский автор, еще раз подтвердило его мысль, что западная цивилизация — и католицизм, и протестантизм, и политический социализм, и революционная борьба, и парламентская демократия — не в состоянии перестроить мир. Коммуна, по представлению писателя, собственно не заря грядущего, не пророчество, а последнее слово бесхристовой западноевропейской цивилизации, ее предсмертные судороги. С гибелью Коммуны потерпели поражение и русское западничество, идеи, идущие от Белинского, идеи русского нигилизма и социализма. Впрочем, Белинский, как предполагает Достоевский, пожалуй, отрекся бы от Коммуны, назвал бы ее уклонением, хотя объективно, подчеркивает писатель, избранная критиком дорога должна была неизбежно привести его именно к Коммуне и к Феликсу Пиа.<sup>26</sup>

Западный политический социализм за всю свою историю или только мечтает о рае на земле, или же, когда он от мечты переходит к делу (как в 1848—1849 и 1871 годах), обнаруживает свое бессилие сказать миру положительное слово, а поэтому и ограничивается «сечением голов». Образ «горящего Тюильри»<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Существует связь идей Руссо с идеями социалистов-утопистов. В «Рассуждении о происхождении неравенства между людьми» (1755) и в «Общественном договоре» (1761) Руссо сформулировал такие основные положения, которые были восприняты социалистами-утопистами (отрицание собственности, требование свободы, понимаемой как равенство в безусловном подчинении целому, теория об общей воле народной).

<sup>26</sup> Письма, т. II, стр. 364.

<sup>27</sup> Дворец Тюильри в 1871 году был разрушен, он входил в комплекс Лувра.



(или «Пожар Парижа») вошел в романы и публицистику Достоевского, в его раздумья о судьбах человечества как символ бессмысленного, чудовищного разрушения. Оно представляется ему аморальным. «Не удалось, — говорит автор «Дневника писателя», — так погибай мир, ибо коммуна выше счастья мира и Франции». Так определяет Достоевский несовместимость действий восставших пролетариев с моралью и эстетикой.

В чем же состоит реальный источник полемического толкования политического социализма Достоевским?

Автор «Зимних заметок о летних впечатлениях» (1863) пришел к безусловному отрицанию капиталистического мира, что явилось исходным пунктом всех его идейно-нравственных исканий. Такая позиция, имея относительно рациональное зерно (в критике капитализма и буржуазной демократии), явилась источником крайней слабости социологических воззрений писателя, иллюзорности, утопичности его положительной программы. Автор не угадал прогрессивной исторической работы капитализма.

Такая позиция отравила сознание художника безысходным трагическим скептицизмом, когда он оценивал историю и современное положение Западной Европы, искажила его видение мира, привела к «обману зрения». С гневной беспощадностью и без всяких оговорок отрицая торжествующую буржуазную Европу, он заодно с нею отвергал и Европу революционно-социалистическую, Европу рабочего класса. Западноевропейская буржуазность, как представлялось Достоевскому, поглотила, развела и развратила решительно все и всех — хозяев жизни и работников, капиталистов и социалистов, атеистов и верующих. Достоевскому даже казалось, что революционеры и социалисты «работают» на Ваала, расчищают ему путь и содействуют его торжеству или же мечтают «сесть» на его место, сменить декорации, но сущность оставить без изменения.

По убеждению писателя нет ничего отвратительнее, как оказаться похожим на буржуазных деятелей или служить буржуазии. Желая забросать революционеров и социалистов грязью, Достоевский в их образы с злым наслаждением вносил те бесчеловечные нормы и правила, которые сложились в практике буржуазного мира, в практике обуржуазившегося католицизма. Такой обман зрения, ведущий к подделке и к подтасовке социализма под буржуазный мир, под католицизм, означал грубое искажение социалистической программы. Но нельзя игнорировать реальную антибуржуазную, антикатолическую подоплеку этого окарнатуривания. В эпоху Достоевского некоторые течения западного социализма действительно срастались с буржуазным строем, приобретали типично буржуазную окраску. Католичество становилось буржуазной религией. Оно пропитывалось буржуазным духом, а с другой стороны — стремилось соединить рели-

гию с социализмом, порождая такое бесстыдно обманное явление, как «католический социализм».

Говоря о политическом социализме, Достоевский имел в виду, как считают некоторые исследователи, прежде всего бакунинский анархизм, очень популярный в кругах международного и русского освободительного движения. В таком плане рассматривают и роман «Бесы», считая, что в нем развенчаны ложные тенденции в революционно-социалистическом движении. В определенных границах такое толкование справедливо,<sup>28</sup> если учесть, что в поле непосредственного зрения писателя находились преимущественно факты, характеризующие практику и этику представителей именно названного направления. В статье «Мечты о Европе» Достоевский говорит о том, что соперником и врагом всей буржуазно-республиканской Европы является коммунизм, который в «основе своей отрицает не только всякую форму правления, но и само государство, но и все современное общество».<sup>29</sup> Разъясняя характер одного из «главнейших лиц» романа «Братья Карамазовы», Достоевский в письме к Н. А. Любимову (1879) подчеркивает, что убеждения этого героя он характеризует как «Синтез современного русского анархизма». И далее писатель продолжает: «Весь социализм вышел и начал с отрицания смысла исторической действительности и дошел до программы разрушения и анархизма».<sup>30</sup>

Итак, политический, или практический, социализм Достоевский сближал и отождествлял с анархизмом. Он «красил» этот социализм под анархизм. Показательно, что в одной из глав «Дневника писателя» за 1873 год («Старые люди») автор цитирует в качестве «воззвания Интернационалки» устав «Международного альянса социалистической демократии». Но известно, что руководителем этой организации был Бакунин. Очень характерен этот обман зрения писателя! Естественно, что и социализм «в русской переделке» он отождествлял с нигилизмом, трактуя последний как учение о необходимости «встряхнуть все».<sup>31</sup> Научный социализм Достоевскому не был известен как самостоятельная революционно-социалистическая теория, хотя у него и встречаются беглые упоминания об Интернационале и о Марксе. Точнее говоря, он не отделял Маркса от Бакунина, марксизм от анархизма, подпадая под воздействие «философии уличной толпы», согласно которой все революционеры и все социа-

<sup>28</sup> Оно впервые высказано в статье В. Александрова «Идеи и образы Достоевского» (Люди и книги, стр. 73), а затем Ю. Карякиным в статье «Антикоммунизм, Достоевский и достоевщина» («Проблемы мира и социализма», 1963, № 5). К этой точке зрения присоединился и автор настоящей работы в книге «Русская классическая литература и наша современность» (1965). Теперь он вносит в нее некоторые уточнения.

<sup>29</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 103.

<sup>30</sup> Письма, т. IV, стр. 53.

<sup>31</sup> Там же, стр. 280.

листы — анархисты, разрушители, заговорщики, захватчики власти. Поэтому, говоря о политическом социализме своего времени, Достоевский, конечно, имел в виду и учение Маркса. С этим не считаются те современные исследователи, которые видят в борьбе Достоевского с практическим социализмом лишь выражение неприятия писателем бакунизма, нечаевщины и прочих проявлений ультралевацкого экстремизма...

Глеб Успенский изучал некоторые труды Маркса, высоко оценивал его научный метод социологического исследования, соглашался с его некоторыми выводами о судьбах человечества и начал улавливать принципиальное преимущество коммунистического учения Маркса перед прочими «теориями будущего блаженства». Достоевский же, подходивший ко всему мировому политическому социализму огулом, не проделал подобных плодотворных изучений и сопоставлений.

«Обман зрения», результатом которого явилось представление о новой истории «западного человечества» как о водевиле с переодеванием (место рыцарей заняли буржуа, место же последних стремятся захватить пролетарии, — пролиты моря крови, а «рая земного» все нет и нет!), был также связан у писателя с односторонней пессимистической оценкой им результатов революционной борьбы на Западе. Революции 1789—1794, 1848 и 1871 годов ничего не дали трудовому народу, не принесли торжества социальной справедливости, «радости общего соединения». Сменились лишь «хозяева» и «деспоты». Задача же заключается в том, чтобы сменить не декорации, а действительно обновить все общество, сделать его «совершеннейшим». Способна ли это осуществить политическая революция? Писателю казалось, что она по самой сути своей приведет лишь к новым кровавым насилиям и страданиям. И эти страдания нельзя искупить и оправдать так завоеванным «земным раем».

После Великой французской революции восторжествовал ненавистный Достоевскому буржуазный мир, который похоронил под камнями священные идеи свободы и братства, променяв их на Наполеона и Ротшильда, на новое рабство большинства и владычество меньшинства. Революционные потрясения середины XIX века, кончившиеся наступлением реакции, расцветом милитаризма, перерождением «революционеров» и «социалистов» — все это еще дальше, как представлялось лучшим умам Западной Европы и России, отбросило человечество от идеала всеобщего счастья и в еще большей степени поставило его в зависимость от буржуазной эгоистической философии жизни. В таких условиях могло показаться (и не одному Достоевскому!), что вся история и духовная культура Западной Европы после 1789 года — тяжкое заблуждение и ложь, что она неспособна решить великие вопросы человеческой жизни. Это относится в одинаковой мере и к буржуазии, и к пролетариям. Они готовятся к новым неиз-

бежным битвам между собою — и оба страшно неправы, так как в одинаковой мере руководствуются одной и той же поговоркой: «Убирайся, а я на твоё место». Она была когда-то знаменем буржуазии в борьбе с феодализмом. Пролетарии, когда придет время, под тем же знаменем силы «сковырнут» буржуазию. Лозунги и действия, декларации и цели антипода буржуазии преследуют не задачи созидания, а задачи разрушения и уничтожения, насилия и господства. И провозглашаются они вновь, как это в свое время делала борющаяся буржуазия, во имя счастья человечества!

Такое положение вещей исключает всякую надежду на торжество свободного братства и ведет к тому, что та и другая сторона «погибнут во грехах своих».<sup>32</sup> В противовес трагическому исходу истории западного мира необходимо найти, думал Достоевский, «русское решение вопроса», которое спасет Россию и исцелит от всеобщей буржуазности Западную Европу.

Достоевскому представлялся бесплодным и опыт революционно-социалистического движения в России. Интеллигенты-революционеры, проповедующие социализм, а как путь к нему — «револютеры», были непоняты и отвергнуты народом, который руководствовался своей «вековой правдой» и с отвращением смотрел на борьбу революционеров как на «барскую затею».<sup>33</sup> И личный трагический опыт участия в социалистическом движении давал Достоевскому основания делать выводы в том же крайне пессимистическом направлении. Опыт этот также формировал его принципиальную противореволюционную и противосоциалистическую позицию. Да и все положение капитализирующейся полукрепостной России — хаос и разложение в ней, нравственное бездорожье и смута умов, страдание миллионов и миллионов, «всеобщая бестолочь» — заставляли Достоевского вновь и вновь убеждаться, что и Россия стоит на какой-то «окончательной точке, колеблясь над бездной». Писатель не закрывал глаза на факты «европейского пролетарства» и буржуазного развития в России. Но ему казалось, что в глубинах народной России живет «высшая идея», формируется сознание своего особого предназначения. Как рассчитывал писатель, его родина минует (должна миновать!) буржуазно-капиталистический путь развития. Народ русский, считал Достоевский, отвергает политический революционный социализм, который насильственно вводит «братство людей». В основе же «русского решения вопроса» лежит нравственное, христианское содержание. В нем исходной позицией является не борьба за изменение социально-экономического строя (даже самая идеальная переделка общества не устранил

---

<sup>32</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 63—66.

<sup>33</sup> См. программное письмо к студентам (1878). Письма, т. IV, стр. 16—19.

зла), а признание, что идею братства следует искать и формировать в душевном строе человека.

В политическом социализме, как и во всей буржуазной цивилизации (там все убежденные собственники и эгоисты, живущие особняком), Достоевский, конечно, ничего не мог позаимствовать ради своего «русского решения вопроса». Иное дело — «социализм теоретический». В нем содержалось нечто, что было дорого писателю.

### Отношение к «теоретическому социализму»

О теоретическом, или утопическом, мечтательном социализме Достоевский судит иначе, чем о социализме, перешедшем в революционную практику трудящихся, в бунты и заговоры анархистов и нигилистов. Писатель и сам пережил в молодости эпоху страстного увлечения социалистическими идеями. И эту эпоху он, «страшный мечтатель», назвал самой «восхитительной минутой во всей своей жизни». И позже, когда ценой долгого, тяжелого и мучительного опыта писатель расстался с увлечениями молодости, он вспоминал ту же минуту с поэтическим восторгом.<sup>34</sup>

В политическом, насильственном социализме, по мнению Достоевского, «мало идеала». Главная его задача пока состоит в разрушении и в захвате собственности. Нет в нем и подлинного гуманизма, хотя этот социализм, как и учение Великого инквизитора, тоже исходит из любви к человеку, к обездоленным и эксплуатируемым. Но все дело кончалось той или другой формой принижения человека, неуважением к его возможностям. В «Зимних заметках...» автор глумится над разнообразными формулами «делового» социализма именно с этой точки зрения, пытаясь доказать их антигуманистическую сущность (глава «Опыт о буржуа»). В социализме же теоретическом Достоевского, этого своеобразного романтика, всегда неотразимо увлекали устремленность в будущее, интерес к нравственной жизни человека, близость к христианству, общечеловечность, мирные пути к осуществлению всеобщей любовно-братской гармонии. Это была какая-то своеобразная гуманизированная религия сердца и чувства. Известно, как высоко оценивал Достоевский значение деятельности Жорж Санд («Смерть Жорж-Занд», «Несколько слов о Жорж-Занд»). Он услышал в ее творчестве новое слово, отрицающее те «положительные», но ставшие обманом приобретения («свобода, равенство и братство»), из-за которых было пролито столько крови. После этого дело обновления человечества было продолжено и поставлено на новые основания. Жорж Санд и явилась «предчувственницей счастливого будущего, ожидающего

---

<sup>34</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 31.

человечество». «Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости».<sup>35</sup> Достоевский открыл в произведениях Жорж Санд совпадение с одной из самых основных идей христианства в его понимании. Она верила в личность человеческую, признавала ее свободу и глубоко понимала, что «не единым хлебом бывает жив человек». Вся эта характеристика Жорж Санд заострена против политического социализма и объясняет, что писатель искал в теоретическом социализме.

Достоевский, разумеется, понимал связь революционно-материалистического социализма, как он говорил, с «мечтательно-розовым», «райско-нравственным» утопическим социализмом. В своих исторических построениях он показывал, как последний иногда предварял, готовил почву для социализма практического. Он признавался, что и сам мог бы стать нечаевцем (не Нечаевым!), когда был посвящен Белинским «во всю святость будущего коммунистического общества...»<sup>36</sup> И однако такая преемственность не отпугивала Достоевского от поисков рая на земле, от мечтаний о людях, живущих в саду.<sup>37</sup>

Каково же место и значение утопических элементов в наследии Достоевского? В чем состоят основные особенности содержания его утопий?

Стремление Достоевского найти и указать пути к братству людей, к «соборности душ» — не голая или отвлеченная проповедь, не привесок, легко отсекаемый от его художественных и публицистических творений. «Дневник писателя», собственно, и писался-то ради великой идеи «очеловечения» человека, переделки общественных отношений, определения судеб народов Западной Европы, роли России в мировом процессе. Но не только публицистика явилась рупором утопических мечтаний. Многие художественные произведения Достоевского «пропитаны» утопическими мотивами, которые неотделимы от живой плоти жизни, воссозданной в художественных образах.

### Заключительные видения Раскольникова

В эпилоге романа «Преступление и наказание» (1866) говорится о капуне и начале духовного обновления Раскольникова. Предваряющим моментом этого перелома являются бредовые, бессмысленные сны,<sup>38</sup> горячечные грезы и непосредственные со-

<sup>35</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 203.

<sup>36</sup> Дневник за 1873 год, т. 9, стр. 323.

<sup>37</sup> Дневник за 1880 год, т. 11, стр. 377.

<sup>38</sup> О функции снов в романах у Достоевского см. работу Г. К. Щенникова. — Русская литература 1870—1890 годов, сб. 3, Свердловск, 1970.

зерпаний. Не случайно здесь избрана именно эта форма психологической деятельности больного Раскольникова, глубоко страдающего, пока еще не знающего истинных путей жизни. Она позволяла художнику не только дать почувствовать, какого рода болезнь овладела Раскольниковым в первые месяцы каторги, но и подчеркнуть, что в его духовном мире начинают терять свою власть над ним всемогущий разум, бесстрастная диалектика, неумолимая логика, беспощадный анализ, излюбленные и поглотившие его идеи и выработанные умом представления, понятия и правила жизни, идеалы — все то, что привело его на каторгу. Они уступают место другим силам, иным возможностям его души — стихии непосредственных чувств и переживаний.

Раскольников, сообщает романист, «только чувствовал». И далее: «Вместо диалектики наступила жизнь, а в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое» (5, 573—574). И самые бредовые галлюцинации Раскольникова, его видения погружены в названную выше стихию. В них есть что-то болезненно-бессмысленное, неуловимое, неясное, фантастическое. В этом плане они противоположны «мечтаньям» Успенского, сновидениям счастливых мужиков в народнической беллетристике (у Златовратского, Засодимского). Противостоят они и математически точным «эвклидовым» снам Розальской. У Чернышевского они и снами-то могут быть названы лишь условно и должны быть рассмотрены как хорошо обдуманый прием, позволяющий романисту нарисовать осязательно-отчетливый образ будущего, высказать свою заветную программу устройства социалистического общества. Достоевский же воссоздает именно сон со всеми его специфическими особенностями, сближая его с галлюцинацией, с бредовым видением или пророчеством, ясновидением. Он зачастую становится символическим образом. И этот образ органически вырастает из самых глубин души героя, из истории его жизни, предшествует или сопутствует каким-то наиболее важным кризисным и переломным моментам в жизни его духа, а поэтому неотделим от реальных событий и как бы «смешивается» с явью.

Больной, а затем выздоравливающий Раскольников перед своим нравственным обновлением созерцает в бреду и наяву две картины, символизирующие его собственные искания и два возможных варианта будущего. В первом видении Раскольникову грезится заблудившееся человечество, т. е., надо думать, «западные народы». Оно одержимо язвой горделивого сознания силы своего разума и непоколебимости добытых им истин, приговоров, научных выводов, нравственных убеждений и верований. Это именно тот «идеальный» общественный механизм, фаланстер, в котором все расписано на основе точных данных науки. Он идет к катастрофе. В таком обществе «всякий думал, что в нем в одном и заключается истина...»; «не могли согласиться, что считать злом, что добром»; «люди убивали друг друга в какой-то

бессмысленной злобе»; «оставили самые обыкновенные ремесла», «остановилось земледелие», так как «всякий предлагал свои мысли, свои поправки»; «начались пожары, начался голод»; «все должны были погибнуть». Только весьма немногие «избранные» и «чистые» спаслись от «моровой язвы» знания и науки. Они-то и были предназначены «начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю...» (5, 570—574).

Этот «бессмысленный бред» долго владел Раскольниковым, мучительно и грустно отзывался в его воспоминаниях. Это и понятно. Он и сам в прошлом был поражен теми же микроскопическими существами, которые погубили общество, представившееся ему в больных грезах. Именно под разрушительным воздействием этих «духов», одаренных умом и волей, он создал свою типично «западную», рационалистическую теорию, совершил преступление, потерял дорогу к счастью.

Второе видение было совершенно иным, оно контрастно первому, оно переносит читателя в детство человечества. Раскольников только что выздоровел. Он отправился работать на берегу большой реки. «С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили другие люди, совсем непохожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь, мысль его переходила в грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила» (5, 572).

Это уже как бы «воспоминание» о «золотом веке». Тоска Раскольникова и здесь понятна. Это тоска и самого Достоевского. «Золотой век» утерян заблудившимся человечеством. В предварительных материалах к «Преступлению и наказанию» есть такие слова героя романа: «О зачем не все в счастье? Картина золотого века. Она уже носится в умах и сердцах. Как ей не настать!...». Но в тоске-ожидании Раскольникова есть и нечто индивидуальное. Он ведь тоже был «социалистом», мечтал оскластить человечество, он тоже думал о его будущем, но избрал ложный путь служения «золотому веку», на деле оказался лишь «подлым убийцей», а тем самым лишил себя права действительно «желать людям счастья и мечтать о золотом веке». <sup>39-40</sup>

Где-то в подсознательном мире человека, желает сказать Достоевский, неугасимо сияет чудный образ «золотого века», вызы-

---

<sup>39-40</sup> См.: Из архива Ф. М. Достоевского. «Преступление и наказание». Незданые материалы. Подготовил к печати И. И. Гливенко. М.—Л., 1931, стр. 89. Ср.: Г. М. Фридлендер. Реализм Достоевского. М.—Л., 1964, стр. 37.



вая тоску об утерянном рае, возбуждая желание обрести его вновь — и в своей собственной душе, и в отношениях между людьми... И это созерцание-воспоминание, и эта тоска-ожидание сливаются с образом Сони, вдруг появившейся здесь же на берегу, около Раскольникова. И эта их встреча была уже совсем иной. До сих пор они были посетителями противоположных начал: он — воплощение европейского интеллектуализма, т. е. анализа, пытливых и горделивых исканий ума, всего того, что вело человечество к катастрофе, она же — воплощение религиозно-поэтического чувства, детскости, всего того, что утрачивается современным человечеством. Под воздействием своих очистительных грез, всего опыта личной жизни Раскольников начинает духовно «тянуться» к Соне. Над ними «сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь...», — та любовь, которая соединила их как мужчину и женщину, как людей, испытавших тягчайшие страдания и воскресших для новой жизни; та любовь, которая открыла Раскольникову глаза на окружающих людей, очеловечила его, нравственно сблизила его с каторжанами, заставила почувствовать радость жизни, красоту каждого цветка и каждой травинки, луча солнца, леса, поющей птички; наконец, та любовь, которая обратила его к Евангелию, к богу. Бог же в понимании Достоевского, как и в понимании Толстого, есть та же любовь. Да и самое будущее счастье человечества являлось перед писателем в образе «мировой любви». И, разумеется, здесь «математика» и «диалектика» бессильны указать путь. Они не могут быть руководителями. Здесь властвуют сердце, интуиция, голос человеческого инстинкта, чувства и настроения, непосредственные впечатления и созерцания. Раскольников на последних страницах романа не мыслит и не анализирует, а свободно отдается эмоциональной стихии.

Так началось нравственное перерождение Раскольникова, которое постепенно вывело его из одного мира и открыло путь к знакомству с совершенно неведомой действительностью. И одной из опорных точек в этом шествии к иному миру является созерцание счастливого детства человечества в века Авраама.

### Сон Версилова

Столь же глубинный смысл заключен и в символическом сне Версилова в романе «Подросток» (1875).

Первоначально этот сон был включен в исповедь Ставрогина,<sup>41-42</sup> а затем перенесен в роман «Подросток», вставлен в испо-

---

<sup>41-42</sup> А. С. Долинин, лучший знаток и тонкий толкователь наследия Ф. М. Достоевского, всегда считал, что исповедь Ставрогина органически

ведь Версилова, которая имеет, как и исповедь Ставрогина,<sup>43</sup> принципиальное значение в идейно-художественной системе произведения, в судьбе этого героя, в его отношениях с Аркадием Долгоруким, с «мамой», с Европой, с Россией.

Версиров, этот «блуждающий ум», «книжный человек», «скиталец», кончил свои странствия по Европе, простился с нею навсегда, признал в Аркадии своего сына, признал «маму-Россию» и «маму-народ», обрел душевный покой. Следовательно, и в «Подростке» образ «золотого века» — не какая-то обособленная частность, а имеет концепционное значение для целого. В исповедях Ставрогина и Версирова образ этот получил (сравнительно с видением Раскольникова) более детальную и завершенную разработку.

«Золотой век» явился Версирову под впечатлением неоднократно виденной им картины выдающегося французского живописца-классициста XVII века Клода Лоррена «Адис и Галатея» (1657), которую герой Достоевского обычно называл «Золотой век».

Заметим, что это «прикрепление» сна Версирова к произведению искусства, воспроизводящего возвышенно-прекрасные образы природы и людей, свидетельствует о той же программной установке Достоевского, о которой речь шла выше в связи с видениями Раскольникова. Такое прикрепление позволяет (помимо всего прочего) подчеркнуть возвышенный, эмоционально-поэтический характер сна, что находит свое выражение и в стилистике, специально обследованной в свое время Л. Гроссманом.<sup>44</sup> Исключительная стройность, ритмическая плавность делают из прозаического описания «золотого века» античный дифирамб.

Рассказывая Аркадию свой сон, Версиров хотя и говорит о собственных излюбленных идеях, о своей интеллектуально-общественной жизни, но все это в освещении романиста имеет и более глубинную, сердечную подоснову, облекается в сбивчиво-противоречивую, капризно-прихотливую форму исповеди, в которой главное — не идеи и выводы, правила и теории, принципы и программы, а настроения, «святая святых», переживания, чувства, выстраданные сердцем убеждения. Версиров то и дело сбивается, уклоняется от главной мысли, говорит «странным языком», забывает, что хотел сказать и что уже сказал, называет

---

входит в структуру романа «Бесы». См.: А. Долинин. Страницы из «Бесов». — В кн.: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы, сб. 2. Л.—М., 1924, стр. 546—556.

<sup>43</sup> Текст исповеди Ставрогина впервые был опубликован в сб.: Документы по истории литературы и общественности. Вып. I. Ф. М. Достоевский. М., 1922, стр. 28.

<sup>44</sup> См.: Л. Гроссман. Стилистика Ставрогина. — В кн.: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы, сб. 2. М.—Л., 1924, стр. 144—145.

исповедь белибердой, признается в своей рассеянности. Да и призвал он Аркадия «по капризу сердца» и в надежде лишь «что-нибудь сказать ему. Следовательно, важно учитывать, что сон, образ «блаженства» порождает не идеи, рациональные идеалы, а целый строй эмоций, ощущений и настроений.

Каковы же основные компоненты «чуждого сна» Версилова? Ему приснились изображенные Клодом Лорреном ландшафт морского побережья, Адис и Галатея как был, как живое осуществление «золотого века». Но он не в силах точно сказать, что именно ему снилось (опять характерная деталь!). Тут важны лишь некоторые впечатления целого, которое невозможно передать словами, а можно лишь созерцать... Уголок Греческого архипелага три тысячи лет назад. Голубые ласковые волны, цветущее побережье, волшебная панорама вдаль, заходящее, зовущее солнце. Тут жили прекрасные люди, счастливые и невинные, все силы души которых уходили в любовь и в простодушную радость, в наслаждение ощущением гармонической слитности со всем богоподобным миром. То была колыбель европейского человечества, земной рай человечества, когда боги сходили с небес и рождались с людьми, потому что люди были как боги. Естественно, что здесь нет бога как существа таинственного, стоящего над людьми, управляющего их совестью, волей и поступками. Мечтатель Версильов, как и сам мечтатель Достоевский, допускал в тайниках души своей возможность и безбожного варианта рая на земле. В видении Раскольниковова также нет образа Христа.

Версильов за одну минуту пережил в своем сне многовековую мечту человечества о «золотом веке». Пусть она — фантастическое заблуждение, самая невероятная мечта, но без нее человечество не может жить, во имя нее люди отдавали всю свою жизнь, убивали и умирали. Под впечатлением сна преобразился и Версильов. Он ощутил сердцем радость и счастье. И, определяя сущность своего духовного состояния в то время, он говорит: «это была всечеловеческая любовь». Так от грез о первобытном «золотом веке» совершается переход к тем основополагающим думам, во власти которых находился Версильов в конце своих исканий и которые были столь характерны для самого Достоевского. «Заходящее солнце первого дня европейского человечества», которое видел Версильов во сне, обратилось для него наяву «в заходящее солнце последнего дня европейского человечества!» (8, 514). И далее Версильов формулирует основные положения своей утопической концепции. Она уже обращена не к отдаленному прошлому, а имеет в виду современность и будущее человечества. Вместе с тем она слита и с опытом жизни самого Версильова, несет печать его индивидуальности и высказывается как лирическая исповедь, как нечто лично выстраданное и передуманное, как горячее чувство и сердечное убеждение, а не как логически-рассудочное построение («в логике... всегда тоска»).

Основные идеи-чувства версильской философии перекликаются с программными мыслями Достоевского в «Дневнике писателя» и в речи о Пушкине. Версиль осознал себя русским европейцем, «скитальцем», возвышающимся над национальной ограниченностью, над национальным эгоизмом француза, немца или англичанина. Только народ такой широкой, всеохватывающей культуры может сказать миру настоящее слово «всечеловеческой любви», провозгласить «царство любви», «всепримирение идей» и быть выразителем «всемирного боления за всех», т. е. служить человечеству, его будущему. В этой способности служить всем ради торжества высоких идеалов проявляется самая драгоценная национальная черта русского народа. Народы же западноевропейские целиком поглощены иными интересами. Каждый из них живет только для себя и во имя удовлетворения своих повседневных прозаических нужд, предав забвению свои же собственные великие идеи. Поэтому там, в Европе, еще долго будет продолжаться драка и литься кровь «из-за права на кусок», там предстоит испытать еще многие страшные муки, прежде чем «достигнут царствия божия» (8, 517).

Россия, утверждая свою национальную сущность, живет не для себя, она живет во имя осуществления идей всечеловеческих. Поэтому России драгоценна и Европа, милы и дороги ее священные камни, вся ее история; быть может, все это ей даже дороже и ближе, чем западноевропейским народам, переставшим «дорожить старыми камнями», под которыми лежат великие покойники.

Версиль прикидывал, как будет жить человечество без бога и с богом, какой путь оно изберет, какой путь является истинным и достойным человека. Эти раздумья были связаны с главной проблемой, которая мучила Достоевского (жизнь с богом или без бога?; есть бог или нет его?; рай с Христом, но без истины или без Христа, но с истиной?). Раздумья эти могут быть поставлены в параллель с исканиями тех его героев, которые стояли на грани веры и безверия, создавая потрясающие для своего времени аргументы за бога и против бога. Таковы, в частности, две гипотезы Ставрогина («бог есть» и «бога нет») и два следствия из них. Если бога нет, то человек ставит себя на место бога, и тогда ему дозволено все. Если же бог есть, то вся воля его, и из воли этой человек не может выйти.

Сердце Версильова всегда решало, что жизнь человека без бога невозможна, но он допускал, что в какой-то преходящий период такая жизнь несомненно будет. Так, перед Версильовым явились две картины-фантазии, два возможных варианта жизни в будущем. Первым ему представился момент, когда борьба уже улеглась, настало затишье, люди остались совсем одни, как желали, т. е. без бога, без той великой моральной силы, которая грела и питала их. Осиротевшие люди стали «прижиматься друг

к другу теснее и любвнее», так как поняли, что живут исключительно друг для друга, только для себя. Естественно, что и идея бессмертия, мысль о загробной встрече исчезли в сердцах людей, потерявших бога, любовь к нему. Вместо любви к богу восторжествовала взаимная любовь друг к другу, к природе, к миру, к каждой былинке. Могло ли такое общество быть подлинно счастливым? Для решения этого вопроса необходимо обратиться к тщательному анализу смыслового содержания фантазии Версилова. Можно, конечно, соблазниться и наделить воспроизведенный Достоевским образ безбожного рая чертами, которых там в действительности нет. Так, Я. Е. Эльсберг считает, что Достоевский превозносит жизнь людей без бога, что, по мысли писателя, безбожный путь открыл новые, неведомые ранее возможности сближения, сплочения людей. Человеческие силы здесь укрепляются, появляется возможность углубления человеческой пытливости, исследовательского дара, усиления власти над природой, осознания своей силы. Но в версильской фантазии все не так! В ней нет ни одного слова о роли науки или разума в бытии счастливых людей. Их жизнь дана вне времени и пространства, это некое чудо, независящее от исторического процесса и от завоеваний цивилизации. Речь идет вовсе не об усилении власти над природой, не о развитии обычной земной познавательной способности, пытливости или исследовательского дара людей и т. п. Нет, они обладали другим и самым высшим даром, стоящим над земной наукой, над мыслительной или аналитической способностью. Сущность их физического и духовного бытия, отношений друг к другу, к мирозданию, к каждой былинке стала *любовь*. «Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо... и уже особенною, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо *смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную*». Это очень характерная для Достоевского антипросветительская тенденция, связывающая грезы Версилова с другими подобными же видениями (особенно со свидением «смешного человека»). Перед нами *естественный мир счастья*. Люди живут не интеллектом, а только чувством, сердцем. Здесь торжествует всеобщий «Закон любви», давший людям возможность непосредственно, живым путем, проникновенно слиться с природой. Очень показательно, что в «невероятной» картине Версилова будущего человечества нет места общественной организации, производству, деятельности людей. Они живут единой и общей массой. Речь идет не об устройстве жизни, а о строе человеческой души. Нетрудно заметить, что материал версильских безбожных грез почерпнут в идиллическом прошлом, в «колыбели» человечества.

Разумеется, Версиль (да и сам Достоевский) не могут не признать преимуществ подобного по-детски счастливого сообще-

ства людей, главный закон жизни которых — взаимная любовь. Но данное преимущество не абсолютное, а относительное, это не конечный идеал, а лишь возможная преходящая, а потому и несовершенная ступень в исканиях человечества. Эта ступень выше, чем существовавшее при Достоевском общество разобщенных людей, погрязших в грехах своих — в кровопролитных войнах, в постоянной вражде друг к другу и т. п. Так возникает типичная для Достоевского сатирическая антитеза — древний «золотой век» и век, современный писателю.

Но безбожная фаза в истории человечества отнюдь не выше другого возможного сообщества счастливых людей — сообщества под знаменем «сияющей личности» Христа. Оказывается, что счастье в безбожном раю не является полным.

«Люди остались одни», «великая прежняя идея (идея бога и бессмертия, — *Н. П.*) оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил...», они «разом почувствовали свое сиротство» — так характеризует Версиров жизнь счастливых людей без бога. Они постоянно чувствуют свое великое сиротство и не в силах заглушить великую грусть в своих сердцах. Люди живут, торопясь любить друг друга, трепеща за жизнь и счастье каждого, осознавая, что дни их коротки и что их любовь — решительно все, что у них осталось. В этой торопливо-боязливой любви-обожании они тушили великую грусть в своих сердцах. Весь тон версировской исповеди печально-лирический...

Но в этой исповеди есть слова о том, что счастливые люди на безбожной планете «были бы горды и смелы за себя». Нельзя ли их истолковать как подтверждение духовного могущества людей? Да, люди, *пока они живы*, горды и смелы за себя, так как в каждом из них заключено все, каждый из них для себя бог. Однако у деиста Версирова, а тем более у Достоевского, идея эта не приносит полноценного счастья — душевной гармонии. И это, с точки зрения Версирова — Достоевского, вполне понятно, так как, кроме преходящей жизни на земле, у людей больше решительно ничего нет и не будет. Люди же не могут удовлетвориться конечным бытием своим, не могут смириться перед такой судьбой. Им необходима идея бессмертия, разумеется, не в ее казенно-поповской примитивно-мистической интерпретации, а в какой-то иной, неведомой писателю трактовке, хотя он иногда, как человек и как художник, впадал при рассмотрении этой проблемы в мистицизм.

Достоевский иногда вообще сомневался в возможности наступления земногорая. Ему казалось, что решение земных задач не может быть конечной целью человечества. Положим, они будут решены, но в таком случае жизнь остановится, человек лишится высшего смысла своего бытия. Поэтому подлинно человеческий рай возможен в иных, неземных мирах...

В «невероятной» фантазии Версилова есть нечто очень жизненно важное — подкупающая, притягательная и воодушевляющая перспектива замены любви людей к богу любовью их друг к другу и ко всему мирозданию. Надежда на загробную встречу здесь вытеснена мыслью о том, что после смерти каждого останутся остальные, а после них — дети их. Но принесет ли это подлинное счастье? Нет! Человечество и в этом случае осталось бы только со своей *боязливо-эгоистической и грустной любовью*, с постоянной тревожной мыслью о своей «преходимости и конечности», без великой идеи бессмертия. В фантазии Версилова нет никаких указаний на то, в чем же состоял высший духовный смысл существования по-детски счастливых людей, живущих для себя, целиком поглощенных мыслями и заботами друг о друге, своей тоской, своим страхом за каждого и за всех, осознанием своего сиротства, конечности и т. п. И хотя, повторяем, картина земного счастья людей без бога, нарисованная Версильовым, была обольстительна, автор «Подростка» во имя того же счастья все же заставляет людей обратиться к Христу. Так возникает в воображении Версилова второй вариант будущей судьбы человеческого, а точнее говоря, ее заключительный акт. Картину счастливого, но осиротевшего человечества Версильов в своей фантазии всегда кончал видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Христос пришел к людям, простер к ним руки и сказал: «Как вы могли забыть меня?» «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения... (8, 520).<sup>45</sup>

Некоторые исследователи утверждают, что картине жизни людей без бога романист придал гораздо большую художественную убедительность, нежели второй (возвращение к Христу). Но желаемое здесь выдается за действительное. Художественно-психологическая и логическая убедительность присущи «фантазии» Версилова в целом и каждому из ее компонентов. Заключительный и тоже проникновенно-лирический и страстный аккорд (явление Христа народу) не нуждался в подкреплении художественной картиной, как это сделано при изображении рая без бога. Свое видение Христа посреди грустных людей Версильов ставит в параллель с христовым царством, изображенным Гейне в стихотворении «Мир». У Версилова это стихотворение лишь упоминается, но этого было вполне достаточно для читателей того времени, чтобы представить себе убедительную, художественно полнокровную картину жизни людей под водительством Христа. Здесь за Версильова — Достоевского говорил Генрих Гейне. В версильовской фантазии стихотворение «Мир» имеет такое же значение опорного пункта, как и картина Клода Лоррена.

---

<sup>45</sup> Имеется в виду стихотворение Г. Гейне «Мир» из цикла «Северное море».

Разумеется, раздумья Версилова о будущем человечества нельзя относить непосредственно к самому Достоевскому и тем выдавать их за убеждения романиста. И все же некоторые комментаторы допускают сближение Версилова и Достоевского, когда речь идет об изображении безбожного рая, и решительно не допускают его, когда речь идет о будущем человечества с Христом. Ссылаются на то, что первая гипотеза получила в романе не только силу художественной убедительности, но и доверена замечательно обаятельному человеку, выразившему ее с лирическим проникновением, страстно и увлеченно... Но и другой вариант счастья доверен такому лицу, как Гейне, и он выразил его столь же вдохновенно. За ним же стоит тот же обаятельный Версильов.

### «Сон смешного человека»

Итак, в сознании Достоевского и его некоторых программных героев жили два варианта фантастического видения будущего идеального жизнеустройства и прекрасного человека. Один из них — «светский», «языческий», без бога, с любовью богоподобных людей друг к другу, с единением их со всем космосом. Другой — тоже земной, но с Христом (разумеется, не с церковным), с Евангелием, с любовью к богу, с идеей бессмертия. Герой «Подростка», как мы видели, принимает в свое сердце второй вариант.

В фантастическом рассказе «Сон смешного человека», который был включен в апрельский «Дневник писателя» за 1877 год, дается *противоположное* решение проблемы. Как и в предшествующих фантазиях, картина сна «смешного человека» не является каким-то «чужеродным телом», как бы минутным отлетом от «грешной земли», от страданий реальных людей, от жизни самого героя. Сон органически слит с общественным положением и самосознанием героя. «Смешной человек», отверженный и отвергающий все и вся, решил погасить жизнь самоубийством, ему теперь «все равно». Он погрузился в состояние абсолютного равнодушия к собственному существованию и существованию всего мира. Трагизм героя доведен до окончательной черты, до солипсизма, до отрицания существования всего сущего. С озлоблением гонит он прочь несчастную девочку, умоляющую помочь ее умирающей матери... И вдруг ему открылась самая лучезарная истина. Встреча с ребенком, страдания которого указывали на страдания всего человечества, не осталась бесследной в его апатическом сознании. Где-то в глубине своей души, почти бессознательно, он жалел несчастную девочку, думал о ней, несмотря на свою предсмертную философию «все равно». «Смешной человек» чувствовал, что не может умереть, не разрешив предварительно



какого-то самого главного вопроса, возникшего под впечатлением ночной встречи с обезумевшей от горя девочкой и в результате неотступной мысли, что он, отвергнув ее детские мольбы, совершил бесчеловечную подлость. Терзаемый борением противоположных чувств и мыслей, «смешной человек» погрузился в сон, который явился для него сном-прозрением. Он возвестил ему сияющую истину, открыл ему «новую, великую, обновленную, сильную жизнь»,<sup>46</sup> указал ему на обязанности по отношению к девочке, убедил его в необходимости жизни, а не смерти.

«Смешной человек» перенесся в «золотой век». Эта далекая сказочная земля, не оскверненная грехопадением, оказалась, как в снах Ставрогина и Версилова, на островах Греческого архипелага. Но теперь «рай» представлен не в общей картине, а с ювелирной отделкой подробностей. Всюду сияло каким-то праздником, великим достигнутым торжеством. Ласковое изумрудное море с любовью лобызало берега. Листочки с прекрасных деревьев приветствовали чужестранца ласковым шумом и как бы выговаривали слова любви. Птички садились ему на плечи и на руки, радостно ласкали его своими крылышками. Этот любовно-ласковый пейзаж фантастической планеты контрастирует с земным, «петербургским» пейзажем (мрачный дождь и ужасающая сырость, грязь, туман, тусклые газовые фонари, обезумевшая от горя девочка). В «Сне смешного человека» слились воедино два стилевых начала — реалистическое (в изображении трагических петербургских будней) и романтическое, так сказать, лорреновское (в воспроизведении райского архипелага).

Наконец, явились люди, «дети своего солнца». Они целовали и ласкали пришельца, стремясь согнать страдание с его лица. «Никогда, — рассказывает «смешной человек», — я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой».<sup>47</sup>

Здесь невольно вспоминается и другая символическая картина — жизнь Мышкина среди детей, все понимавших и любивших всеми отвергаемую согрешившую Мари... (6, 77).

Обитатели созерцаемого «смешаным человеком» «рая» были резвы и веселы, как дети, в их словах и голосах звучала детская радость, они блуждали по своим прекрасным рощам и лесам, пели свои прекрасные песни, они питались легкой пищей — плодами своих деревьев, медом лесов своих, молоком любивших их животных. «Для пищи и одежды своей они трудились лишь немного и слегка». «Между ними не было ссор и не было ревности... Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хоть и была

<sup>46</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 123.

<sup>47</sup> Там же, стр. 127.

смерть». Но смерть не ужасала их. У них отсутствовали храмы, не было веры, но у них было живое единение со всей вселенной, они славляли землю, море, леса, они слагали идущие от сердца песни друг о друге, они жили, как бы любясь друг другом. «Это была какая-то влюбленность друг в друга, всецелая, всеобщая».

Лица людей фантастической планеты сияли разумом, они много знали, но они не имели земной науки, не стремились к познанию жизни, потому что «жизнь их была восполнена», они и без науки знали, как им жить, и жили согласно своим желаниям, а потому были спокойны, уверены и счастливы. И знание их было не то, которое дается обычной наукой, а являлось каким-то проникновением, позволяющим им любовно сливаться с жизнью природы, понимать ее, соприкасаться не мыслями, а каким-то живым путем со всем мирозданием. Обитатели чудесной планеты ничему и никому не поклоняются, ничего не обожествляют, они абсолютно свободные люди.

Все содержание жизни по-детски счастливых и невинных, свободных и прекрасных людей заключалось в любви, в обожании друг друга и всего окружающего. Именно это ощущение любви осталось навеки в «смешном человеке». «Дети солнца» могли бы с полным правом сказать, что жизнь есть любовь. Любовь преобразила, одухотворила всю их физическую природу и все их духовные способности, заполнила собою всю их жизнь.

Таков «живой образ» безбожного идеального человеческого общежития, идеальной человеческой личности вне Христа. В этом «рае» без бога полное торжество любви в человеческих отношениях, и в этой любви-обожании уже нет той грусти и того боязливо-эгоистического беспокорства, которые почувствовал Версиков у осиротевших обитателей счастливой планеты.

Итак, в разных произведениях Достоевским рисовались различные варианты рая — с Христом и без Христа.

Нарисованную в «Сне смешного человека» картину «золотого века» некоторые исследователи непосредственно связывают с идеями утопического социализма, даже с конкретными социалистическими учениями. В. Комарович в свое время утверждал, что мысль, развиваемая в рассказе «Смешной человек», «есть мысль французских утопий».<sup>48</sup> Его разыскания продолжила Н. А. Хмелевская. В статье «Об идейных источниках рассказа Ф. М. Достоевского „Сон смешного человека“» она устанавливает новые параллели между «фантазией» Достоевского, с одной стороны, и романом фурьериста В. Консидерана «Судьба общества» — с другой. Автор говорит и о влиянии на рассказ Достоевского романа Э. Кабэ «Путешествие в Икарию», а также книги

---

<sup>48</sup> В. Л. Комарович. «Мировая гармония» Достоевского. — «Атеней», историко-литературный вестник, кн. 1—2, 1924, стр. 139.

Т. Кампанеллы «Город Солнца».<sup>49</sup> Однако методом коллекционирования параллелей между отдельными словами и фразами, образами и мотивами, принадлежащим сравниваемым писателям, нельзя ограничиться, когда решается вопрос об идейных источниках образа «золотого века» у Достоевского. Необходимо обратить внимание на целое — на идейно-художественную концепцию утопии в рассказе «Сон смешного человека». В утопии этой нет Христа, нарисованный в нем рай — не христианский, а языческий, мифологический. Утопия эта явилась в снах сердца и в мечтаниях ума, она постигается «смешным человеком» безотчетно, всем его человеческим существом. Она имеет *антипросветительскую* основу. И господствует в ней, по верному наблюдению М. Бахтина, «античный дух».<sup>50</sup> Некоторые мотивы в утопии Достоевского прямо совпадают с описанием «золотого века» у античных авторов («Жили богов они жизнью, не ведая в сердце печали, Горьких не зная трудов; не грозила им старости немощь»... «умирали, что сном побежденные; всякого вдоволь было добра» и т. д.). Следует также предположить, что Достоевскому были известны народные предания о «золотом веке», народные легенды о «далеких землях», о чудесном острове красоты и веселия.

Разумеется, это не значит, что «золотой век» Достоевского вовсе не состоит в родстве с социалистическими утопиями. Такая связь есть, в частности, и с романом Консидерана «о всеобщем счастье». В. Комарович и Н. Хмелевская установили эту перекличку в приеме изображения («переселение» на фантастическую планету), в тоне повествования (полемизм «смешного человека» и «честного человека»), в некоторых общих декларациях («люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»). Но в «золотой утопии» Достоевского торжествует жизнь в ее непосредственном, физическом бытии, в отвлечении от социально-экономической организации. Здесь воспет человек как таковой, в своей естественной сущности, в своем слиянии с природой. Именно на этой почве и

---

<sup>49</sup> Вестник Ленингр. ун-в., № 8, серия литературы, истории, языка, вып. 2, 1963, стр. 136—140. — О Консидеране, к слову сказать, Достоевский говорит несколько иронически в «Дневнике писателя» («Одна из современных фальшей»), как об одном из тех (в этом ряду писателем названы Луи Блан и Прудон), кто своим печатным и устным словом разжигал у голодных работников омерзение к праву наследственной собственности, а тем самым готовил почву для появления политического социализма.

<sup>50</sup> М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2. М., 1963, стр. 200, 205. — В. Туниманов присоединяется к мнению М. Бахтина об античной сущности «золотого века» в «Сне смешного человека». См.: В. Туниманов. Сатира и утопия («Бобок», «Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского). — «Русская литература», 1966, № 4, стр. 85.

возникла ясность его души («будем как дети»). В утопии Достоевского нет речи о социальном обществе, об определенном типе такого общества (как у В. Консидерана), его политических и общественных учреждениях (как у Э. Кабэ). «Смешной человек» не мечтает о создании идеального «социального порядка», он не говорит о богатстве всех, о славе, блеске и могуществе совершенного общежития людей. И оно не предлагается кем-то, а является естественным свойством сообщества людей, живущих единой массой и в единении с природой.

В «золотой утопии» Достоевского даже и намек нет на какую-либо организацию идеального общества, на разделение труда и других общественных обязанностей между его членами. Здесь отсутствуют и какое-либо производство, хозяйственная деятельность, экономическая структура. Люди и природа находятся в непосредственных натуральных отношениях. Островитяне употребляют в пищу лишь готовые продукты природы, у них «неубойное питание». Нет ни слова и об устройстве жилища, организации быта, семьи, отношений между женщинами и мужчинами, между взрослыми и детьми. Отсутствуют ремесла, искусства (за исключением пения), научные занятия. Одним словом, перед нами не утилитарный фаланстер, течение жизни которого строго регламентировано по законам разума, науки, человеческой природы, по требованиям целесообразности, необходимости, выгоды, чувства самосохранения и т. п. Подобный утилитаризм и рационализм Достоевский решительно отвергает. Еще в 1863 году, в «Зимних заметках о летних впечатлениях», Достоевский ядовито иронизировал по поводу устройства «братства» на основах расписания и раскладки (4, 109). Вместо строгой организации, которая во всех деталях и увлеченно проектировалась в сочинениях социалистов-утопистов, даже у Чернышевского, Достоевский создает поэтический «живой образ», обращенный не к разуму, а к чувству и сердцу. Он «моделирует» свою утопию, имея в виду иные образцы. Он, как уже отмечалось, воодушевлен античным мифом о младенчески счастливой поре безмятежной жизни человечества<sup>51</sup> и создает образ полного и гармонического расцвета жизни, всех ее радостей. Но в этот первобытно-естественный мир счастья, невинности и приволья живущих единой массой людей Достоевский вносит свой излюбленный «закон любви» («люди, любите друг друга»). По этому самому высшему нравственному закону человеческого общежития и живут беспечные обитатели счастливой планеты. В данном мотиве сказывается связь Достоевского с романтическим мирозерцанием. Подобно

---

<sup>51</sup> Тема «золотого века» впервые разработана древнегреческим поэтом Гесиодом в поэме «Труды и дни», в описании века Сатурна, когда люди жили подобно богам, без забот, труда, страданий. Та же тема разрабатывалась и римским поэтом Овидием в «Метаморфозах».

романтикам с их культом любви, Достоевский считал, что торжество любви между людьми совершенствует человеческую личность, делает ее гармонически всесторонней, цельной, сильной, господствующей над прозой жизни. В «законе любви» видна связь Достоевского и с заповедями Христа. Образ «золотого века» уже в «Сне смешного человека» приобретает черты «царствия божия». Антифаланстерская позиция Достоевского, сближение «золотого века» с «царствием божием» исключили необходимость рисовать картину конкретного устройства будущего. Писателя влекла к себе другая сторона этой проблемы — не коллективное общественно-производственное благоустройство, а прежде всего живые люди, строй их души. Главное в этом строе — братолюбивое единение, взаимное обожание. Такое любовное единение людей, противопоставленное трагической обособленности их в современном писателю обществе, невозможно выдумать и нельзя «расписать». Оно возникает само как результат перерождения человеческого общества в совершеннейшее. В данном вопросе социальной педагогики («закон любви») Достоевский сталкивается с социологией Чернышевского, который считал, что основанием союза людей, силой, объединяющей их, не может быть любовь. Великий русский социалист-революционер и материалист был убежден, что любовь бывает только результатом, возникшим из согласия интересов; основанием хороших отношений может служить расчет, сочетание выгоды всех и каждого.<sup>52</sup> Такая материалистическая постановка вопроса прямо противоположна романтическому утопизму Достоевского, который мечтал о торжестве «всечеловеческой любви», о наступлении «царства любви».

Своеобразие «Сна смешного человека» состоит также и в том, что в нем автор не ограничился воспроизведением живого видения «рая». Сновидцу явился и другой образ, противоположный первому.

Такая необычная *дваучленная* структура утопии (райское блаженство, а затем утрата его) как раз и дает одно из оснований считать, что «Сон смешного человека» в целом является антиутопией, что в этом «фантастическом рассказе» Достоевский признал неотвратимость катастрофы «рая». Но является ли эта катастрофа следствием прихода антихриста, воплощается ли «развратитель» невинного человечества в образе какого-либо диктатора, напоминающего Великого инквизитора или Мустафу Мунд (из романа О. Хаксли «Прекрасный новый мир»? Нет! В образе катастрофы у Достоевского совсем иные черты, у него иное понимание источников и сущности падения счастливого человечества...

---

<sup>52</sup> См.: Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII. 1950, стр. 169.

Сон пролетел через тысячелетия. Свершилось грехопадение совершеннейших людей. И соблазнителем, развратителем их стал человек Земли, «европеец», «петербуржец». Нарисованная картина общества, пораженного всеми нравственными и физическими недугами, находящегося под властью страданий и бедствий, — это канун «конца мира», концентрированный сгусток всего того, что было так присуще человечеству эпохи Достоевского. Следовательно, утопия Достоевского заострена и против современного ему строя жизни, она включает сильный обличительный элемент. Утопия здесь сливается с сатирой, а поэтому ее нельзя противопоставлять сатире как образ некоего идиллического царства.

Люди научились лгать, полюбили ложь и познали красоту лжи. Затем родилось сладострастие, появились ревность, жестокость, «брызнула первая кровь». Начался процесс разъединения, обособления людей, т. е. наступила, как это понимал Достоевский, цивилизация. Сложилось понятие «мое и твое», вспыхнула борьба за личность. «Каждый возлюбил себя больше всех... Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других; и в том жизнь свою полагал».<sup>53</sup> Стали возникать враждующие союзы. Достоевского, как и Толстого, мучил, страшил процесс обособления, уединения людей. Свое время он назвал эпохой всеобщего обособления. В очерке «Обособление» («Дневник писателя») он нарисовал удручающую картину жизни культурного общества, в котором между людьми разрываются всякие связи. И если в «райский период» существования сказочной планеты обитателей ее соединяла любовь, то затем, впавши в грех, они утратили эту соединяющую силу.

Люди здесь познали скорбь и страдания, они полюбили и воспели их, создали философию, согласно которой «истина достигается лишь мучениями», а «страдание есть красота, ибо в страдании лишь мысль». Став злыми, они начали говорить о братстве и гуманности. Став преступными, они изобрели справедливость, сочинили кодексы, охраняющие ее, поставили гильотину, кровью гарантирующую исполнение этих кодексов. «Явилось рабство, даже добровольное рабство: слабые подчинялись охотно сильнейшим, с тем только, чтобы те помогали им давить еще слабейших, чем они сами». Объявились разного рода праведники. Одни со слезами на глазах говорили людям об их гордости, о потере ими гармонии. Но над ними смеялись и побивали их камнями. Другие изобретали средства такого соединения людей, чтобы каждый, продолжая любить себя больше всех, в то же время жил как бы в согласном обществе и не мешал другому. Явились и сладострастники-гордецы, которые прямо потребовали «всего или

---

<sup>53</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 133.

ничего». Во имя «приобретения всего» пускалось в ход злодейство, а если оно проваливалось, то прибегали к самоубийству. Наконец, появились религии «с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве».

В этом обобщенно-сатирическом очерке дана картина торжества, как думал Достоевский, пагубной для человечества цивилизации и представлены разные программы его спасения, исходящие и от религиозных проповедников, и от социалистов, и от нигилистов. В очерке ощущается внутренняя его связь с романами Достоевского — особенно с «Бесами» и «Братьями Карамазовыми».

Обитатели оскверненной земли лишь чуть-чуть помнили об утраченной им гармонии, они даже не верили, что были когда-то как дети, невинны и счастливы. Они смеялись над подобными сказочными мечтаниями-воспоминаниями. Но в них жило желание вновь обрести невинность и счастье. Это «желание сердца» своего они обоготворили, настроили храмов и стали молиться своему же желанию, хотя и были убеждены, что это только неисполнимая мечта. Да они и не захотели бы в действительности вернуться в лоно первоначального, так сказать, первобытного счастья. У них была наука. С ее помощью они рассчитывали отыскать вновь истину, но уже совершенно иную, чем та, которая владела людьми «золотого века». Наука, как думали согрешившие люди, давала им возможность знать, как они низко пали, а потому она же давала им и знание законов счастья. Но этим знанием дело и ограничивалось, не претворясь в практику, в борьбу за реальное счастье. Так явились мертвые формулы: «знание выше чувства», «сознание жизни — выше жизни», «знание законов счастья — выше счастья».

Таков трагический путь человечества от древнего «золотого века» в прошлом к «дьяволову водевилю» современности. И в этой части фантазии проглядывает реальный путь истории, точка зрения Достоевского на положение человечества эпохи цивилизации.<sup>54</sup> Цивилизация эта породила великие и разнообразные стремления людей к переустройству жизни, но они кончились ничем, будущий «золотой век» так и остался лишь мечтой.

Какова же позиция «смешного человека», воочию увидевшего в сновидении этот путь от рая к бездне? Н. А. Бердяев в свое время утверждал, что Достоевский в «Сне смешного человека» дал фактически антиутопию, что он изобличает рай, смеется над ним, что во всяком случае отношение писателя к «золотому веку» неясно.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Г. М. Фридлендер в книге «Реализм Достоевского» справедливо заметил, что в «фантастическом рассказе» Достоевский «выразил свое общее понимание исторических судеб человеческой культуры», стр. 34—35.

<sup>55</sup> См.: Николай Бердяев. Мировоззрение Достоевского. Прага. 1923, стр. 161, 158—159.

Действительно, в «Сне смешного человека» позиция Достоевского очень своеобразна. Он стоит у той линии, за которой сразу же начинается мир антиутопии. Писатель сознательно идет на то, чтобы дать повод думать, что его «Сон...» — издевка над мечтаниями человечества. Но это — не игра с читателем, не желание зацутать его, а отражение и действительного положения вещей в мире, и сомнений автора. Современное ему человечество так беспредельно далеко стояло от «золотого века»! Да и посмеялось оно достаточно над всякого рода мечтателями! И писатель тоже как бы преднамеренно переносит свои проекции в будущее в план иронии и смеха, подрывает оптимистические верования в будущее, в прогресс. Заметим, к слову, что подобные переносы из одного плана в другой вообще характерны для Достоевского. Легенда о Великом инквизиторе, например, — глубочайшее философское творение. Но в ней ошутим и насмешливый тон («поэмка», «ченуха» и т. п.), а черт в своем шутовстве вообще сводит ее к пошлости... В рассказе говорится о бессилии «смешного человека» вернуть человечество хотя бы к мысли о том, чем оно было до своего падения. Человечество приняло свою новую жизнь как должное, как неизбежное и неотвратимое. Оно утратило всякую веру в реальную возможность возвращения своего бывшего счастья. И лишь в желаниях сердца своего боготворило оно свою былую жизнь-сказку как неосуществимую мечту, которой можно лишь поклоняться. Вот почему «грешники» смеялись над своим соблазнителем, оплакивающим их падение, умоляющим их распять его на кресте. «Они оправдывали меня, они говорили, что получили лишь то, чего сами желали, и что все то, что есть теперь, не могло не быть. Наконец, они объявили мне, что я становлюсь им опасен и что они посадят меня в сумасшедший дом, если я не замолчу».

Итак, обитатели далекой планеты не желают вернуться в рай. Кто же заикнется об их грехопадении и будет стремиться вызывать в людях стремление к обретению рая на земле, того ждет сумасшедший дом. Да и на реальной земле не лучше встретили пропагандиста «золотого века». Над его верой и здесь смеялись, называли ее бредом, галлюцинацией, говорили о том, что он «сбивается» в своей проповеди. Все это и делает его «смешным», «сумасшедшим», «опасным» не только на планете фантастической, но и среди людей Земли. Он тем более смешон, что и сам понимает невозможность осуществления рая, а все-таки продолжает его пропаганду. Все это, безусловно, вносит печально-комическую и ироническую тональность в рассказ и может быть истолковано как некая издевка над утопией или как выражение авторского разъедающего скептицизма, подрывающего самую возможность надеяться на приход всеобщего счастья. Достоевскому была присуща такая пессимистическая точка зрения, когда речь заходила о мечтаниях, об идеалах и утопиях. Она была им вы-



страда на и на собственном опыте, и на опыте многовековой истории человечества, никогда не расстающегося со своей сказкой, но и ничуть не приблизившегося к ее живому осуществлению. И все же позиция Достоевского не исчерпывается охарактеризованным настроением. Да и «смешной человек» не только смешон и жалок. И тональность рассказа не исчерпывается грустью и пронией. В этом пункте Н. Бердяев огрубил очень своеобразную точку зрения писателя, не заметил в художественной концепции фантастического рассказа тех важных нюансов и переходов, которые не позволяют отнести его к жанру антиутопий. По отношению к мечтаниям о будущей гармонии Достоевский никогда не опускался до пародий и карикатур на рай, которые столь характерны для антиутопий XIX и особенно XX в.

Да, люди еще далеки от мысли о возможности осуществления рая на земле. Но мысль эта все-таки пробивает себе путь в жизни и начинает овладевать умами и сердцами людей. «Смешной человек» с гордостью говорит: «Я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей».<sup>56</sup>

Здесь иронии, шутовства или юродства уже нет, слова эти звучат как «золотая заповедь», как глубочайшее убеждение-чувство самого Достоевского, в сознании и сердце которого всегда жили «сон золотой», «сказка» и «мечта» о торжестве гармонии-любви, о появлении на земле прекрасного человека.

Открывшаяся «смешному человеку» истина возвращает его к жизни («О, теперь жизни, жизни!»). Из равнодушного аналитика и солисиста-самоубийцы, руководствующегося только опытом разума, он превращается в восторженного человека, неуверенно влюбленного в родную землю, полного горячего энтузиазма и энергии, мечтающего прожить тысячу лет во имя проповеди обретенной им истины. Главное же в этой истине — «люби других как себя... и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться».<sup>57</sup> Герой Достоевского не был отвлеченным или мечтательным проповедником любви. Вернувшись на Землю, он нашел и ту маленькую девочку, которую так бесчеловечно когда-то оттолкнул. *Сострадание*, этот, быть может, самый главный закон человеческого общежития, и *деятельная любовь*, несовместимая с эгоизмом, готовая перенести все и вся, не требуя награды, — вот что теперь стало сущностью «смешного человека». Ставрогин под впечатлением своего сна вспомнил Матрешу и отдал себя на суд человеческий. «Смешной человек» никогда не забывал свою несчастную девочку и отдал себя на служение людям. Повторяем, быть может, все это покажется и

---

<sup>56</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 135,

<sup>57</sup> Там же.

смешным. Во многих героях Достоевского всегда есть что-то смешное, но его чудачки имеют принципиальное значение, они зачастую являются, как говорил сам романист, «сердцевиной целого».

Жизнь людей ужасна, они сами ужасны. Смешно людям такой жизни предлагать рай. Подобная проповедь окажется донкихотством, злою насмешкой над людьми. Но это неизбежно, это высокий комизм в положении пока одинокого первооткрывателя и пропагандиста возвышенной истины. Пусть даже в роли хотя бы юродивого, «идиота», «чудака», «смешного» энтузиаста-одиночки, одержимого «великой мыслью», все же необходимо личной подвижнической жизнью или истощенной пропагандой дать людям высокий пример, воодушевить их на подвиг «братолюбивого общения», указать им путь, и тогда в человечестве не умрет великая идея о возможном конечном торжестве высшего идеала. Именно такую роль (на нее укажет затем и Зосима) и взял на себя «смешной человек» во втором звене рассказа, которое обычно рассматривается в буржуазной науке как антитеза (антиутопия) его первому (утопия) звену. Достоевский и сам иногда чувствовал себя таким же «смешным человеком», донкихотствующим литератором, когда становился одержимым пропагандистом своей утопии, но он и не отказывался от такой пропаганды: «И пойду! И пойду!».

Итак, необходимо отметить устойчивость полного романтической поэзии образа «золотого века» в наследии Достоевского. Образ этот постоянно «просился» в необъятный и трагически-тревожный духовный мир писателя и властно овладевал им, связывая разные его произведения (эпизод «Преступления и наказания», «Бесы», «Подросток», «Сон смешного человека» и др.) в нечто целостное. Возникал контраст: что было там, в «золотом веке», и что есть теперь, в век Ваала, бога и крови, и золота.

### Своеобразие христианского социализма Достоевского

Разумеется, Достоевский не мог ограничиться в свой страшный век лишь поэтизацией минувшего «золотого века». Подобная позиция была бы просто смешна. Писатель не только оглядывался на доисторическое прошлое и не только строил свою утопию из материалов этого прошлого. Он весь был устремлен к современности. Он ставил вопросы, адресованные будущему. Он искал пути, средства, образцы, организацию, ведущие к будущему «золотому веку». Объективное содержание созданного писателем образа будущего следует определить как выражение своеобразного течения в *христианском социализме*, возникшего в эпоху пореформенной, но дореволюционной России. Структура этого образа-утопии очень сложна по составляющим ее разно-

родным компонентам, по причудливым их связям и взаимопереходам. Писатель смотрит назад и вперед одновременно. Одно от другого неотделимо; это — синтез, а не арифметически слагаемые величины. Мужичье православие, мужичье общинное землепользование и царь образуют здесь нечто целостное. Почвенничество трансформировалось у Достоевского в православное народничество. Ясно, что все это глубочайшее своеобразие позиции писателя нельзя отразить в одном понятии «христианский социализм». Понятие это лишь типологическое, оно верно указывает только на главное, на сущность явления, восходящее еще к построениям классиков утопического социализма (Каба — «Истинное христианство», Сен-Симон — «Новое христианство»). Эта сущность (подлинные заветы Христа и есть социализм) получила своеобразную разработку в некоторых русских учениях второй половины XIX века, в эпоху торжествующей буржуазии на Западе и победного шествия Купона в полукрепостнической России. Это как раз и подтверждается планами спасения, предложенными Достоевским. Оригинальность этих планов еще не имеет точного и окончательного определения в современной науке, но некоторые исследователи (среди них мы выделяем М. Гуса, автора книги «Идеи и образы Ф. М. Достоевского»), как нам представляется, избрали верный путь, стремясь установить не только типологическую принадлежность «социализма» Достоевского к христианскому социализму, но охарактеризовать родовое и индивидуальное выражение этой типологической общности.

В терминологии Достоевского отсутствует понятие «христианский социализм». Он говорит о «нашем русском социализме», вкладывая в эту формулу содержание, которое позволяет современному исследователю рассматривать «русский социализм» как именно своеобразное течение в христианском социализме.

Обратимся теперь к более конкретному анализу элементов «русского социализма» Достоевского. Мы уже отмечали, что в социализме «ясновидящей предчувственницы» Жорж Санд Достоевский открывает и нечто от христианства. Раскольников от созерцания века Авраама переходит к Евангелию, а Версиков среди одинокого человечества видит Христа. Вот этот-то путь к земному раю под знаменем Христа и избирает Достоевский, решая вопрос о том, как можно практически бороться за осуществление идеала. Такую точку зрения писатель назвал в одном из писем к Н. Страхову своим «символом веры». Сущность его состоит в том, чтобы «верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа... Мало того, если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться со Христом, нежели с истиной».<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Письма, т. I, стр. 142.

Образ Христа имеет в духовном мире Достоевского принципиальное значение. Писатель создал своеобразную концепцию этого образа, воспринимая его и как «идеал человечества вековечный», и как «высочайшую красоту божью», слившихся воедино.<sup>59</sup> И очень часто автор «Идиота» мыслил о мире, о человеке, о сущности цивилизации, о социализме и революции, опираясь именно на свою трактовку Христа как исходную позицию.

Известно, что даже будучи убежденным социалистом 40-х годов, страстно принявшим *все* учение Белинского, Достоевский решительно разошелся с ним по вопросу о личности Христа, именно по вопросу о значении для человечества содержания этого образа. В Христе Достоевский видел прежде всего «начало великого нравственного основания», «нравственную недостижимость», «чуждую и чудотворную красоту», идеал «положительно прекрасного» человека.<sup>60</sup> Белинский, отвергая учение Христа, не остановился в своем отрицании и перед «сияющей личностью» самого Христа. Если даже Э. Ж. Ренан в своей известной книге «Жизнь Иисуса» (1863), составляющей первую часть его «Истории первых лет христианства», признал, что Христос «все-таки есть идеал красоты человеческой», то Белинский разрушал такое представление. С этим Достоевский, благоговейный перед нравственным величием Христа, никак не мог согласиться.<sup>61</sup>

Идея обновления человечества и движения его к полному совершенству развивается, по убеждению Достоевского, в двух формах: с одной стороны, по пути социализма и революции, идущих под знаменем науки и общественной борьбы, а с другой — в виде поисков «божеской правды». Западные идеи — католичество, протестантизм, политический социализм — исказили лик Христа, отказались от него. Тем самым «европейское человечество», по мысли Достоевского, лишило себя возможности найти истинные пути к совершенствованию, оно заблудилось, зашло в тупик. Образ Христа сохранился во всей своей чистоте лишь в православном христианстве. И подлинным хранителем Христовой истины, этой величайшей морально-эстетической драгоценности, является русский народ,<sup>62</sup> который весь слился с православием и вне его не может быть понят и любим. Истинное знание Христа определяет самобытность и общечеловеческое значение русского народа. Пусть он плохо знает Евангелие и совсем не знает «правил веры». Но «идеал народа — Христос».<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Там же, стр. 31.

<sup>60</sup> Там же, т. II, стр. 71.

<sup>61</sup> Дневник за 1873 год, т. 9, стр. 169—170.

<sup>62</sup> Понятием русского народа Достоевский обозначает «великоруса, малоруса, белоруса — это все одно» (см.: Дневник за 1876 г., т. 10, стр. 309).

<sup>63</sup> Дневник за 1880 год, т. 11, стр. 454.

Народ русский и вне веры, вне церкви носит Христа в своем сердце. Это *сердечное* знание Христа противостоит рационалистическому католицизму и особенно драгоценно с точки зрения движения человечества к своему конечному идеалу. Решающим фактором этого движения является русский народ. Он призван разъяснить миру неведомого ему русского Христа. В этом и состоит, как говорит Достоевский в одном из писем Н. Страхову (1869), «вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия». <sup>64</sup>

Строя свою социально-этическую фантазию и определяя в ней роль русского народа как хранителя истинного христианства, Достоевский становится на националистическую позицию, на позицию примата русского народа в судьбах человечества, рассматривает его как мессию. Однако это его горделивое мечтание все же уживается и с признанием роли других народов в выработке конечного идеала. Достоевский проповедует братскую солидарность народов. «Мы, — пишет он, — первые объявим миру, что не через подавление личностей иноплемennых нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою... учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю!». <sup>65</sup> Но в создании этого будущего братского союза решающая роль принадлежит народу русскому, так как он обладает нравственным превосходством, вытекающим из знания им подлинного Христа. Поэтому «русская душа», рассуждает автор «Дневника писателя», гений народа русского, может быть, наиболее способен из всех народов возместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, а тем самым указать путь к будущему «золотому веку». Отсюда и следует основополагающая идея Достоевского о торжестве «русского социализма» под знаменем Христа. Этот социализм он трактовал как возвышение всех до нравственного уровня Церкви, которую он рассматривал в качестве свободного духовного братства людей.

Отвечая тем, кто говорил о предрассудках русского народа, о его атеизме или безразличии к религии, Достоевский указывал на ошибочность подобных взглядов, авторы которых «не признают в русском народе Церкви». И далее Достоевский так разъясняет свою мысль. «Я не про здания церковные теперь говорю

---

<sup>64</sup> Письма, т. II, стр. 181.

<sup>65</sup> Там же, стр. 428, 478.

и не про причты, я про наш русский „социализм“ теперь говорю (и это обратнoпротивоположное Церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным) — цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле... Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово... Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов все светным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!». <sup>66</sup>

Искомую им Церковь писатель противопоставлял *казенной* церкви, объединяющей людей с помощью *тайны, чуда и авторитета*. Свою Церковь Достоевский понимал как невиданную в истории человечества идеальную *моральную* организацию, несущую людям всей земли радость добровольного и общего соединения во имя Христово. Этот всемирный моральный союз заменит обезумевшее от зла общество и несправедливые государственные устройства, выработает из себя конечный идеал и гражданское устройство. В связи с этой последней мыслью уместно заметить следующее. Достоевский был убежден, что сами по себе гражданские идеалы, так называемые формулы идеального общественного устройства, зародиться не могут. Они являются продуктом нравственного совершенствования единиц и в сущности своей, в своем истоке исходят из религии. Такая сердечно-нравственная постановка вопроса о происхождении и содержании общественного идеала присуща именно русскому народу. Она вытекает из сущности истинного христианства и противоположна исторической, социальной и рационалистической трактовке этой проблемы в западной, католической цивилизации.

Первобытно-бессознательный «золотой век» дорог писателю своей сущностью. Он ценит в нем торжество всеобщей любви людей друг к другу и ко всему миру, их братскую солидарность, их равенство, их общность. В будущем же это естественно-бессознательное блаженство должно быть одухотворено истиной Христа. И тогда явится оно в образе Церкви — сознательного, подлинно человеческого любовно-братского единения всех людей земли. Только на этом пути люди избавятся от той омрачающей их грусти, которую заметил Версиров у своих счастливых людей.

В основе практической программы «социализма» Достоевского — нравственное самосовершенствование, нравственный рост каждого человека и всех людей. Программная статья Достоевского «Среда» направлена против социологии и этики революционных демократов-просветителей, а также и против социалистов-утопистов. В работе «Об образовании человеческого характера.

---

<sup>66</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 498.

(Новый взгляд на общество)» Р. Оуэн писал: «Устраните обстоятельства, способствующие совершению преступления — и преступлений не будет. Замените их условиями, при которых зарождается склонность к порядку, правильности, воздержанности, трудолюбию, — и эти качества непременно явятся.<sup>67</sup> Р. Оуэн был убежден, что человек не создает и не может создать своего характера. В противовес такому взгляду Достоевский провозглашает: «Ведь, сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею. Ведь только этим одним и можно ее исправить». В противном же случае явится теория, согласно которой из «гадкого общества» можно выбиться только с ножом в руках.<sup>68</sup>

Достоевский предупреждает, имея в виду русских людей вообще, что они «революционеры не для разрушения только». <sup>69</sup> Созидание нового «золотого века» должно начаться не с кровавого разрушения старого мира и массовых насилий, не с преобразования политической и социальной организации общества, не с «распределения прав на корм» и т. п., а с другого конца, с положительного душевно-сердечного дела — с нравственного перерождения личности, с создания человеком своего характера. Припоминаются слова таинственного посетителя Зосимы: «Рай в каждом из нас затаен», и «чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу», т. е. стали бы друг другу братьями. В этом и состоит вся сущность секрета борьбы против разъединения людей, этого главного зла современной писателю жизни, во имя торжества свободного и любовного их единения. Разумеется, говоря о двух путях к идеалу (революционно-социалистическом и религиозно-нравственном), Достоевский не просто отвергает один и избирает другой. Он сопоставляет их, выставляет все аргументы за и против рая с Христом и рая без Христа. И только после этого противоборства взаимоисключающих начал писатель избирает свой путь. Он оказывается не чем-то совершенно чуждым пути отвергаемому, а лишь заходом к решению проблемы о будущей гармонии с другого конца.

Достоевский верил в способность людей к самосовершенствованию, хотя он великолепно знал и их греховную натуру. Ему порой грезилась фантастическая возможность, как и «смешному человеку», — вот так вдруг, в один час, в одно мгновение, все люди поймут, наконец, что они могут быть прекрасными, искренними и простодушными, способными осчастливить друг друга. В таком случае «золотой век» оказался бы не утопией, он существовал бы не только на картине Клода Лоррена или в изобра-

---

<sup>67</sup> Р. Оуэн. Об образовании человеческого характера. СПб., 1881, стр. 8.

<sup>68</sup> Дневник за 1873 год, т. 9, стр. 176.

<sup>69</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 212.

жений на фарфоровых чашках, а были бы в «кармане» каждого из нас. Одну из статей «Дневника писателя» Достоевский так и назвал: «Золотой век в кармане». В ней, конечно, ощутима авторская горечь. Он понимает, как дика или смешна своей несбыточностью его фантазия. Уже слишком глубоко запрятана в людях их способность быть прекрасными. Она им кажется невероятной, они даже и не подозревают о ее существовании, подобно обитателям грешной планеты в сновидениях «смешного человека». Но, как и «смешной человек», Достоевский не отказывается от своей пропаганды возможного рая на земле. Обращаясь к современникам своим, он говорит в названной статье: «Вы смеетесь, вам невероятно? Рад, что вас рассмешил, и однако же все, что я сейчас навосклидал, не парадокс, а совершенная правда... А беда ваша вся в том, что вам это невероятно».<sup>70</sup>

Своеобразие антипросветительской утопии Достоевского выражается, следовательно, не только в том, что отправным пунктом в ней является нравственный рост людей на основе познания истинного Христа. Вообразите, говорил писатель, что все люди вдруг стали Христами. Разве в таком случае были бы возможны нравственные шатания, недоумения и пауперизм?! Вторая характернейшая черта в утопии Достоевского — вера в возможность мгновенного и всеобщего морального преобразования людей. Совершится как бы некое социальное чудо, когда всех людей вдруг осенит желание стать прекрасными. Эта мысль Достоевского устойчива. Она высказана «смешным человеком», она присутствует и в других главах «Дневника писателя». Социалисты-утописты и революционные демократы в подобное мгновенное чудо не верили, они исходили из другой предпосылки — из необходимости изменения всего социально-экономического строя и рассчитывали на силу убеждения, терпеливого и длительного разъяснения. Надежда на мгновенное социальное чудо более подходит к формам народно-патриархального или религиозного мышления.

На пути движения к осуществлению идеала, лелеемого писателем, огромную роль играют также типы из народа, как некрасовский Влас, который взялся за «дело божие». По этому поводу Достоевский замечает: «Я все того мнения, что ведь последнее слово скажут они же, вот эти самые разные „Власы“, кающиеся и не кающиеся; они скажут и укажут нам новую дорогу и новый исход из всех, казалось бы, безвыходных затруднений наших. Не Петербург же разрешит окончательно судьбу русскую».<sup>71</sup> Достоевский непоколебимо верил, что свет и спасение воссияют снизу. Все это программные убеждения писателя. И опору для

<sup>70</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 13.

<sup>71</sup> Дневник за 1873 год, т. 9, стр. 200. Глеб Успенский, полемизируя с религиозно-нравственной утопией Достоевского, иронически спрашивал его: что же можно сделать в делах общественных с помощью Власа, собирающего на храм божий?!



них дает не только Влас. Вспоминается и образ бегуна Миколки из «Преступления и наказания». В ряду «грядущих русских людей», «спасителей», несущих миру новое слово, стоит и мужик-правдоискатель Макар Долгорукий, странник, проповедующий идею «благообразия», в которой примитивный коммунизм соединился с некоторыми заповедями Христа. Идея эта покорила и Подростка, отказавшегося во имя макаровской правды от своей «ротшильдовской философии». Подобные образы в наследии Достоевского — не обособленные частности, а, говоря его словами, «сердцевина целого». Достоевский верит, что Власы появятся во всех сословиях русского общества и своей деятельной любовью к ближнему укажут путь обновления жизни. Достоевский с восторгом принял в свое сердце и русского богатыря духа — крестьянина Фому Данилова,<sup>72</sup> и бывшего раскольника,<sup>73</sup> и няню Алену Фроловну, и Тихона Задонского, который, по его мнению, «составляет... русский положительный тип», противоположный Лаврецкому, Чичикову и Рахметову.<sup>74</sup> Все это разные типы, но именно они выражают единую великую нравственную силу русского народа, являются эмблемой всей народной России, хранителями красоты лика Христа, а поэтому именно они примером своей самоотверженной жизни, деятельной любви и могут указать путь в грядущее. Заметим, что о сущности русского интеллигентного человека Достоевский мыслил по аналогии с тем, как служили народу (в понимании писателя) Влас или Тихон Задонский.

Существует мнение, что Достоевский не делал главную ставку на названные типы из народа, хотя его и привлекало патриархальное во Власе и Марее. Нет, подобные программные типы, имеющие почву в национальной жизни патриархальной России, нельзя выдавать за нечто малозначащее в наследии художника. В противном случае защита Достоевского от патриархальности, от мужицко-христианского социализма явится очищением его творчества от материалов своеобразной национальной жизни старой России. В понимании борьбы добра и зла, путей в будущее огромную роль у Достоевского играло не только Евангелие, но и апокрифические сказания, и сектантские учения, и учения вольнодумцев-философов из народа, и народные представления о Христе и Антихристе. Народное религиозно-этическое свободомыслие, оказавшее воздействие на Достоевского и Успенского, обращено не только к прошлому, питалось не только тем, что отживало свой век. Считают, что оно было только консервативно и лишено тех колебаний, сомнений в истинности религиозной

---

<sup>72</sup> См. статью «Фома Давилов, замученный русский герой» (Дневник за 1877 год).

<sup>73</sup> См.: Письма, т. II, стр. 149.

<sup>74</sup> Там же, стр. 264.

веры, которые так присущи автору «Дневника писателя». В действительности же многие сектантские учения в России XIX века сложились именно в результате сомнений и разочарований в истинности официального православия. Свойственные им рационализм и демократизм подрывали поповскую мистику и «смотрели» не назад, а вперед. Характерно для них и стремление к устройству справедливого трудового коллективного общежития. Следовательно, в движении народного религиозного вольнодумства XIX века надо разграничивать уродливую мистическую оболочку, которая была связана с предрассудками и заблуждениями народа, и здоровое ядро рационализма и демократизма, которое в определенных условиях могло служить будущему...

Свое понимание спасительного «мужицкого православия» и мессианского предназначения русского народа Достоевский стремится как-то обосновать ссылками на некоторые, как ему казалось, решающие особенности социально-исторического и экономического развития и современного положения России. И здесь он впадал в тяжкий грех самобытничества, идеализации таких общественных институтов, которым не принадлежало будущее. К тому же, как было сказано, в идею самобытности России писатель вкладывал, в отличие от народников, религиозно-нравственный смысл.

В Западной Европе, по убеждению Достоевского, трудящиеся были освобождены на «пролетарских началах», т. е. без земли: «ступай... милый брат наш, на свободу, в чем мать родила, да еще за честь почитай». И «освобождение» это произошло «восстанием и бунтом, огнем и мечом и реками крови». В России же освобождение крестьян совершилось без крови, под главенством царя и во имя «народных начал» — народ был освобожден с землею.<sup>75</sup> В силу этого в России уцелел «нормальный закон» человеческого бытия — жизнь землею, трудом на ней. Земля для народа — все. Нравственное могущество мужика, Марея, имеющего в философии жизни Достоевского концепционно-символическое значение, заключено в земле. Из нее проистекает и его труд, и его семья, и его бог, и его мораль, и его идеалы. Поэтому в России удержалась и община.<sup>76</sup> Правда, Достоевский, как и некоторые его современники, не мог не заметить, особенно в конце своей деятельности, что деревенская община пошатнулась, что она все более становится каким-то административным органом, «начальством»,<sup>77</sup> а земля куда-то уходит из-под ног пахаря Марея. Однако эти скорбные предчувствия и правдивые наблюдения еще не являются выражением принципиального недоверия писателя к общине. Он лелеял надежду, что община все-таки уцелеет

<sup>75</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 141—142.

<sup>76</sup> Там же, стр. 276—277.

<sup>77</sup> Дневник за 1881 год, т. 11, стр. 496.

как начало православно-мирское и явится заслоном от всех разрушительных вихрей века. Общинная жизнь в главах Достоевского свидетельствовала об особой природе русского человека и указывала, что на земле уже есть ассоциация, проникнутая духом братской любви, солидарностью, общностью, всеми теми подлинно христианскими началами, которых нет в природе западного человека, живущего особняком.

Мужичье общинное землевладение, слившееся с мужицким православием, определяет в России все и вся, весь характер нации. Достоевский, подобно народникам и Успенскому, исповедовал идею: «кто обрабатывает землю, тот и ведет все за собою», но он вкладывал в эту идею религиозно-нравственный смысл. По мысли писателя, земледельцы являются сутью государства, его сердцевиной.<sup>78</sup> Из этого «ядра» автор «Дневника писателя», расходясь с народниками и Успенским, и пытался вывести свою церковную утопию, считая, что русский народ (крестьянские массы) оказался неуязвимым, он богатырски вынес все выпавшие на его долю тяжкие испытания — и татарское иго, и крепостничество — по той причине, что никогда не забывал своего великого «православного дела».<sup>79</sup> Поэтому и спасительная община все-таки устоит под натиском угрожающих ей новых сил. Устоит она по той простой причине, что любовное единение, стремление к общности заложены в природе русского народа и выражают его верность заповедям Христа. Подчеркнем еще раз: под «православное дело» автор подводил и реальный фундамент — общину, труд на земле.<sup>80</sup>

Таким образом, в стремлении обосновать реальными данными свой «русский социализм» Достоевский разделил (но на свой лад!) общую чашу многих и многих своих современников. Он впал в обожествление мужицкого народа и мирских форм его общежития, превознес религиозно-нравственное значение жизни трудом на земле и т. п. И такой подход был вполне закономерен в условиях *деревенской* России даже и у такого писателя, чей голос не был органом русской крестьянской демократии. Но в поисках исцеления анархизированных, погибающих и он вынужден был отправиться к русскому мужичку и открыть в нем богоносца. Он был убежден, что настоящую правду скажет мужик в зипуне. Писатель признавался, что от народа русского он принял вновь в свою душу Христа...

Следует, наконец, заметить, что, начинаясь с морали, утопическая религиозно-нравственная программа Достоевского, однако, не кончается моралью, не исчерпывается чудом мгновенного наступления всеобщего братства. О «другом конце» — о решении

<sup>78</sup> Дневник за 1877 год, т. 11, стр. 487.

<sup>79</sup> Дневник за 1876 год, т. 10, стр. 282.

<sup>80</sup> Там же, стр. 276.

материальных проблем (о чем только и толкуют политические социалисты) — Достоевский почти не говорит. Но все же и у него есть мысль, что всеобщее «вещественное» богатство явится результатом чудесного переворота в душах людей. Следовательно, нравственное перерождение людей — не конечная и единственная цель, а основа и для преобразования всего общества — материального организма.

В каких же отношениях находится «русский социализм» Достоевского с его реалистическим художественным творчеством? В рассмотрении этого вопроса обычно приходят к однозначному его решению. Гениальные художественные образы, правда «живой жизни» торжествовали над концепцией христианского социализма — таков шаблонный вывод. Но он не решает, а просто снимает проблему о сложных взаимоотношениях утопических построений писателя и его художественного творчества. Следует принять во внимание, что христианский социализм Достоевского — не просто совокупность идей, а именно «символ веры», святая святых писателя, властно распоряжающаяся и его разумом, и его чувствами, и его сердцем, и его волей. Утопизм буквально пропитывает художественные произведения Достоевского. Один из источников его силы и правды как художника следует искать не вне того, что составляет его позицию, а именно в этой позиции. Это парадоксально! В реакционных воззрениях лежит источник могущества и оригинальности реализма писателя! По отношению к реакционности Достоевского это именно так. Реакционность эта поставила писателя во враждебные отношения с революционной и социалистической Россией. Но мужицкий православно-христианский социализм поставил Достоевского и в положение принципиального противника буржуазного строя, всякой социальной несправедливости, унижения человеческой личности и т. д. Достоевский был совершенно свободен от всевозможных иллюзий, порождаемых «прогрессами» капитализма. С Ваалом он не связывал каких-либо надежд на будущее. И тем беспощаднее становился его приговор капиталистическому «раю», и тем свободнее он отдавался пророчествам о будущем рае. Тот же общинно-православный социализм разлучал Достоевского с казенной церковью, с официальной идеологией эксплуататорских классов, ставил его в оппозицию ко всему строю и порядкам русской жизни.

Содружество утопизма с реализмом вело, следовательно, не только к роковым для художника последствиям, но и сообщало его реализму обостренную социальную зоркость и активность по отношению к современности и по отношению к будущему, позволяло художнику заглянуть, как говорил Успенский, «в бесконечно светлое будущее». Это становится объяснимым, если мы примем во внимание то конкретное содержание «символа веры», о котором шла речь выше.

## Столкновение двух религиозных идей. Достоевский и Леонтьев

Рассмотренная программа идеального жизнестроительства Достоевского была реакционно-утопической. Всякая идея бога, в том числе и трансформированная в поэзию или приодетая в самые нарядные плебейские и социалистические одежды, украшенная морально-эстетическими и гуманистическими идеями, реакционна, архаична и гибельна для трудящихся. Ленинская критика богостроительства XX века должна быть учтена, когда речь идет о религиозно-этической утопии Достоевского. Но при этом следует принять во внимание, что богостроительство, которое имеет в виду Ленин, появилось в эпоху сознательной и организованной политической борьбы пролетариата, а поэтому оно приносило величайший вред пролетарскому социалистическому движению, которое впервые в истории человечества решительно сбросило с себя всяческие религиозные одежды. В предшествующую же эпоху народные движения, революционеры, даже первые рабочие организации (см. Программу «Северного союза русских рабочих») обращались к образу Христа, к его учению. Социально-религиозная утопия Достоевского появилась в эпоху общедемократического движения в пореформенной, но дореволюционной России. Она могла стать и становилась знаменем определенных элементов в этом движении. Поэтому утопию Достоевского, при всей ее реакционности в широком теоретико-историческом смысле, нельзя укладывать в русло охранительной или эгоистически-классовой идеологии эксплуататорских классов, представителей казенной православной церкви. «Было время в истории, — говорит В. И. Ленин в одном из писем к Горькому, — когда, несмотря на такое происхождение и такое действительное значение идеи бога,<sup>81</sup> борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы *одной религиозной идеи против другой*».<sup>82</sup> Достоевский, как и Толстой, действовал именно в такое время, когда общедемократическое и социалистическое движение иногда облекалось в религиозную форму. Следовательно, марксисты вовсе не игнорируют реальный исторический смысл религиозно-этического учения Достоевского и извлекают из критических элементов этого учения ценные для себя уроки...

Показательна, как иллюстрация этих мыслей, полемика К. Леонтьева с утопическими мечтаниями Достоевского в статье «Наши новые христиане». Такое название статьи прозрачно на-

---

<sup>81</sup> В. И. Ленин указывал на то, что идея бога всегда «усыпляла и притупляла „социальные чувства“», закрепляла придавленность, усыпляла классовую борьбу, «подменяя живое мертвечиной, будучи *всегда* идеей рабства...» (см.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 232).

<sup>82</sup> Там же.

мекало на родство идей писателя с морально-религиозной концепцией Сен-Симона, автора книги «Новое христианство» (1825). В этом труде была объявлена «новая религия», главная заповедь которой — «все люди братья». И очень показательно, что в этом своем последнем сочинении великий социалист-утопист, по мнению К. Маркса, прямо выступил от лица рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений. Следовательно, в истории социалистических учений прошлого бывало и так, что они обращались к таким социальным силам, которым принадлежало будущее. И это относится не только к Сен-Симону, но и к Достоевскому, фантастическое вольнодумство которого имеет очень заметные родимые пятна классического утопического социализма. Построения последнего всегда были так или иначе связаны с христианским учением. . .

Но вернемся к Леонтьеву. С позиций официального православия он угрожающе спрашивал: куда может завести любовь к человечеству «наших христиан» — и Достоевского, и Толстого? Тот, говорит Леонтьев, «кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а противник христианства, самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от христианства только то, что может принадлежать к так называемому демократическому лжепрогрессу. . .»<sup>83</sup> К. Леонтьев напоминает, что Христос «не обещал нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! . .»<sup>84</sup> Проповедники же нового христианства, Достоевский и Толстой, только и озабочены тем, как привести людей к правде и любви на земле, забывая о том, что их своевольная и уж слишком демократическая любовь, «основанная только на порывах собственного сердца», может дойти и «до любви к революции»,<sup>85</sup> может сомкнуться с «розовым христианством», т. е., в понимании Леонтьева, с общеевропейским «сентиментальным лжехристианством» — с социализмом.

Преувеличивал ли ортодоксально-воинственный идеолог православия, давая такую трактовку любви и земного рая в проповедях и художественных сочинениях Достоевского? Нет! Он разгадал в них все то, что не укладывалось в официальные догматы и подтачивало их. Конечно, у Достоевского была и проповедь смирения, столь оберегаемая Леонтьевым в качестве основной христианско-православной заповеди. К. Леонтьев понимал, что в подобного рода проповедях выражена противоположность идей Достоевского социально-реформаторскому, революционному духу того времени. Но, замечает публицист, если на некоторые другие

<sup>83</sup> К. Леонтьев. Собрание сочинений, т. 8, М., 1912, стр. 161. В 1887 году Леонтьев поселился в Оптиной пустыни, а позже принял тайное пострижение и переехал в Сергиев посад.

<sup>84</sup> Там же, стр. 162.

<sup>85</sup> Там же, стр. 167.

идеи Достоевского взглянуть, сопоставляя их с христианскими каноническими заповедями, то обнаружится принципиальная разница между тем и другим. У Христа нет пророчества относительно воцарения на земле «всеобщей гармонии», «всеобщего примирения людей в Христе». По этому поводу Леонтьев не без основания заметил, что такое пророчество «не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное».<sup>86</sup> Да, автор «Братьев Карамазовых», видимо, надеется больше на сердце человеческого, на личное нравственное самосовершенствование (и здесь он противоположен социальным реформаторам), чем на переустройство общества по законам разума, науки и опыта. Но, говорит Леонтьев, христианство «не верит безусловно ни в то, ни в другое — то есть ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на Земле».<sup>87</sup>

Естественно поэтому, что и в своих романах, в которых присутствуют мысли о «золотом веке», о «мировой гармонии» и «всемирной любви», о «знании всечеловеческой жизни» и «прекрасноположительном» человеке, Достоевский, к огорчению Леонтьева, трактует о христианстве как инструменте пересоздания мира и человека вовсе не в церковном смысле — не в смысле веры и мистического чувства, а именно в смысле общегуманитарном. И если обычные религиозные чувства и действия выражены, положим, в романе «Братья Карамазовы» слабо, то «гуманитарная идеализация» даже в речах иноков занимает существеннейшее место и выражена с большим подъемом, с внутренней убежденностью. Особенно смутила Леонтьева речь Достоевского на пушкинских празднествах 1881 года своим слишком розовым оттенком, вносимым в христианство, своими надеждами на земную любовь, на «всеобщее братство народов», на «воцарение правды», «гармонии» и «благоденствия»...

Из полемических заметок К. Леонтьева (и в этом их положительное значение для уяснения позиции Достоевского) с очевидностью следует, что социально-этическая утопия Достоевского хотя и связана с Евангелием, с образом Христа, но, как и у Толстого, лежит вне рамок казенной православной церкви. Если у Победоносцева и Леонтьева Христос познается только через православную церковь, то у Достоевского Христос доступен всякому и *вне церкви, вне веры*. И это вполне естественно. В христианстве писателя увлекало не учение («там и учения-то нет»). Главное в христианстве именно образ Христа. Трактовка же им этого образа явилась выражением религиозного вольнодумства, и она принципиально расходилась с суждениями светских и духовных законников христианства — и православного, и католического.

<sup>86</sup> Там же, стр. 183.

<sup>87</sup> Там же, стр. 188—189.

Так, в лице Достоевского и Леонтьева столкнулись две противоположные религиозные идеи. И одна из них — принадлежащая Достоевскому — отражала определенные стороны в общедемократическом движении дореволюционной России.

### Противоборство иллюзий и реальности

Жизнь разрушала фантастические построения Достоевского, как она постоянно разбивала и утопию безгрешной жизни трудом на земле у Глеба Успенского. Мнимость религиозного пути, избранного Достоевским, ощущалась им самим, писатель то и дело сомневался в его реальности, порой не верил в него. Но он решительно не принимал и революционно-социалистические учения, с представителями которых тщетно и злобно боролся. А. В. Луначарский очень верно сказал по этому поводу, что «основным аккордом всего внутреннего мира» Достоевского была именно борьба между двумя названными путями решения вопроса об идеальном жизнестроительстве.<sup>88</sup> Эта коренная особенность духовной жизни Достоевского позволяет понять многое в его оригинальной позиции и как художника, и как мыслителя. В его религиозных убеждениях почти нет ничего чисто религиозного, потустороннего и догматического, они проникнуты социальностью, демократизмом, общефилософским смыслом, жадной земного счастья человечества, они выламываются из канонов официальной православной церкви. И в мир Достоевский пришел не для того, чтобы любоваться его красотой, божественной святостью, а чтобы судить беспощадным судом «божью тварь» — человека, созданного по образу и подобию божию, но безмерно далекого от богоподобного совершенства. Автор создавал произведения, которые, говоря языком М. Горького, будили людей и как безжалостный бич, и как огненная ласка любви вслед за ударом бича.

«Христианин» Достоевский стоит у самой черты, за которой начинается безверие, — не как научно-философское атеистическое убеждение, а как неприятие бога по моральным соображениям, по зову сердца. Достоевский, «дитя неверия и сомнения», был способен переступить названную черту, как он переходил и все прочие границы. Писатель не знал «блаженства веры». Благонмеренный и благочестивый, христианско-православный лик его то и дело искажался, как тонко заметил А. В. Луначарский, судорогой глубочайших и неустраимых сомнений и в боге, и в вере. И поэтому он, верующий, желающий верить, становился подчас «пострашнее» иного убежденного атеиста.

Следовательно, духовный мир Достоевского был захвачен сложнейшими отношениями полярностей — веры и неверия. Ди-

---

<sup>88</sup> А. В. Луначарский. Собрание сочинений в восьми томах, т. I. М., 1963, стр. 183.



алектику этих отношений можно было бы охарактеризовать словами Версилова из романа «Подросток»: «Случись, что я начну развивать мысль, в которую верую, и почти всегда так выходит, что в конце изложения я сам перестаю верить в излагаемое» (8, 243).

Далее. Знамя Христа, по Достоевскому, безусловно необходимо хранить и высоко держать как бессмертный воодушевляющий единичный пример служения людям. Рано или поздно этот пример заставит людей опомниться и они станут другими. Но пока этого единичного, даже высочайшего образца в моральном подвиге слишком и слишком мало для того, чтобы изменить жизнь. Для торжества всеобщего счастья необходимы усилия и желания всех. В конце рассказа «Смешной человек» сказано: «если все захотят, то и устроится». Но жизнь убеждала Достоевского, что время для торжества подобных стремлений еще не наступило.

Заветы Христа даже в православии существуют зачастую лишь на словах. Провозглашают его популярное знамя, но в повседневной жизни нет практического следования его учению. Достоевский спрашивал: «Что теперь для народа священник?». И отвечал: «Святое лицо, когда он во храме или у тайн. А дома у себя — он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера. А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь».<sup>89</sup>

Художнику хотелось видеть Христа не только в качестве единичного примера-символа, воплощающего вековечный нравственный идеал, но и как действующую силу. Однако в реальном мире торжествовало зло, и писатель буквально болел бессилием Христа перед этим злом, перед каменной стеной необходимости, мучительно страдал, сомневаясь в способности обыкновенных людей пойти за Христом. Такова и судьба «князя Христа», Мышкина, человека фантастического, не от мира сего. Он любит людей, он одушевлен желанием спасти их, помочь им. Однако они погибают. Мышкин проиграл сражение. Он фигура трагикомическая — обреченная, жалкая и корудствующая, что явилось следствием несовместимости высших идеалов и реальной жизни.

Однако их противоборство, трагически осознаваемое Достоевским, порождающее в нем сомнения и метания, не вело его к отказу от своего «символа веры» — от «русского социализма» под знаменем Христа, от «вселенской церкви» и «мировой гармонии». В этом смысле принципиальная позиция писателя была вполне определенной, целенаправленной. Но это достигалось дорогой ценой. Процесс формирования положительной программы жизне-

---

<sup>89</sup> Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1935, стр. 163.

строительства протекал в крайне мучительной форме, в форме острых столкновений противоположных аргументов. Писатель все время как бы взвешивает разные пути к будущему, кажется, что он «разрывается на части», выбирая то один, то другой путь. Но в итоге он все же решительно склоняется к определенному решению проблемы. Поэтому в его наследии есть идеи и образы, сюжеты и символы, аллегории и концепции — те, одним словом, очень важные опорные точки, от которых он не отказывается, которые постоянно присутствуют в его художественных и публицистических произведениях, образуя «святое святых» духовного мира писателя. К числу этих незабываемых оснований идеального жизнестроительства в первую очередь следует отнести «сияющий образ» Христа как символ совершенной человеческой личности, хотя Достоевский постоянно убеждался в его уязвимости как учителя жизни, сомневался в желании и способности обыкновенных людей возвыситься до его моральной высоты. Но сомнения и огорчения, страдания и разочарования не вели к отказу от идеала, от «знамени». Другого решения вопроса Достоевский не знал.

## *Глава вторая*

### **«ЖИЗНЬ ТРУДАМИ РУК СВОИХ» И КРЕСТЬЯНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ Гл. УСПЕНСКОГО**

#### **Достоевский, Успенский и патриархальный мир**

К общедемократическому движению принадлежал и Г. И. Успенский. Оно отличалось чрезвычайной пестротой по социальному составу своих участников, что определило возникновение в его кругах самых разнородных идейно-нравственных устремлений. Тут возникали между противоположностями глубокие родственные связи, переклички, контакты, а одновременно — и острые столкновения, полемика, контрасты. Революционное просветительство, материализм и политический социализм сосуществовали с антипросветительскими тенденциями, с религиозными представлениями, с патриархальными иллюзиями. Социальный утопизм революционных демократов-просветителей, устремленный в будущее, не только противостоял утопизму религиозному, этическому, представители которого зачастую оглядывались на прошлое и в отмирающей старине черпали свои идеалы, но и вступал с ним в крайне сложные взаимоотношения. Здесь были возможны и существовали одновременно противоборство и совпадения. И это вполне естественно. Некоторые из представителей револю-

ционно-демократической идеологии, а тем более идеологии народнической демократии своим знаменем тоже делали Христа. И это не было только их слабостью или лишь желанием говорить на языке привычных и популярных образов. Это была своеобразная (религиозная) форма выражения и демократизма, и социалистических убеждений, и революционной позиции, и нравственных идеалов (пожертвовать собой, подобно Христу, во имя счастья народа).

Представители революционной и социалистической демократии 60—80-х годов порой впадали и в самобытнические иллюзии, они бредили «мужичком», обожествляли его трудовую жизнь на земле как жизнь нормальную и цельную, высоконравственную и святую. Апелляция к Христу и мужичку порождала антипросветительские настроения, разочарования в цивилизации, в политических способах борьбы. Одним словом, общедемократическому движению, взятому как целое, свойственна «мещанина» идей и чувствований, отражающая его социальную неоднородность. Об этом движении, если его рассматривать в целом, невозможно судить, имея в виду только то или другое течение в нем. Необходимо считаться со всей живой совокупностью составлявших его элементов, находившихся во взаимодействии — в состоянии отталкивания и притяжения.

Патриархальное наивно-мужичье начало в общедемократическом движении, таким образом, — не досадный привесок, не что-то малозначительное, с которым не следует считаться, а глубинная особенность российской жизни. В самой социально-экономической структуре пореформенной России уродливо сплелись новые буржуазные отношения с добуржуазными пережитками в экономике и в сознании. Перед этим парадоксальным сплавом «азиатчины», «восточного строя» с «европеизмом» исследовательский здравый смысл всегда оказывался беспомощным.

В свете сказанного становится понятным, почему Гл. Успенский, представитель народнической революционно-социалистической демократии, иногда говорил языком Достоевского. Это, правда, не было устойчивым, долговременным и определяющим в его позиции. Более того, автор умел и возвышаться над своими заблуждениями, высмеивать и преодолевать их. Но все же в некоторых случаях названная черта являлась заметным элементом его рассуждений о цивилизации, интеллигенции, о Западной Европе и русском мужике. Во всяком случае современники, особенно Н. Щедрин, свободный от всевозможных христианско-мужичьих наивно-патриархальных представлений, хорошо чувствовал вдруг проявляющуюся переключку Успенского с представителями тех противостоящих ему направлений, которые идеализировали патриархальную Русь или же, так сказать, ее глазами смотрели на торжествующую буржуазную Европу и на складывающиеся буржуазные порядки в России...

К числу таких деятелей относился Достоевский. В заметках «Социализм и христианство» (из записной тетради 1864 — 1865 годов), опубликованных в 68-м томе «Литературного наследства», патриархальная эпоха им рассматривается как ушедшая в прошлое. Но суть вопроса заключается в том, *как* художник относится к этой эпохе, *какие ценности* патриархального мира он принимает на вооружение, как вообще он понимает круговорот истории. В названных заметках он очень выразительно сформулировал свою историческую концепцию. Вот основные ее элементы. В первобытных патриархальных общинах человек жил *массами и непосредственно*. Затем наступила вторая ступень, средняя, переходная — *цивилизация*. Она ознаменована распадением масс на личности, развитием личного сознания и враждебным отрицанием непосредственных идей и законов масс. В Европе «развитие лица» дошло до крайних пределов («начало особняка»). Процесс распада масс на обособленные личности породил потерю веры в бога. Этим и кончались всякие цивилизации. Состояние человечества в эпоху цивилизации — болезненное состояние — утрата живой идеи о боге, человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой силы, не знает непосредственных ощущений и все сознает. Такое раздробленное на единицы общество перестает быть человеческим, оно служит только «богу-чреву» и кончает сумасшествием. Но Христом была указана цель, дан идеал. Наступает третья, последняя стадия — *христианство*, когда достигается идеал и развитие кончается. Каков же закон этого идеала? Происходит *возвращение в массу, в непосредственную жизнь, в естественное состояние*. И происходит это не по разуму, не по воле, а совершенно свободно, по непосредственному непобедимому ощущению, что это *ужасно хорошо*. Но это не простой возврат в первобытное состояние, а преодоление его ограниченности и обогащение его истиной Христа. Человек становится властелином и хозяином даже себя самого, своего я. И эта власть выражается в его способности *пожертвовать* ради всех своим я, отдать его всем. В этой идее, — заключает Достоевский, — есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое. На нее указал Христос.

Данная философия истории не осталась лишь в черновых записях, она легла в основание художественного творчества и публицистики Достоевского. Концепция снов Раскольникова, Версилова, «смешного человека», а также и понимание судеб человечества Иваном Карамазовым тесно связаны с идеями записей «Социализм и христианство». Цивилизация (разъединение людей) губительна для человечества. Необходим возврат к первой ступени развития человечества, к главному в ней (объединение людей), но на основе тех истин, которые открыл человечеству Христос. Таковы выводы Достоевского. Да, прошлое

властвовало над ним. Но это не следует понимать примитивно и вульгарно, как призыв к реставрации прошлого. Симпатии писателя к некоторым патриархальным ценностям в социально-этическом смысле питались глубинными источниками — и его антипросветительством, и его отношением к буржуазной цивилизации. Залоги будущего писатель искал не в том, что создавалось буржуазной цивилизацией, а в человеке, будучи убежден, что именно в душе человека и только в ней коренится зло современного ему века. Движущую силу шествия человечества к «мировой гармонии» он видел в желаниях людей, в их способности к нравственному совершенствованию («рай в каждом из нас затаен», «сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею»). Такое «русское решение вопроса» писатель противопоставлял западному решению социальных проблем путем «драки», на основе науки, опыта, перераспределения материальных благ («куска») и т. п.

«Золотые сны» с Христом и без Христа навеяны у Достоевского доисторическим временем. Свою социально-религиозную утопию он обосновывал православно-общинной самобытностью России. Идеал «целостного человека» связан у писателя не с фейербахианством, как утверждают некоторые новейшие толкователи его наследия, а с патриархальным миром, с образом Христа, который он трактовал совсем не так, как некоторые просветители или такие художники, как Ге, Крамской, Антокольский. Писатель признавал божественное происхождение Христа и склонен был ставить его личность выше истины, добытой наукой и опытом. Теологические концепции художник опровергал не на основе данных науки, а с помощью моральных аргументов. И будущее счастье ему грезится не в образе общественной организации, а организации моральной, антифаланстерской. Разуму и науке, логике и диалектике писатель противопоставляет сердце, чувство, подсознательное, непосредственное, естественное, а книжным теориям — «живую жизнь». Он провозглашает мудрость невинности, чистого сердца и любви, противопоставляя ее мудрости знания. Люди должны стать «как дети». Будущая гармония мыслится художником как возвращение к «детству» человечества (ребенок — «образ Христа на земле»). Принципиальное значение в наследии Достоевского имеет призыв к любви и братству. «Люди, любите друг друга» — в этом заключается основа идеального общежития в представлении писателя, а само оно предстает в образе «мировой любви». Утопия Достоевского имеет ярко выраженный антипросветительский характер, что сближает ее с романтическим мироощущением. Он противопоставляет ее «земным» построениям политического социализма и указывает на особую природу своей утопии — в ней говорит не разум, а сердце, это не формально-логическое и социологическое построение, а продукт неэвклидова мышления. Только ему и доступны «неуга-

данное», «фантастическое», «неземное». Естественно, что такая концепция идеала и подобные представления о путях в будущее исключали необходимость обращения к достижениям общественного и научно-технического прогресса. В сочинениях писателя нет мыслей о положительной работе капитализма, о необходимости использования ценного опыта общественного развития демократических стран Западной Европы. В раздумьях Достоевского о средствах и путях преобразования жизни значительное место занимают, как и у Толстого, вечные истины морали и религии. Он конструировал внеисторические идеалы и верил в чудо мгновенного перерождения всех людей.

Художественное мышление Достоевского имеет ту же антипросветительскую подоплеку. Достаточно в этом отношении указать на принципиальное значение в реализме писателя разнообразных форм сновидения. Из природы сновидений он извлек очень важные для себя средства и способы изображения жизни, в особенности инстинктивных исканий человеческого духа, его подспудных кризисов и взлетов. Сон в его понимании — свободный полет фантазии, пророчество, предчувствия, а им доступны в наглядном ярком образе такие глубины духа и такие временные и пространственные масштабы, которые не могут быть постигнуты обычным, так сказать, земным разумом. В сновидении человек перескакивает через пространство и время, через законы бытия и рассудка, как бы отрывается от земли и останавливается на самом заветном, на самом желаемом. А это заветно желаемое чаще всего является в образе совсем иной жизни и в образе совсем другого человека. Происходит переоценка всех земных истин и открываются новые истины-образы, и такие, к которым уже не подходят обычные земные представления, но тем принципиальнее их значение для судеб земного человечества. . .

Из всего этого видно, что антипросветительство пронизывает и организует всю позицию Достоевского как публициста и как художника. И направлено оно не только против вульгарных проявлений просветительства, а противостоит его исходным положениям. Полемика здесь идет глубинная и по всему фронту — и в сфере художественной, и в сфере философско-этической; и — не с просветительством вообще, а прежде всего с просветительством материалистическим, революционно-социалистическим.

Безусловно отрицательная оценка буржуазного мира в целом толкала писателя в объятия старого мира. Выход для него был возможен и иной — признание политического социализма. Но в его представлении социалистический строй точь-в-точь повторит то, что уже есть в жизни — и в русской, и в западноевропейской — аракчеевщину, крепостной фаланстер, поглощение всего и вся государством, послушное стадо, человека-клавишу и проч. Свою карикатуру на идеалы политического социализма он рисовал с западноевропейских и российских порядков. Уже

в 1863 году, в «Зимних заметках о летних впечатлениях», Достоевский характеризует капитализм такими чертами, которые позже (в «Дневнике писателя») будут приписаны им и социализму («муравейник», «хрустальный дворец», «регламентация», «едино стадо» и т. д.).

Писатель пришел к выводу, что политический социализм, действуя своими методами, не может принципиально изменить существовавшее общество. Социалисты предлагают действовать так, как до них уже действовали: кровавая борьба, насилие, захват власти и т. п. Следствием этого явится только перемена декораций, а суть останется старая, т. е. социалистическое общество будет похоже на общество буржуазное, повторит оно и российские порядки... Естественно, что такая перспектива страшила и отталкивала писателя. Не принял он и православно-помещичью крепостническую реакцию. Не мог он примкнуть и к российским болтунам-либералам, к бюрократическому реформаторству... Может быть, сложного, неоднозначного Достоевского вообще противопоставлено связывать с какой-либо определенной идейно-общественной тенденцией? Нет! Многозначность, сложность должны быть осознаны как приметы идеологии, выразившейся в наследии Достоевского.

Мир уходящий и мир нарождающийся противоборствовали в его сознании. Он сравнивал и сталкивал то и другое, с отращением и страхом отмечал торжество Ваала, но надеялся, что самобытная Россия, быть может, и минует ужасы капиталистического земного «рая». Подобные настроения властно владели и Успенским, но к концу своего пути он, в отличие от Достоевского, твердо убедился в гибели всего того, что вселяло надежду на возможное исключительно своеобразное развитие России. Достоевский же не расставался с подобным иллюзорным верованием...

Иногда утверждают, что связь с патриархальным миром означает, что ее носитель смотрит только назад, а поэтому опирается в своих построениях будущего только на прошлое. Естественно, что так понимаемая патриархальная позиция характеризуется как лишь реакционная или консервативная, так как она вступает в конфликт с прогрессом и т. п. В действительности же это далеко не так. Умирающий патриархальный мир в критическую минуту истории — в условиях напряженнейшего столкновения нового и старого, — защищаясь и борясь, проклиная и ища спасения, мог порождать и порождал не только реакционные заблуждения и наивно-консервативные утопии, но и необыкновенный по своей пронизательности взлет мысли и фантазии, художественные открытия и откровения. Уходящий мир в нравственном отношении был выше складывающегося буржуазного мира, а поэтому он мог обеспечить высоту точки зрения и на то, что формировалось, и на будущее. Эта закономерность должна быть учтена при анализе идеалов Достоевского, Толстого и Успенского.

Последний тоже любовно прилепился к умирающему, к тому, что разрушалось капитализмом, — к труду самостоятельного крестьянина на собственной земле. Но он не остановился на идеализации подобного типа земледельца, а вывел из его жизни то, что имело великое будущее — идею совместного труда на общей земле и орудиями, принадлежащими всем. Разрабатывая этот свой идеал, он признал значение техники и науки, знаний и цивилизации, демократических свобод и общественной борьбы. Так причудливо сплетались патриархальные иллюзии с тем, что несло новое время в жизнь общества.

### Истоки и предпосылки общественного идеала у Гл. Успенского

В редакционной статье «По поводу смерти Г. И. Успенского» ленинская «Искра» в 1902 году писала: «Сам Г. Успенский был и остался народником в том смысле, что для него не было типа человека лучше, желаннее крестьянина, живущего при натуральном хозяйстве, но, глубоко правдивый художник и мыслитель, он вечно показывал нам всю невозможность революционной программы, приуроченной к этому типу, и в то же время, как нельзя яснее, показывал также и безнадежность мечтаний о сохранении как любимого типа, так и всего старого быта и старых крестьянских учреждений при новых экономических условиях.

Для самого Г. Успенского эти противоречия были безвыходно трагическими. Но для многих из его читателей они расчищали путь к принятию нового революционного мировоззрения, указавшего выход».<sup>1</sup>

В искровских характеристиках определена социально-историческая природа и идейная сущность общественного идеала Успенского, установлена реальная почва, питавшая его оригинальную социально-экономическую утопию и определившая его мучительные противоречия. С другой стороны, «Искра» признает значение деятельности Успенского для тех, кто в своих исканиях социальной справедливости пошел дальше писателя — к революционному марксизму, к научному социализму, к социал-демократическому движению пролетариата.

Напряженные идейные искания и огромная творческая работа Успенского продолжались и в 80-е годы, когда Достоевского уже не стало. То был завершающий период его деятельности в самый критический момент интеллектуальной истории России, когда мучительно изживались под ударами жизни всевозможные иллюзии утопического крестьянского социализма, а идеи научного социализма еще не овладели умами передовой интеллигенции. В историю русской социалистической мысли и литературы

<sup>1</sup> Г. И. Успенский в русской критике. М.—Л., 1961, стр. 55—56.



XIX века автор утопической теории жизни «трудами рук своих» на земле вошел как деятель, сумевший с поразительной проникаемостью выразить как собственную программу жизни святое святых социалистов-утопистов эпохи революционного народничества, а вместе с тем показать и крах их социалистических надежд, который явился главным источником духовной драмы и душевной катастрофы самого писателя.

Как известно из «Автобиографии» Г. И. Успенского, он, подобно Достоевскому, не нашел «подлинной правды» в капиталистическом мире Западной Европы. В 1872, а затем в 1875—1876 годах писатель совершил поездки за границу, где непосредственно наблюдал и осмысливал жизнь буржуазных стран — Франции, Бельгии, Англии. За границу он поехал убежденным демократом, писателем трудового народа, автором таких социально глубоких и острых произведений, как «Нравы Растеряевой улицы» и «Разоренье». В этих произведениях первого периода своего творческого пути (60-е годы) Успенский не был социалистом. Он стал социалистом, встретившись лицом к лицу с капиталистической Западной Европой. Это и произошло в 70-е годы. Но уже в повести «Тихе воды, ниже травы» (она вошла в «трилогию» «Разоренье») воспроизведен эпизод, очень симптоматичный для будущих исканий писателя. Автор рассказывает историю мироновской общины-секты. Возникла она из надежды народа получить защитников «на небеси», так как «на земле у нас их нету». Практически же образовавшаяся сектантская община осуществляла то, что нужно трудовому народу на земле: «что выработаем, все несем на всех», а в результате участники ее получают теплые полушубки, сытную еду. Писатель скорбит, что к великой идее братства и довольства люди пока вынуждены идти через «гробокопательство», т. е. подчиняться мистике, уродливым формам сектантского общежития. Далее мы увидим, что Успенский 70-х, а особенно 80-х годов проявлял повышенный интерес к сектантскому движению, но не к его религиозным учениям и обрядам, а к тому, что было скрыто под религиозной оболочкой, — к новым формам жизни, творимым самим народом...

Существенно также и то, что в произведениях первого периода у Глеба Успенского сложилась характерная для него антитеза. Он противопоставляет два типа жизни: жизнь трудовую, крестьянскую, с одной стороны, и жизнь нетрудовую, паразитическую — с другой. Правда, это сопоставление в то время давалось преимущественно в нравственно-бытовом и психологическом планах, но совершенно очевидно, что в нем — зерно будущей философии жизни Г. Успенского как представителя крестьянского социализма. Уже в 60-е годы он обратил внимание на то, что в воображении трудящихся рисовалась какая-то другая жизнь как жизнь счастливая. Поэтому, свидетельствует Успенский,

в сознании народа иногда появлялась дума «не об угождении господам, а о жизни в деревне, в своей избе, в своей трудовой свободе» («Остановка в дороге»). (III, 400—401).

Но автор «Нравов...» и «Разоренья» еще не имел такой программы жизнестроительства, которая могла бы его увлечь и представиться ему спасением для трудящихся, средством полного преобразования жизни. Оказавшись за границей, писатель в поисках ответов на мучившие его вопросы «набросился» на все, что казалось ему «последним словом» в общественном развитии и завоеваниях ума зарубежного мира. Успенский, в отличие от Достоевского, не пришел к безусловному отрицанию капиталистической Западной Европы. Он не отвернулся от цивилизации во имя Христа и народа-богоносца. Вместе с тем он и не избрал для своей родины ее путь, безуспешно пытаясь, подобно народникам, отстоять возможность иного ее развития. Одновременно писатель с нарастающей тревогой, перешедшей к концу его деятельности в острую боль, осознавал, под воздействием бурно развивающегося российского капитализма, всю тщетность своих утопических надежд. Но так или иначе они ему были присущи. Иных путей жизни он еще не знал. Поэтому от своих мечтаний, безжалостно разрушаемых на глазах писателя действительностью, он не мог, как от самого заветного и святого, отказаться до конца своей сознательной жизни...

Мужичья утопия Успенского сложилась как следствие своеобразно осознанного им опыта современного ему развития буржуазной Западной Европы и капитализирующейся России. В этом процессе осознания у него были точки соприкосновения и совпадения с размышлениями Достоевского. Кровавый разгром Парижской Коммуны, расцветшие пышным цветом после 1871 года национализм и милитаризм, наступившая жестокая общеевропейская реакция 70-х годов, отчаянное положение трудового народа, ужасы капитализма — все это оттолкнуло Успенского от капиталистической Европы, вызвало у него горькие чувства и привело его к безрадостным выводам. В очерке «Там знают» (1875) писатель признал, что длительная и кровопролитная борьба трудового народа Франции за свое освобождение дала пока незначительные результаты, хотя он уже испытал «ощущение жить полной грудью». Трагический опыт Парижской Коммуны, так тяжело пережитый писателем, должен был еще более укрепить его в этой мысли. Автор повести «На старом пепелище» (1876), развивая традиции революционно-демократической и социалистической публицистики 50—60-х годов, дает наиболее отчетливую оценку итогов французских революций, которая, к слову сказать, почти дословно совпадает с тем, что говорит по этому же вопросу и Достоевский в «Дневнике писателя». «Революция, — пишет Успенский, — уверив его («бедный рабочий класс»), что он — не скот, а человек, все-таки до сей минуты не

дала ему уюта, а оставила одного среди пустой площади и сказала: «пу, брат, теперь живи, как знаешь» (IV, III). Однако этот скептицизм не привел писателя-публициста к тому отрицанию политической борьбы, которое было характерно для Достоевского.

Говоря в полный голос всю жесткую правду о лживости буржуазной демократии, о господстве в странах Западной Европы формальной свободы, лишь объявленной в конституциях, а на деле постоянно попираемой эксплуататорскими классами и послушным им республиканским правительством, Успенский, в отличие от Достоевского, признавал и положительную роль западноевропейских демократических порядков в истории борьбы трудящихся за свои права. Но борьба эта еще ни к чему существенному не привела. Неудивительно, что результаты развития западного мира оцениваются Успенским в высшей степени скептически. Ход европейской и американской цивилизации привел к тому, что статуя Свободы («Дополнение к рассказу „Квитанция“») и башня Эйфеля («Машина и человек») превратились в символ могущества буржуазии, ставшей властелином мира, и в символ угнетения трудящихся. Подобный мир не мог радовать и воодушевлять Успенского. Писателю казалось, что современная ему буржуазная Европа клонится к упадку, что в ней хорошие люди, вроде Франсуа Распайля, активного участника революций 1830, 1848 и 1871 годов, сходят со сцены, а их место занимают господа, подобные Гамбетте, который отказался от подачи голоса в вопросе об амнистии коммунаров («Заграничный дневник провинциала», 1876). Могла ли такая Европа указать путь к спасению? В очерке «Извозчик с аппаратом» (1888) Успенский отрицательно отвечает на этот вопрос.

Писатель признавал неизбежность развития нового строя в России и стремился понять «добро и зло грядущего на нас капитализма» (XII, 523—526). Он начал делать первые шаги на пути уяснения его положительной исторической работы, т. е. на пути разрыва с крестьянским утопическим социализмом и сближения с марксизмом. Но этот процесс лишь наметился у него. Поэтому до конца дней своих он оставался на позициях крестьянского демократа-социалиста, в центре внимания которого — обличение зла купонного строя. Характернейшая особенность этого рода антибуржуазной позиции состояла в том, что Успенский обличал «господина Купона» преимущественно с морально-эстетической и психологической точки зрения, что было вообще присуще многим русским классикам второй половины XIX века, в том числе и Достоевскому. Но такая точка зрения не исчерпывает всей позиции Успенского. Он далеко не ограничивается только моральными сентенциями, а обращается и к анализу социально-экономических отношений, политической жизни. Поэтому следует учитывать две стороны в рассматриваемой позиции автора. Его борьба с капитализмом, с буржуазной демократией

имела сентиментально-романтический характер, столь присущий и мужицкому, и христианскому утопическому социализму. Это вносило в его произведения эмоционально-взволнованную и публицистически заостренную истерическую лирику — лирику скорби и ужаса, отвращения и негодования, растерянности и бессилия перед победным шествием «нового насильвателя» русского человека. Но эта лирика сливалась с анализом, исследованием нового строя жизни.

Многие произведения Успенского могли бы быть блестящей иллюстрацией к словам В. И. Ленина о «новом вампире — капитале», о той цивилизации, которая «посредством всех ухищрений, завоеваний и прогрессов» ограбила крестьян.<sup>2</sup> Успенский обнажает отвратительную сущность Купона, создает уродливые, карикатурные образы, характеризующие «кровожажущий» облик антихриста-Купона, этого «белотелого истукана с сигарой в углу рта». Отношения Купона с людьми, говорит Успенский, — отношения купли и продажи, голого расчета. Купон все может купить: чужую жену, балетчицу, талант, начальство, выборщиков. Другой нравственной связи с обществом, с людьми у него нет. Образ буржуа, этого, говоря словами Горького, «получеловека», вызывает у писателя воспоминания о чем-то трупном, холодном, распухшем, дурно пахнущем («Буржуй»). «Низменность нравственных побуждений» — вот что характеризует «буржуйное» течение жизни (там же). Писатель сравнивает буржуа с «брюхом», а капитал с «сладострастной пастью», которая чавкает «свеженькое мясо» и пьет «кровушку свеженькую из девственных мест» («Письма с дороги»). Греховодник-капитал «мусорит» девственные места, на «чистой», «невинной земле» заводит «грязь и всякую гадость». Что-то «глубоко оскорбляющее» испытывает автор в обществе, основанном на рубле и во имя рубля. Благополучие купонного человека создается на костях «чернорабочей человеческой массы» («Не все коту масленица»). Автор очерка «Рабочие руки» говорит о «бесчеловечных замашках капитала». Что-то «очень похожее на опустошение, на исчезание, на смерть чего-то» видит писатель в деятельности Ивана Кузьмича Мясникова («Книжка чеков»). Купон вносит во все сферы жизни «скуку, сухость, мелочность и тусклость», «копеечные тревоги» («Мелкие агенты крупных предприятий»). «Унижение человеческого достоинства» — вот что несет с собой купонный строй.

Морально-эстетическая и эмоционально-психологическая оценка капитализма, связанная с представлениями наивной демократии дореволюционной России, не противоречит марксизму, научному социализму. В трудах Маркса, Энгельса и Ленина довольно часто встречаются (вспомним хотя бы «Манифест комму-

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 196.

нистической партии») морально-психологические оценки капитализма, которые перекликаются с соответствующими суждениями классиков русской и мировой литературы. Поэтому вполне естественно, что морально-эстетическая, психологическая характеристика капитализма не помешала Успенскому «встретиться» с основоположниками научного социализма — непосредственно обратиться к некоторым социологическим идеям их учения. Успенский, писатель «простонародья», усваивает, например, идею «Манифеста коммунистической партии» о разрушающем воздействии капитализма на личность человека. К. Маркс и Ф. Энгельс установили, что буржуазия превратила личное достоинство человека в меновую стоимость, не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». Рабочий при капитализме становится простым придатком машины, «рабочим инструментом». Подобные оценки вполне соответствовали пониманию Успенским положения человека в условиях капитализма. В очерке «Грехи тяжкие» писатель говорит о том, что Купон превращает «полномыслящего человека» в «инструмент», приставленный к другому инструменту, делает его рабом машины.

Заметим, однако, что морально-эстетическая оценка капитализма у марксистов является следствием строго научного понимания природы капитализма, вытекает из анализа капитализма не с точки зрения разрушаемого им класса феодального общества (крестьянства), а с позиции создаваемого им пролетариата.

Известно, что Успенский шел навстречу пролетариату, он обратил внимание на особый духовный строй человека, свободного от «власти земли», занятого вольнонаемным трудом, работающего на фабрике. Писатель догадывался, как и некоторые другие классики русской общественной мысли и литературы, что моральный или эстетический суд над капитализмом не может изменить установленного им порядка. В русском литературно-художественном и интеллектуальном наследии была известна не только романтическая политическая экономия социалистов-утопистов как наука морали и чувства, оплакивающая «патриархальную человечность» и проклинаящая антихристово «греховодническое общество» с точки зрения совести и разума, сердца и чувства. В наследии этом пробивала себе путь, споря с господствующими утопиями и предрассудками, и реалистическая политическая экономия, для которой русская социально-экономическая действительность была не только материалом для эмоциональных негодующих оценок, для критики с точки зрения морали и эстетики, но и предметом анализа, строго аналитических социологических размышлений, проникающих в сущность тех новых явлений, которые были порождены процессами капитализации России.

У истоков такой «политической экономии» стоял Г. Успенский. Но он так и не сумел в полном объеме понять «творческую

работу» капитализма, создающего собственного могильщика. Успенский обличал капитализм не с точки зрения индустриального пролетариата, а с точки зрения самостоятельного крестьянина (в 70-е годы), а затем (в 80-е годы) — деревенского пролетария или полупролетария, батрака или поденщика, которые под ударами Купона уже поднялись миллионными массами из деревень в поисках хлеба, вкусили «сладость» вольнонаемного труда, познакомились на деле с господствующими порядками, с многочисленными эксплуататорами и начальниками, вели бездомное и полуголодное существование, задумывались над своим положением, но еще не оставили своих несбыточных надежд вернуться в деревню, на родную землю и зажить независимой жизнью. Чувства и настроения этих оторвавшихся от земли и пришедших в движение масс трудового народа, вчерашних крестьян, особенно страдавших от русского капитализма, и выражал Успенский в последний период своей деятельности. Вместе с ними он то и дело оглядывался на деревню в надежде, что именно здесь, в труде на общей земле и сообща заключено их спасение.

### Открытие «образчика» человеческой личности

Утопия «мужицкого рая» начала складываться у Глеба Успенского в 70-е годы, под впечатлением картин буржуазной Западной Европы и победоносного шествия Купона в России. В то время (1872—1876 годы) он как бы оказался в положении А. И. Герцена 50-х годов, пережившего духовную драму после поражения революции 1848 года. И, заметим к слову, когда автор «Власти земли» поставил перед собой задачу разгадать «тайну народной силы», т. е. силы крестьянских масс, сидящих на земле, то он вспомнил Герцена, зачинателя теории русского крестьянского утопического социализма. Если утопическая концепция Достоевского генетически связана с некоторыми основополагающими идеями славянофильства 40-х годов, а также с почвенничеством, то родословная «мужицкого рая» Успенского совсем иная, она восходит к учению Герцена.

Успенский с надеждой обратился к России, к ее деревенскому миру, к общине, к крестьянским массам. Но он зашел к этому предмету своей любви совсем не с той стороны, которая увлекла Достоевского. В очерке «Там знают» (1875) писатель впервые противопоставляет правде жестокой и страшной, бесчеловечной, господствующей в капиталистическом мире, иную жизнь, свободную от тех ужасов, которые он наблюдал в буржуазном мире. Успенский взлелеял мечту о возможности с помощью мужика «одним махом» избавить Россию и от капитализма, и от крепостнических пережитков.

Не только идейное, но и личное, нравственное и эстетическое влечение к мужику захватило Успенского. Писатель умом и

сердцем привязывается к деревне, в крестьянине он начинает искать какую-то целительную силу, которая призвана спасти всех, чуть ли не весь мир. И здесь он сходится с Достоевским, хотя открывает в мужицких массах совсем не то, что видел в них автор «Зимних заметок...». В письме к жене из Калуги (1875) Успенский признается: «В России можно жить только в деревне. Это цивилизованное общество... — скука ужасная» (XIII, 183). Вернувшись из-за границы, он совершает летом 1877 года своеобразное «хождение в народ» — поселяется в селе Сопки Новгородской губ., а с марта 1878 года до лета 1879 года вместе с семьей живет в селе Сколково, недалеко от Самары. Здесь писатель работал письмоводителем в ссудо-сберегательном товариществе. Позже, покинув Самарскую губернию, Успенский жил на мызе Лядно, около станции Чудово, а в 1881 году он купил дом в том же районе, в деревне Сябраницы.

Следует обратить внимание на то, что Успенский избрал именно Самарскую губернию. Она привлекала особое внимание и землевольцев. Здесь поселились А. Иванчин-Писарев, Ю. Богданович, А. Соловьев, С. Лешерн, В. Фигнер. В сколковском ссудо-сберегательном товариществе вместе с Успенским работал в качестве его помощника семинарист А. Александровский, судившийся за революционную деятельность. В Новгородской губернии Успенский также широко общался с революционерами. Мыза Лядно принадлежала находящемуся под негласным надзором полиции приятелю писателя — А. В. Каменскому, связанному с народническими кругами. Встречался здесь Успенский с Г. Лопатиным, Н. Грибоедовым, принимавшим участие в разработке плана освобождения Чернышевского. Бывали революционеры у Глеба Успенского в Сябраницах. По поручению П. Якубовича в сентябре 1884 года сюда тайно приезжал народоволец И. И. Попов и передал писателю один из выпусков вестника «Народная воля». Есть свидетельства, что в Сябраницах побывала и В. Фигнер. Встречался Успенский и с Дорой Аптекман, жившей в ссылке в той же деревне. Приехал сюда, сразу же после сибирского изгнания, писатель-демократ Г. А. Мачтет, автор популярной в революционных кругах песни «Замучен тяжелой неволей».

Следовательно, в Новгородской и Самарской деревне Успенский не только изучал деревенскую жизнь. Он находился в постоянных тесных и разнообразных общениях с революционерами того времени, впитывая народнические идеи и настроения. Все перипетии их борьбы и личных судеб вошли в его жизнь как нечто самое заветное, личное...

Опираясь на непосредственные длительные впечатления и наблюдения, на личный опыт практического повседневного общения с крестьянством, а также и с революционерами, Успенский создает своеобразную философию русской деревенской жизни. Она получила всестороннее освещение и развитие в ряде его вы-

дающихся произведений 70—80-х годов: «Из деревенского дневника» (1877—1880), «Крестьянин и крестьянский труд» (1880), «Власть земли» (1882), «Из разговоров с приятелями (на тему власти земли)» (1882) и др. Главное, объединяющее этот цикл произведений, заключается в том, что разночинец Успенский в поисках «подлинной правды», «человечьих форм жизни», противоположных «жестокой правде» западноевропейской капиталистической действительности, отправился в 70-е годы в русскую деревню, обратился к «источнику» — к русскому мужику, к «строю справедливой народной жизни». В трудовом бытии крестьянина писатель попытался открыть «образчик будущего», почерпнуть свой идеал и свою философию жизни.

В «Деревенском дневнике» впервые появился «редкий экземпляр» «истинного крестьянина», Иван Афанасьев, «человек, который неразрывно связан с землей и умом и сердцем». В первом очерковом цикле о деревне Успенский не развернул этот образ, но он с любовью рассказал о присущих Ивану Афанасьеву чертах настоящего крестьянина. Он не умел «ни хитрить, ни лукавить, ни обманывать — земледельческий труд ничему такому не учит» (V, 57). Земля, говорит писатель, по понятию Ивана Афанасьева, «истинная кормилица, источник радостей, горестей, счастья и несчастья, всех его молитв и благодарностей к богу... Земледельческий труд, земледельческие заботы и радости способны были бы наполнить собою весь внутренний мир Ивана Афанасьева, не давая возможности и подумать о том, чтобы можно было променять земледельческий труд на что-нибудь другое... Иван Афанасьев — не влюблен в землю... нет, он связан с ней, с землей, и со всем, что переживает она в течение года, связан, как муж с женой, даже теснее, потому что они, в самом деле, живут почти как одно целое». Иван Афанасьев и не «прикован» к земле... Тем-то и дорог земледельческий труд, что отношения между человеком и этой землей, этим трудом — не насильственные, что связь рождается чистая... На таких чистых, совестливых началах держится и весь обиход подлинной неиспорченной крестьянской семьи... (V, 54). Успенский говорит, что труд земледедца связывает «его душу и мысль и с небом, и с землей, и с солнцем красным, и с зорями ясными, с вьюгами, дождями, метелями, морозами, со всем созданием божьим, со всеми чудесами этого божьего создания...». В этом лирическом апофеозе «истинного крестьянина» заключен исходный пункт поисков Успенским того идеала счастливой жизни «без греха», который он не мог найти в условиях западноевропейского строя.

Известно, что после 1861 года, в пореформенных условиях капиталистического развития России, деревня не являлась чем-то единым, крестьянство начало бурно дифференцироваться, выделяя бедняков, деревенских пролетариев, с одной стороны, и кулаков, буржуазную верхушку деревни — с другой. Этот драма-



тический процесс «раскрестьянивания» с глубокой правдивостью был изображен в деревенских очерковых циклах Успенского. Но автора страшил этот процесс, как его страшил и процесс капитализации России в целом. И перед лицом социального раскола деревни, пугающего писателя, перед лицом победно надвигающегося Купона он и пытался, так сказать, зацепиться за того пока уцелевшего и будто независимого крестьянина, живущего по принципу «все сам», который еще не стал ни пролетарием, ни кулаком, но который ежеминутно грозил превратиться (и превращался!) или в пролетария, или в кулака. Писатель «влюбился» в этого экономически и социально очень неустойчивого мужичка, бегло обрисованного сначала в образе Ивана Афанасьева («Из деревенского дневника»), а затем, более подробно, в образе Ивана Ермолаевича из второго очеркового цикла — «Крестьянин и крестьянский труд». У него автор и почерпнул свой, как ему казалось, спасительный идеал «божеской жизни», жизни по совести, жизни «трудами рук своих». Писателю казалось, что именно в деревне следует искать «здоровую правду отношений», что именно крестьянин может быть образчиком «совершенного человеческого типа».

Оказывается, Иван Ермолаевич «бьется» не только из-за куска хлеба и податей. Многосложный крестьянский труд наполняет содержанием все его чувства и мысли, заботы и помыслы, дает ему ощущение нравственного и даже эстетического удовлетворения и наслаждения. Иван Ермолаевич, замечает Успенский, переосмысливая пушкинское стихотворение «Деревня», вовсе не «влагается по браздам», а живет, во-первых, полною, а, во-вторых, осмысленною жизнью. В сфере земледельческого труда мысль крестьянина «свободна», «смела», «напряженна». Сущность всего этого Успенский определяет как «поэзию земледельческого труда». На этой основе он создает свою знаменитую параллель между духовным миром «мужика-поэта» и высшими эстетическими переживаниями художника. Характерна здесь и другая иллюстрация мысли писателя — сделанный им сравнительный анализ, с одной стороны, поэзии Пушкина и Лермонтова, а с другой — Кольцова, этого, по его мнению, поэта земледельческого труда. В письме к Е. Летковой (24 июня 1884) Успенский рекомендует во время чтения третьей главы цикла «Крестьянин и крестьянский труд» внимательно прочитать и стихотворение Кольцова «Урожай». «Вот где есть что-то вполне гармоническое и целое, написанное без всяких „общин“, тайн народного духа и т. д. нет...» (XIII, 378).

В третьем произведении о деревне («Власть земли») Успенский пошел еще дальше в своей идеализации крестьянина, земледельческого труда, заявив о том, что «земледельческий труд — один только безгрешный, святой труд, складывающий все частные и общественные отношения земледельцев в безгрешные, безбид-

ные формы» (VIII, 73). Земледельческий труд дает полный простор для ума, силы, дарования. Успенский характеризует крестьянский труд своего времени в качестве «разностороннего» труда, он говорит о «гармонии земледельческого труда». В крестьянском труде человек нужен «весь сполна», он делает «все сам» (ассоциация в одном человеке), является типом «полного человека», а не башмачником, сапожником или телеграфистом. Крестьянин не может быть Манфредом, который весь превратился в одно страдание, не может быть он и носителем «больной совести».

Суровая история родины, тяжкие испытания, которые выпали на долю народа, татарщина, крепостное право, аракчеевщина, наступившая «воля», гнет администрации, пятнадцать томов законов с двадцатью томами примечаний и т. д. не сломили народ именно потому, что он, подчиняясь власти земли, земледельческому труду, сохранил «неприкосновенным свой земледельческий тип». Так Успенский решает ту же проблему, которая стояла и перед Достоевским, — в чем состоит источник могущества русского мужицкого народа. Первый из них открыл этот источник во власти земли, в труде на ней, а второй — в православии, в верности общинного русского народа Христу. Власть земли для народа, рассуждает Успенский, то же, что и свет для актеров, исполняющих на сцене Мефистофеля или Демона; их лица до тех пор будут казаться огненными, покуда они будут освещены огненным светом. Так и народ: до тех пор он будет обладать драгоценными качествами ума и сердца, пока он весь проникнут и освещен «теплом и светом», исходящими на него от матери-земли. Во «Власти земли» автор рассказал о своей встрече со старым-престарым крестьянином, который сдал землю в общество, так как у него уже не было сил работать. И все его воспоминания связаны только с землей, с трудом на ней, с урожаем. Писатель в параллель этому образу крестьянина ставит артистку Сарру Бернар, которая, как он говорит, став старушкой, тоже будет, вероятно, с таким же умилением, как и бывший пахарь, вспоминать восторги, которые она вызывала в массах зрителей.

Таким образом, отвергнув в 1872—1876 годах «страшную правду» западноевропейских капиталистических порядков, Успенский в 1880—1882 годах завершил свои поиски спасения от бесчеловечных порядков созданием своего божественного кумира — «совершенного человеческого типа», которого он открыл в русском крестьянине, живущем трудом на земле.

Для понимания реальных источников подобных надежд на русскую деревню необходимо принять во внимание объективные условия, в которых оказалось русское крестьянство второй половины XIX века. К этому моменту крестьянин-собственник на Западе уже давно сыграл свою роль в демократическом движении и отстаивал свое привилегированное положение перед пролетариатом. В России же он стоял еще накануне решительного обще-

народного демократического движения. Поэтому он смотрел больше вперед, чем назад. На этой почве в литературе и общественной мысли возникали всевозможные мужицкие утопии и мечтания, в основе которых лежало своеобразное «обоожествление» мужика, оценка его как спасительной силы в судьбах русского общества и даже всего мира. Во власти такого «обоожествления» (но в религиозном смысле) находился и Достоевский.

### Поиски народом счастливой жизни и Успенский

В русской жизни и в русской литературе прошлого известны типы народных праведников, своеобразных философов-утопистов из народно-крестьянской среды, зачастую облакавших свои мечтания о рае на земле в религиозную оболочку. В подобных мечтаниях выразились и испуг народных масс перед антихристом-капиталом, и протест против зла жизни, и отрицание несправедливого строя, и поиски избавления. Все это носило наивно-утопический, патриархальный характер и не могло указать на действительные пути спасения. В материалах к брошюре «К крестьянской бедноте» В. И. Ленин отметил: «Крестьяне хотели, чтобы жизнь была *по справедливости, по-божьи*, не зная, *как* это сделать».<sup>3</sup> Это несбыточное стремление русского крестьянина к жизни «по разуму, по-божески, по чести» (Некрасов) оказало известное воздействие и на Достоевского, и на Толстого, и на Успенского. Последний с исключительным вниманием изучал все, в чем он видел выражение поисков народом счастливой жизни «без греха». И все это давало ему богатый материал для размышлений об идеальных формах общественного устройства, для конструирования собственного плана спасения трудящихся.

Успенский постоянно ссылается на чувства и настроения масс, ищущих «земного рая». Купонному строю, «изнуряющему личность человеческую», он противопоставляет строй народной, трудовой свободной жизни, в котором человек благодаря труду на земле добывается права чувствовать себя целым числом, а не дробью, жить на свете, не покупая чужого труда и не продавая своего, т. е. жить, сохраняя свою совесть и удовлетворяя полноте ее потребностей («Дополнение к рассказу „Квитанция“» Х<sub>2</sub>, 180). С этими раздумьями связан пристальный интерес писателя к народной жизни на окраинах России, куда не проникла власть помещика, кулака и чиновника, где люди жили без содействия «гуманных» распоряжений всевозможного начальства. С любовью Успенский рисует своеобразный, независимый, здоровый быт бывших черноземных российских мужиков, основавших свободную общину в Алтайских горах («Письма с дороги»). Писателя интересуют и жизнь сектантов, раскольников, колонистов, имевших

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 7, стр. 371.

свои распорядки и традиции, свободных от назойливой опеки администрации, от вмешательства «культурного общества», от воздействия купонной цивилизации. Своим изображением сектантской жизни Успенский подтверждал, что в народе живут могучие творческие силы, есть желание самостоятельно справиться с задачами собственного жизнестроительства, отстоять такие общественные и экономические порядки, чтобы люди не теряли своего «образа человеческого». Писатель видел и заблуждения народа, присущие ему беспочвенные упования, незнание действительных путей освобождения. Но он и сам в поисках правды, справедливости, идеала жизни зачастую блуждал вслепую, отражая настроения, чаяния и действия наивной мужицкой демократии дореволюционной России.

В. И. Ленин в статье «Проект программы нашей партии» (1899), говоря о наличии в русском крестьянстве «революционных элементов», указывает на факт «роста в крестьянской среде сектантства и рационализма».<sup>4</sup> В «Проекте резолюции об издании органа для сектантов» (II съезд РСДРП) В. И. Ленин подчеркивает, что сектантское движение «является во многих его проявлениях одним из демократических течений в России».<sup>5</sup>

Успенский не идеализировал сектантов, не приходил в восхищение от их быта. Но ему дорого в сектантском движении того времени именно то, что его участники стремились к сознательной жизни, пытались отдать себе отчет в «смысле своего существования на земле». Как раз этого и не хватало русской деревне коренных российских губерний, замордованных кулачем и администрацией, кабатчиками и крепостнической общинной круговой порукой. В заметке «Деревенские раскольники» (1891) Успенский, опровергая официальные «предвзятые идеи» о расколе, указывает, что главное в жизни поволжских раскольнических сел заключается не в религиозно-мистических заблуждениях — не ими держатся свободные деревенские общины на Волге, — а в самостоятельно созданных ими новых условиях хозяйственно-экономической, общественной и домашней жизни. Крестьяне рвутся к независимой экономической жизни, на место заржавевшей тягловой общины они пытаются создать свободные новые товарищества. Сектанты стремятся «к общему благополучию и достатку», к «дисциплинированной жизни», обеспечивающей «осмысленность взаимных отношений людей», их целей. К расколу и сектантскому движению Успенский подошел с такой стороны, которая позволила ему проникнуть и понять реальные стремления крестьянства, скрытые под религиозной оболочкой.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.

<sup>5</sup> Там же, т. 7, стр. 310.

<sup>6</sup> Ср.: Вл. Соловьев. О расколе в русском народе и обществе (1882—1883).

В секте «Общие», о которой писатель рассказывает в очерке «Несколько часов среди сектантов» (1881),<sup>7</sup> его привлекает не обрядовая сторона, а оригинальные экономические основы ее жизни и чистота общественно-правственных отношений. Его радуют, как он говорит, «коммунистические» принципы этой общины — проявления заботы о человеке, о его материальном благосостоянии и независимости, стремление «установить совестливые взаимные отношения». Ему больно, что община-секта «Общие» под воздействием преследований правительства, под влиянием новых веяний пришла в упадок. Но даже сохранившиеся в ней традиции от прошлого воодушевляют писателя, являются для него источником надежд на то, что установление «коммунистических» отношений должно быть достоянием не одиночных сект, а всего общества. Представители «Недели» идеализировали раскол и сектантское движение, усматривая в них высшее проявление народной самобытности, торжество сердца и чувства над разумом. Успенский же подчеркивает рационалистические тенденции в этой форме народного движения и резко осуждает уродливые, мистические начала в нем.

В поисках желаемых народом идеальных форм общежития, проникнутых «здоровой правдой отношений» людей друг к другу, Успенский обратился к устному народному творчеству. Он считал, что в фольклоре отражается «вековечная радость — жить на свете», что народная песня говорит «о неугасимой, несокрушимой силе жизни, напоминает только эту радость жить, звучит никогда не стареющим, вечно и неизменно юным звуком» (XII, 40, 41). Успенского интересовали и рукописные сочинения крестьян, их опубликованная публицистика.<sup>8</sup>

### Трактат Т. Бондарева и очерк Успенского «Трудами рук своих». Идеал коллективного труда

Однажды в руках Успенского оказалось одно, как он говорит, «народное, современное произведение», в котором «брезжит какой-то свет, давая возможность хоть чуть-чуть уловить очертания чего-то гармонического, справедливого и необычайно светлого» (IX, 90). Речь идет о рукописи крестьянина Т. М. Бондарева «Торжество земледельца или трудолюбие и тунеядство», копию с которого (в сокращенном виде) Успенский получил от А. Иванчина-Писарева, находившегося в 1884—1885 годах в ссылке там же, где и Бондарев — в Минусинском округе. В зашифрован-

<sup>7</sup> В описании ее Успенский использовал работу А. П. Шапова «Умственные направления русского раскола», в которой заинтересовавшая писателя секта названа «Рабочим согласием».

<sup>8</sup> См., например, «Крестьянин о современных событиях» (1882), «Деревенские корреспонденты и публицисты» (1890), «Письма переселенцев» (1891) и др.

ном письме к Успенскому (26 января 1884 года) Иванчин-Писарев, говоря об этой рукописи молоканина, проникательно замечает, что многоземельная страна Сибирь порождает философов, какие едва ли возможны в России.<sup>9</sup>

Рукопись Т. Бондарева произвела на Успенского большое впечатление и еще раз убедила его в том, что у простого народа неистребимо живет мечтание об иной жизни, желание найти ответ на вопрос о том, «как жить свято». В этой связи он пишет свой программно-публицистический очерк «Трудами рук своих» (1884), в котором дано теоретическое обоснование мужицко-трудовой утопии. Под влиянием этой статьи Л. Н. Толстой также заинтересовался идеями и личностью Т. Бондарева. Он написал статью «Трудолюбие или торжество земледельца», которая была опубликована в качестве как бы послесловия к рукописи Бондарева, напечатанной в сокращенном виде в газете «Русское дело» (1886, № 12).

Для уяснения пафоса мужицкой утопии Успенского необходимо принять во внимание отправные положения его общественно-этического и эстетического идеала. Его исходная позиция, сложившаяся в 70-е годы, в результате глубочайшего разочарования в западном капиталистическом строе жизни, утеревшем поэзию, святость и гармонию, заключалась в неутомимых и жадных (и для того времени бесплодных!) поисках возможностей для торжества гармонии в жизни — в общественном устройстве и в человеческой личности. Н. Михайловский в статье «Г. И. Успенский как писатель и человек» справедливо заметил: «Общий принцип, к которому могут быть сведены все волнения Успенского, есть принцип гармонии, равновесия».<sup>10</sup>

Категория гармонии в художественном и публицистическом истолковании Успенского специально не рассматривается в современной историко-литературной науке, а между тем в ней, безусловно, заключен ключ к разгадке его общественно-правственного и эстетического идеала, его мечтаний о торжестве жизни «трудами рук своих» на земле как жизни идеальной, достойной человека в полном смысле этого слова. Писатель искал, с одной стороны, «наибольшую полноту личного существования человека вообще», а с другой — «те общественные условия, при которых полнота личного существования может быть наименее стесняема» (IX, 628). Эту коренную проблему социализма писатель пытался уяснить, опираясь и на практику народно-крестьянской жизни, и на революционную борьбу интеллигенции, и на опыт теоретических изысканий в этой области, и на художественную литературу.

---

<sup>9</sup> Рукописное отделение Всесоюзной библиотеки им. В. И. Ленина. Собрание Е. Некрасовой.

<sup>10</sup> Глеб Успенский. Полное собрание сочинений в шести томах, т. I. Изд. 6-е. СПб., 1908, стр. XXVII.

Он решительно цеплялся за все, что казалось ему подтверждением его мечтаний о такой жизни, в которой нет эксплуатации человека человеком, где торжествует единение и согласие, полнота и гармония проявления физических и интеллектуальных, нравственных и эстетических начал. Существовавший общественный строй — и западнокапиталистический, и полукрепостнически-буржуазный уклад российской жизни — его возмущал, угнетал и мучил. Писатель говорил об «искаленном теперешнем человеке», о его «сокращении», он мечтал о его выпрямлении и всестороннем развитии, о торжестве в человеческой личности гармонии долга, воли и дела, что должно стать источником согласия человека с самим собою. Только на этой основе могут быть устранены все болезненные проявления ненормально живущего человеческого духа, лишенного внутреннего равновесия, — двоедушие и лицемерие, ложь.

Успенский был буквально болен всевозможными социальными и нравственными уродствами своего времени («гуманство мыслей и дармоедство поступков»), разорванными концами русской жизни (с одной стороны, оставленный на произвол судьбы трудовой народ, а с другой — интеллигенция, неспособная найти путь к нему). Писатель с бессильным отчаянием бился в поисках возможностей к устранению социально-нравственных антагонизмов своего времени, которые казались ему досадным, вопиющим, античеловеческим нарушением гармонии, равновесия, полноты жизни, всего того, что образует прекрасное в действительности.

В простом мужицком народе, в противоположность купонному строю и «образованному обществу», существует стремление к гармонической полноте духовной и физической жизни. Упомянутая рукопись Т. Бондарева подсказала Успенскому основную идею его статьи «Трудами рук своих». Идея эта заключается в том, что проснувшееся у народа желание жить «по-божески» может быть удовлетворено, если удастся сохранить такие основы жизни, при которых человек сознательно «сам удовлетворяет всем своим потребностям» (XI, 95). «Образчиком» такого человека является в глазах Успенского крестьянин, трудящийся на земле и осознающий совершенство, справедливость такой жизни. Успенский в очерке «Мечтания»<sup>11</sup> говорит о красоте подобного человеческого типа (IX, 136).

Труд на земле для Успенского — «святой» труд, если он не является батрацкой каторгой на чужой земле. Автор «Власти земли» любил сравнивать жизнь и работу крестьянина с искусством — с поэзией, с игрой актера, с трудом живописца. Этими параллелями он подчеркивал поэтичность, творческий характер труда земледельца, его независимость, непосредственную связь

---

<sup>11</sup> «Мечтания» непосредственно примыкают по своему содержанию к статье «Трудами рук своих», образуя с нею нечто единое.

с природой. Писатель указывал, что в сфере земледельческого труда крестьянин творит как художник, вкладывая в него все силы ума и сердца. Для писателя очень характерно противопоставление трудовой жизни и жизни «труженической». Трудовая жизнь — тот идеал, который избавит человека от «грехов современных условий» и даст ему глубочайшее нравственное удовлетворение, разумное, трудовое благосостояние. Жизнь «труженическая» — каторга, кабала, изнурение, духовное и физическое «сокращение» человека, все то, что нарушает стройность, полноту и гармонию.

В теоретическом обосновании идеала цельной жизни «трудами рук своих» на земле Успенский использует известную «формулу прогресса» Н. Михайловского, данную последним в статье «Что такое прогресс?» (1869). Писатель цитирует следующее место из этой статьи: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов» (IX, 91).<sup>12</sup>

Использует Успенский в своей статье «Трудами рук своих» и соответствующие суждения (в несколько вольной передаче) Л. Н. Толстого, заключенные в его работе «Прогресс и определение образования» (1863). Первое из них: «Неужели мы, русские, до такой степени не хотим знать и не знаем положения своего народа, что повторяем такое бессмысленное и ложное положение? (положение Томаса Маколея о благосостоянии рабочего народа, которое измеряется высотой заработной платы, — *Н. П.*) ... Весь народ, каждый русский человек без исключения, назовет несомненно богатым степного мужика, с старыми одоньями хлеба на гумне, никогда не видевшего в глаза заработной платы, и назовет несомненно бедным подмосковного мужика в ситцевой рубашке, получающего постоянно высокую заработную плату. Не только невозможно в России определять богатство степенью заработной платы, — но смело можно сказать, что в России появление заработной платы есть признак уменьшения богатства и благосостояний».<sup>13</sup>

Второе положение, заимствованное Успенским у Толстого, гласит: «чтобы человеку из русского народа полюбить чтение Бориса Годунова Пушкина, или историю Соловьева, надобно этому человеку перестать быть тем, чем он есть, то есть человеком незави-

<sup>12</sup> Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. I. Изд. 5-е. СПб., 1914, стр. 150.

<sup>13</sup> Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 8. М., 1936, стр. 343.



сымым, удовлетворяющим всем своим человеческим потребностям» (IX, 96).<sup>14</sup>

«Формулы» Н. К. Михайловского и Л. Н. Толстого, как думал Успенский, авторитетно обосновывали его мечтания. Комментируя эти «формулы», автор очерка «Трудами рук своих» указывает на «обилие блестящих страниц», посвященных Михайловским изложению мысли о том, что следует считать идеалом — нравственным, справедливым, разумным и полезным — и что является несправедливым, безнравственным и вредным. Успенский считает, что «формула прогресса» Михайловского выводит «сбиваемую с толку мысль на настоящую дорогу, к настоящему свету». Столь же положительно оценивает Успенский и толстовскую проповедь труда на земле. Характеристика Толстым жизни русского крестьянства «окончательно, — думал Успенский, — рассеивает всю ту тень и туман, и муть, которые в литературных спорах окружают толки о народе и цивилизации, о России и Европе» (IX, 95).

Наконец, и в рукописи простого крестьянина Бондарева писатель почерпнул ответ на вопрос, «как жить свято», нашел доказательства того, что народ «сознательно полагает и правоту, и счастье, и независимость именно в такой форме жизни, в основе которой лежит удовлетворение личностью всех своих потребностей» (IX, 103). Свой идеал автор «Мечтаний» противопоставляет типу жизни, создаваемому капитализмом, бесчеловечными «железными законами». В людях купонного строя велико всевозможное уродство, «бесчеловечная узость». Свою мысль Успенский иллюстрирует тремя беллетристическими произведениями, напечатанными в «Русской мысли» за 1883—1884 годы («Дошутись», «Магистр и Фрося», «Мои вдовы»). Анализ этих произведений приводит писателя к выводу о бессодержательности жизни семьи «культурного общества». В ней связь между мужем и женой далеко не гармонична (не такая, как у мужика и бабы). Здесь женщина слишком женщина, а мужчина слишком мужчина. Последний к тому же «сужен какой-нибудь специальностью», а поэтому мужчина и женщина живут «крайне односторонне». По мнению Успенского, выход из такой уродливой жизни в сферу «красоты» и «гармонии» указан автором «замечательнейшего литературного произведения „Мои вдовы“». <sup>15</sup> Героиня рассказа осталась вдовой. Перед ней открылся или обычный путь уродливой и зависимой жизни великосветского общества, к которому она принадлежала, или же путь здоровой, трудовой и самостоятельной жизни крестьянки. Героиня-барыня избирает последнее, она приобщается к жизни деревенских вдов, умеющих без чужой помощи держать дом и дела «на уровне мужского и женского труда, сложенных вместе» (IX, 144—146).

<sup>14</sup> Там же, стр. 340.

<sup>15</sup> Автор этой повести — Лесницкая (псевдоним В. И. Беленко).

Статья Успенского «Трудами рук своих» получила широкий отклик в критике и в общественных кругах. На нее одобрительно откликнулся в 1889—1890 годах Т. Бондарев.<sup>16</sup> Некоторые из современников стали смотреть на писателя как на учителя жизни и пророка, другие же пронизировали над верованиями Успенского или недоумевали и протестовали, усматривая в его утопии «шест-вие назад, к прежнему мраку, невежеству, грозящему остановкой цивилизации» (XIV, 308).

Известно, что М. Е. Салтыков-Щедрин в письмах к Михайловскому и Скабичевскому высмеял попытку Успенского взять на себя роль проповедника идеала «безгрешной жизни», заимствованного у мужика, а также и из сочинений идеологов сектантского движения. С другой стороны, молодого Горького, когда ему были еще неясны научные пути достижения социалистического идеала, захватила проповедь Успенским жизни «трудами рук своих» на земле, увлекли призывы писателя к интеллигенции, которая должна смысл своей деятельности видеть в отстаивании и развитии «драгоценности» народно-трудовой жизни. Горький ознакомился с работой Успенского «Трудовая жизнь и жизнь „труженическая“» (1887). Автор этой статьи использовал те материалы из книги И. Тимощенко «Борьба с земельным хищничеством», которые подтверждали мысль о благотворности жизни «трудами рук своих» на земле.<sup>17</sup> В центре очерка Успенского — идеализированные образы крестьянина Захара Абрамовича Земли и его соратника-учителя Петра Ивановича Волги. Они построили свою жизнь, как бы осуществляя утопическую программу Успенского, иллюстрируя его мысль о всестороннем разнообразии духовной и физической деятельности крестьянина, сумевшего не подчиниться «железным законам» и сохранить преданность независимо труду на земле. Это и заинтересовало молодого Горького, мечтавшего в то время со своими товарищами-единомышленниками о создании земледельческой колонии.<sup>18</sup>

Однако Глеб Успенский отнюдь не был пропагандистом поселений интеллигенции на земле, столь популярных в теории и практике толстовцев. Более того, он осуждал подобные фантастические затеи интеллигентных «добровольцев земледельческого труда», великолепно понимал всю их практическую бесплодность и даже вредность. Писатель проникательно разгадал, что подобное бегство интеллигенции под «целительный покров» сохи может стать и становилось в то время оправданием невмешательства

---

<sup>16</sup> См. его неопубликованное письмо к Г. И. Успенскому. — Рукописный отдел Института русской литературы, ф. 313, оп. 3, № 35.

<sup>17</sup> Эта часть книги Тимощенко была опубликована в журнале «Новь» (1886, №№ 19—22).

<sup>18</sup> Подробнее об этом см.: Н. Прудков. Наследие Гл. И. Успенского и литература социалистического реализма. Вопросы советской литературы, III. М.—Л., 1956, стр. 168 и далее.

в политику, в борьбу, в общественные дела. Автор очерка «Крестьянские женщины» (1890), как справедливо заметила В. Засулич, пронизировал над интеллигентными земледельческими поселениями, усматривая в них желание устроить «угол» «буддийского спокойствия» (IX, 160). Отверг Успенский и земледельческие колонии толстовцев с их сектантско-догматическим отношением к самой слабой стороне учения Толстого.

Ознакомившись со статьей Л. Н. Толстого «Как нам быть?»,<sup>19</sup> Успенский в письме к А. Иванчину-Писареву (10—15 апреля 1885 года) иронически писал, что, очевидно, Бондарев «вывел» Толстого «из той чепухи», в которую он попал «со своей теорией благотворительности»,<sup>20</sup> которую практиковал на деле. «Теперь он все это попрали и говорит: „пахать!“ Я думаю, что и это не пристало к барину. Зачем же тащить из мужицкой теории в свою то, что для барина только извинение не вмешиваться в политику? Ведь пахать-то в самом деле не будет» (XIII, 448). С этим метким суждением писателя перекликаются и слова пахаря-мужика из очерка «Мечтания», обращенные к господам-интеллигентам: «— Пахать!.. Пахать вашему здоровью никак невозможно... Силов у вас настоящих нет, и по этому случая она, соха-то, может вас, господин, с единого маху на смерть положить... Нет! Это не по вашей, господин, части дело-то» (IX, 20).

И все же в утопических идеях автора «Власти земли» есть глубокое родство с Толстым, «с его убеждением в спасительности крестьянского труда на земле».<sup>21</sup> Об этом говорил и Салтыков-Щедрин в одном из писем к Н. К. Михайловскому. «А между тем, — писал сатирик, — Толстой и Успенский только и бредят мужичком; вот мол кто истинную веру нашел!».<sup>22</sup> Да, Успенский свою утопию действительно связывал с крестьянским трудом, но не с мужицким трудом вообще, каким он был в его время, а прежде всего с трудом в условиях дружного, крупного общинного хозяйства. Этот идеал крестьянского хозяйства, лелеянный Успенским, не имел ничего общего с казенной общиной. Если Достоевский говорил об исключительной роли общины в сохранении нравственной высоты русского крестьянства-богоносца, то Успенский обратился к тщательному анализу социально-экономи-

---

<sup>19</sup> Статья Толстого (она является частью задуманной им работы «Так что же нам делать?») готовилась для январской книжки «Русской мысли» (1884), но была запрещена цензурой. Успенский ознакомился с нею в корректуре.

<sup>20</sup> Здесь речь идет не о филантропии, а о толстовской этической теории, согласно которой человек должен делать добро, приносить благо своему ближнему, находя в этом счастье, смысл жизни, путь к преобразованию общества, человеческих отношений.

<sup>21</sup> М. Горький. Заметки на учебник литературы для 8-го класса. — «Правда», 8 февраля 1936 г., № 217.

<sup>22</sup> Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Полное собрание сочинений, т. 20. Письма, кн. 3. М., 1937, стр. 145.

ческих процессов, совершающихся внутри общины. Писатель постоянно выступал критиком общины и общинных порядков, понимал их фискальный, искусственный и стеснительный характер. Разве, спрашивает он в очерках «Власть земли», можно определить существующие земледельческие порядки таким высоким, ко многому обязывающим словом, как община? В очерках «Из деревенского дневника» автор говорит о крестьянах, фиктивно соединенных «в общество круговой порукою при исполнении многочисленных общественных обязанностей, большею частью к тому же навязываемых извне...» (V, 132). Тягловой, крепостнической общине Успенский противопоставляет свободную трудовую общину, избавленную от опеки администраторов, от власти кулаков и кабатчиков.

В наборной рукописи главы «Результаты и заключения» («Крестьянин и крестьянский труд») крупное общинное хозяйство рассматривается писателем как «нечто [справедливое] достойное славы...» (VII, 189). Именно к этому и следует вести Ивана Ермолаевича, если думать не о его «разрушении», а о его «устройении». Таким пожеланием заканчивается очерковый цикл «Крестьянин и крестьянский труд». В «Деревенском дневнике» Успенский также признавал, что «...общинное, дружное хозяйство — не только спасение от нищеты, а есть единственная общественная форма, могущая обеспечить всеобщее благосостояние» (V, 129).

Подобного идеала нет у Достоевского и Л. Н. Толстого. Если Успенский думал над тем, как должен быть организован на новых основаниях крестьянский труд, если он был озабочен вопросом о создании в деревне свободного трудового сообщества, то Толстой и Достоевский подобные вопросы игнорировали, считая, что крестьянин и без того уже является членом общины.

Идеалу крупного и дружного общинного хозяйства изменили и «друзья народа». Уже в 80-е годы некоторые из них, вроде С. Южакова, создали идиллию индивидуального крестьянского хозяйства, доказывая экономическое преимущество «труда на себя»...<sup>23</sup>

С точки зрения социально-экономической действительности капитализирующейся России мечтания Успенского о коллективно-трудовых основаниях жизни крестьянства без эксплуататоров не выдерживают никакой критики. Они не основываются на реальных возможностях того времени и являются глубочайшим заблуждением писателя. Если представить их реализацию, то это означало бы в условиях того времени движение не к социализму, а к капитализму. Но названные заблуждения Успенского в высшей степени симптоматичны с точки зрения будущей истории

---

<sup>23</sup> С. Н. Южаков. Вопросы гегемонии в конце XIX века. — «Русская мысль», 1885, № 4.

человечества. Созданный Успенским «лучезарный» образ свободного труда крестьян обобщественными средствами производства и сообща станет в определенных исторических условиях истиной. Это значит, что в объективно-теоретическом смысле мечтания Успенского не были лишь пустой и только ложной утопией. В них отражено обгоняющее время предчувствие действительных потребностей и возможностей крестьянских масс. Реальной почвой для превращения предчувствий в действительность могла стать только пролетарская социалистическая революция.

### Патриархальные иллюзии и признание прогресса

Итак, некоторые еще сохранившиеся особенности патриархального народно-крестьянского уклада Успенский выдавал за идеальные формы жизни вообще. Это дало Г. Струве повод в предисловии к книге Н. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной психологии» назвать Успенского «эвдемонистом низких потребностей». Стремление человека к счастью будто бы представлялось писателю в виде торжества примитивного довольства, в образе «эмпирической гармонии», данной уже в готовом виде в мужицкой жизни «трудами рук своих», управляемой природой и чуждой общественным интересам. Подобная оценка является грубым искажением всей концепции счастливой жизни у автора «Выпрямила». Г. Струве совершенно игнорирует очевидный факт. Свой идеал, заимствованный у русского мужичка, живущего в добуржуазных условиях, в единстве с природой и под ее властью, Успенский связывает с революционной борьбой, с социализмом, с демократическими задачами, с научно-техническим и общественным прогрессом. Возникает причудливое переплетение патриархальных иллюзий и опыта современного писателя века. Свой идеал писатель не рассматривал как уже готовый рай на земле. Его нельзя назвать просто поэтом гармонии земледельческого типа или поэтом власти земли. В своих построениях рая он опирается не только на земледельческий народ, на природу и, так сказать, непосредственность жизни, а учитывает роль интеллигенции, значение просвещения, науки, сознательной борьбы трудящихся и усовершенствований в орудиях сельскохозяйственного производства. Поэтому он зовет не назад, в рай патриархальных отношений и подчинения природе, а вперед, внося в земледельческий тип, в жизнь «трудами рук своих», в «формулы прогресса» Михайловского и Толстого принципиально существенные поправки и критику. Следовательно, жизнь «трудами рук своих» на земле в понимании Успенского — лишь отправной пункт в его исканиях совершенства жизни. В этом плане плодотворно сопоставить Глеба Успенского с Кнутом Гамсуном.

В XX веке в мировой литературе появились произведения, авторы которых стали звать к «правде дремучего леса», к отри-

цанию значения прогресса, к возврату в патриархальное состояние и утверждать непреодолимую и благотворительную «власть земли» над человеком. Подобная реакционно-утопическая философия жизни особенно ярко и талантливо выражена в романах Кнута Гамсуна («Соки земли», 1917, «Август», 1930). Автора романа «Соки земли» следует сблизить не только с определенными сторонами наследия Толстого, но и Успенского, как автора «Власти земли». «Соки земли» проникнуты пафосом, который сродни пафосу «Власти земли»: поэтизация власти матери-земли, вливающей свои могучие соки в тех, кто трудится на ней и живет под ее властью. Гамсун, как и Успенский, признает могучую силу крестьянского народа. Эту силу крестьянин получает от земли. В ней он черпает и мудрость свою, ту высшую правду, которая ведет в земной рай. Однако между К. Гамсуном и Г. Успенским в понимании идеала жизни, в понимании положения и судеб крестьянства в связи с общим развитием человеческой цивилизации лежит пропасть. Гамсун звал к отречению труженика земли от своей воли и от своего разума, он звал его к полному слиянию с природой, к смирению, к отказу от цивилизации; человека земли он уподоблял дереву, травинке и в этом видел выражение непреложного высшего закона бытия. Но задолго до «Соков земли» русский автор «Власти земли» тоже сравнивал жизнь крестьянина с жизнью былинки в поле. Однако подобную жизнь он не возвеличивал, а указывал на ее ограниченность, на ее вопиющее несоответствие высокому званию свободного человека. Успенский тоже готов был проклинать цивилизацию. Но он же показал, что в успехах этой цивилизации кровно заинтересован и крестьянин.

Мысль Успенского не остановилась на идеалах, заимствованных у Ивана Ермаловича и Бондарева. «Типичнейшие черты духа», присущие Платону Каратаеву и выработавшиеся, по убеждению писателя, «из самых недр природы, от вековечного, непрестанного соприкосновения с ней, с ее вечной лаской и вечной враждой», получают с его стороны такой комментарий, который ясно свидетельствует о понимании им ограниченности человеческого типа, порожденного, вскормленного и воспитанного «матерью-природой». Успенский иногда, по замечанию Горького, «подчинялся внушению литературного образа, созданного Толстым»<sup>24</sup> (т. е. Платона Каратаева), но он и не обольщался им. Естественно, что у него проявляется, а по временам и нарастает скептическое отношение к «формуле прогресса» Н. К. Михайловского, обосновывающей «естественный рай». Если в 1884 году автор статьи «Трудами рук своих» положительно оценивает эту формулу, то почти одновременно с этим и позже он иронизирует над ней и отвергает ее истинность. В черновых набросках плана очерко-

<sup>24</sup> М. Горький. Собрание сочинений в тридцати томах, т. 27, стр. 502.

вого цикла «Через пень-колоду» (замысел относится к 1884 году, т. е. когда была написана статья «Трудами рук своих») имеется запись, свидетельствующая об отрицательном отношении Успенского к «формуле прогресса». «Изобретения теории прогресса, — пишет он, — никакого не вижу. Все противно...» (IX, 636). Г. В. Плеханов был очень прав, когда заметил: «Успенский велик отрицанием Михайловского».<sup>25</sup> Следует принять также во внимание и относительность той близости, которая существовала между Успенским и Толстым в вопросе о спасительности крестьянского труда. Об этом свидетельствуют его письма к А. Иванчину-Писареву (10—15 апреля 1885 года) и С. Рыбакову (8 июня 1889 года), а также и очерк «Мечтания» (1884). Успенский не отрицает отмеченного Толстым (в статье «Прогресс и определение образования...») факта противоположности строя народной жизни и сочинений Пушкина, но в его глазах это является признаком не положительным, а отрицательным, свидетельствующим о «нравственном упадке человека», об «упадке его духовной деятельности». «Нужда духовная» народа оказывается настолько велика, строй его жизни так несовершенен, что народу невозможно полюбить чтение произведений Пушкина, не разрушая собственных якобы идеальных (по Толстому) форм жизни. Такова неприемлемая для писателя логика народной жизни. Толстого же такая логика не возмущала и не удивляла, так как простой народ может самостоятельно «жить и удовлетворять всем своим человеческим потребностям, как-то: трудиться, веселиться, любить, мыслить и творить художественные произведения (Илиады, русские песни)...».<sup>26</sup>

Итак, Успенского никак нельзя назвать «эвдемонистом низких потребностей». Найденный им «образчик» идеальной жизни нуждался в дальнейшем совершенствовании. Писатель был неизменно одушевлен стремлением возвысить, как он считал, неустойчивую и бессознательно-эмпирическую, стихийную и зоологическую гармонию крестьянской жизни «трудами рук своих» до творимого умом и волей, борьбой и наукой человеческого рая на земле. В понимании Успенского исполнение благороднейшей задачи привнесения «света», «божеской справедливости» в деревню — самое высокое и самое насущное предназначение и призвание русской передовой интеллигенции...

### **Крушение утопических представлений. «Встреча» с Марксом**

Глеб Успенский как автор своеобразной патриархальной утопии, созданной в эпоху капитализма, не только признавал необходимость использования положительного опыта буржуазной

<sup>25</sup> Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. 4. М., 1937, стр. 186.

<sup>26</sup> Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 8. М., 1936, стр. 346.

цивилизации, но он видел и крушение своего идеала под ударами этой цивилизации.

Писатель пытался выступить в роли пропагандиста коллективизма в деревне, трудовой солидарности крестьян, их братского единения. Его терзали до боли сердечной разобщенность, индивидуализм, частнособственнические инстинкты в крестьянской жизни, образование в ней озлобленно-враждующих лагерей. Ему очень хотелось бы видеть в крестьянине ту силу, которая явится основой нового строя жизни. Но у крестьянина находились в то время такие аргументы в пользу индивидуального хозяйства, перед которыми автор-социалист, как и многие деятели «хождения в народ» и землевольческого движения, становился в тупик.

«— Скажите, пожалуйста, — обращается Успенский к „аристократу папши“ Ивану Ермолаевичу, — неужели нельзя исполнять сообща такие работы, которые не под силу в одиночку?..

— То есть, это сообща работать?

— Да.

Иван Ермолаевич подумал и ответил:

— Нет! Это не выйдет...

Еще подумал и опять сказал:

— Нет! Куды! Как можно... Тут десять человек не поднимут одного бревна, а один-то я его как перо снесу, ежели мне потребуется... Нет, как можно! Тут один скажет: „бросай, ребята, пойдем обедать!“ А я хочу работать... Теперь как же будешь — он уйдет, а я за него работаю! Да нет — невозможно этого! Как можно! У одного один характер, у другого — другой... Это все равно, что ежели б одно письмо для всей деревни писать...» (VII, 69).

Так больно, почти смертельно, «ушибся» Глеб Успенский о свой кумир. Но то был кумир целого поколения лучших людей России... Пропаганда писателем коллективного труда «на общую пользу» оказалась трагически-безуспешной, и он в тех же очерках «Крестьянин и крестьянский труд» мужественно сказал себе и тем, кто «шел в народ», роковое слово: «не суйся!». Не суйся к крестьянину с социализмом, не суйся к нему с «динамитами» и «прокламациями». И самое страшное: выходит, что революционно-социалистической интеллигенции, так любящей народ, готовой отдать свою жизнь ради ее счастья, вообще нечего делать в деревне. Сам Иван Ермолаевич говорит ей: «не суйся ко мне со своей любовью!»... Так трагически звучал со страниц правдивого повествования Успенского горький приговор всему революционно-народническому социалистическому движению и упованиям самого автора. Он был буквально ошеломлен логикой своего любимца, которая развеяла решительно все, что было так дорого писателю. Это было жесточайшим крушением того, что так лелеяли в своих мечтаниях о будущем России самые передовые умы того времени. Но иных выводов Успенский и не мог сделать, оставаясь



на почве правды и только правды, из которой естественно вытекала трагическая истина русской жизни. Писатель так глубоко и верно постиг социально-экономические условия капитализирующейся деревни, так превосходно понял психику и мирозерцание живущего в этих условиях крестьянина, что становится совершенно ясно, почему Иван Ермолаевич столь воинственно отвергает идею коллективного труда. Привычка к индивидуальному хозяйству-острову, индивидуалистическая психология крестьянина, полное поглощение его мыслей и чувств заботами об участи каждой щепки — вот непреодолимая преграда на пути осуществления интеллигентских социалистических мечтаний.

Успенский хотел любить не таинственного незнакомца, стоящего над жизнью, а реального крестьянина. Влюбляясь в своего мужичка, писатель с тем большим бесстрашием изучал то, что так любил. Следовательно, в данном случае увлеченность Иваном Ермолаевичем, известная идеализация его не вели писателя к лакировке и искажению действительности, к отказу от ее правдивого анализа. Утопия не только обогащалась данными прогресса, она вступила в содружество и с реализмом. Любовь к крестьянину, который «все сам», заставляла писателя с возрастающей ответственностью, с пристрастием, с наибольшей тщательностью (и тревогой) углубляться в анализ деревенского бытия, чтобы разобраться в нем и авторитетно сказать, действительно ли деревня таит в себе образчик человеческой жизни или же все надежды на нее являются лишь фантазией, обольстительным самообманом. Следовательно, способность Успенского мыслить о деревенской действительности в образах своей мужицкой утопии многое ему давала как толкователю жизни.

Мечтания Успенского обостряли его социальное видение мира, возбуждали общественную энергию, ставили его в оппозицию к господствовавшему порядку вещей, сближали с практикой революционно-социалистического движения того времени. Утопическая теория жизни «трудами рук своих», обобщающая борьбу крестьянских масс за землю, содержала реальное боевое демократическое требование земли, самоуправления и свободы для крестьян, ограбленных и оставленных бесправными реформой 1861 года. От непримиримой жизни и трагической судьбы крестьянских масс Успенский не прятался под спасительную сень «поэзии земледельческого труда», не отказывался от политики и борьбы, от злободневных вопросов текущего дня. Естественно поэтому, что Успенский со скорбной иронией высмеивал тех, кто увлекался «изнурительнейшим исканием» «высшей правды», формулы, гласящей о том, «како жить свято», забывая о том, как в действительности живет трудовой народ (IX, 271, 280).

Итак, любовь Успенского к Ивану Ермолаевичу должна была в условиях развивающегося капитализма оказаться в итоге безнадежно-мучительной, болезненно-противоречивой, а его мечта-

ния о жизни «трудами рук своих» на земле — утопией-страданием. Под ударами развивающегося в деревне капитализма исчезал любимый Успенским тип крестьянина-пахаря, порождая классы капитализирующейся деревни.<sup>27</sup> Вместе с этим иссякала, и очень болезненно для писателя — это один из главных источников его духовной и душевной катастрофы, — почва, питающая его любовь-мечтание, утопию-счастье. Любовь оставалась, а реальных оснований для нее становилось все меньше и меньше. Выдающейся заслугой Успенского в истории революционно-освободительного движения и идейных исканий 70—80-х годов является то, что он обнаружил несостоятельность и показал крах общинного социализма, способствовал освобождению демократической интеллигенции от обаятельных в то время народнических иллюзий и уяснению реальных нужд деревни. Но все это характеризует объективный смысл его очерков о деревне. Субъективно же их автор не мог отрешиться от своей любви, от своих мечтаний, связанных с деревней. Писатель видел и понимал всю беспочвенность революционно-социалистических чаяний революционеров своего времени. Однако принять этот приговор над ними и над собой субъективно он не мог. В противном случае Успенский лишил бы себя тех надежд, которые только и держали его на земле, заставляли изучать жизнь, думать, писать и страдать. Но тут же он на опыте жизни своего времени постоянно и убеждался, что надеждам этим не суждено осуществиться, что они так и останутся добрым пожеланием. Социально-экономическая действительность капитализирующейся России продолжала разрушать добуржуазную Русь, а тем самым безжалостно уничтожала и основания для самого заветного...

Писатель это вполне осознавал, особенно во второй половине 80-х и в начале 90-х годов, и всегда подчеркивал, что его теория жизни «трудами рук своих» на земле лишь «утопия», только «мечтания». Он не забывал, что одно дело — фантазии, а другое дело — действительность. Успенский не игнорировал того обстоятельства, что жизнь развивается не так, как требует утопия, что «образчик» в его реальном виде никак нельзя признать за воплощение прогресса, за совершенство человеческой личности. «Зоологическая деревня» — так метко, правдиво и с болью для себя определил Успенский сущность той жизни, в которой Достоевский открыл спасительную религиозно-нравственную силу...

Многие очерковые циклы Успенского последнего периода построены по сформулированному им же самим принципу: «Таковы наши мечтания, но не такова действительность» («Скукающая публика», «Письма с дороги», «Поездки к переселенцам»,

---

<sup>27</sup> В труде «Аграрная программа русской социал-демократии» В. И. Ленин говорит об исчезновении патриархального крестьянства, живущего «трудами рук своих» (Полное собрание сочинений, т. 6, стр. 347).

«Невидимки»). Совсем не говорить о «мечтаниях» и «мечтателях» для автора «положительно невозможно». Слишком уж изнурительна действительность, ее зло. В «свете» и «радовании» был какой-то исход его постоянному страданию. И мысль писателя, печалась о бесконечной «юдоли» настоящего, не могла не уноситься «мечтою в какое-то бесконечно светлое будущее». Ему хотелось бы отдохнуть в этих мечтаниях. В этом есть и общественная необходимость. Люди истомились, ощущая неправду жизни, чувствуя потребность в чем-то более светлом и разумном («Заметка» из очеркового цикла «Кой про что», 1887). Писатель считал своим долгом удовлетворять эту родившуюся потребность в «светлом», сказать людям, в чем оно заключается и что нужно делать во имя его торжества в жизни. Но все это не было пафосом его творчества. От «низкой» действительности он не бежит в область «нас возвышающего обмана», хотя ему и хотелось бы забыться в «мечтаниях». Как признавался сам Успенский, он не мог писать в «мечтательном роде» и считал своим долгом оградить воображение читателя от возможности впасть «в тяжкий грех мечтания...» (XI, 176). Действительная жизнь «так громко кричит о неправде и зле, что не слышать этого крика или успокаивать себя фантазиями — положительно невозможно. Надобно говорить о том, о чем кричит действительность» (XI, 396).

Приведенные суждения — не только декларация, лирические отступления. Нет, это и принцип композиционной организации очерковых циклов Успенского 80-х годов. Скорбная и тягостная летопись народных бедствий, составляющая преимущественное их содержание, чередуется с мимолетными светлыми мечтаниями, разрушаемыми жизнью. В представлении Успенского соотношение между мечтою и действительностью в народной жизни уподобилось судьбе старухи из пушкинской сказки о золотой рыбке. Такая концепция отражала и реальную судьбу народа, и крах утопических надежд автора.

Успенский пришел к признанию безысходности положения крестьянства. «Трудовой народный тип», мыслимый Успенским как «сам-друг» — хозяин и работник в одной личности, исчезал с лица земли. Что писателю особенно было дорого, с чем он связывал свои самые заветные идеалы, — трудящееся крестьянство — получило у него безотрадную оценку. Революционеры-практики пережили крушение своих идеалов. Это же повторилось и у Глеба Успенского в сфере литературной деятельности. Всего себя отдать без остатка борьбе за народное счастье, пожертвовать ей свой огромный талант, необыкновенный ум и не видеть результатов — что может быть трагичнее для такого человека, каким был Глеб Успенский! Поэтому так понятны его страдальческие признания: «поустал от мужика... и вообще всего этого годного и холодного. Больно смотреть, и голова отказывается

мучиться об этом, просто утомилась...» (XIV, 131). Писатель признается, что источник его творчества (деревня) иссяк, что ему остается теперь рассказывать повесть о своих лютых скорбях.

Разумеется, марксистское учение, научный социализм могли бы стать для Успенского спасительным маяком. Об этом ему говорили некоторые читатели, об этом же писал и Плеханов в своей талантливой статье о писателе. Да и внутренняя логика исканий автора «Горького упрека» вела его к марксизму. Такая «встреча», собственно, и произошла, положительно отозвавшись в наследии писателя, в понимании им современной ему действительности. В очерке «Подробности неожиданной путаницы. Пришествие господина Купона. Следы темной старины» (из цикла «Грехи тяжкие», 1888) он обращается к марксистам, называет их «умными людьми», пытается понять сущность их программы будущего. Успенский как бы с точки зрения марксистов судит о собственной программе спасения: «...наши разглагольствования о мужике и о том, что он „все сам“ и так далее, почитаются поведением полного отчуждения от общественности... Берлога медвежья — вот что такое „трудами рук-то своих“, братец ты мой!.. Действительно, для иного бесчувственного существа лучше такой берлоги, как деревня, не найти места; можно прожить век, не ощутив душевного беспокойства, — а это неправда, потому, что кругом беда и горе, и грех. Надо крепко подумать об этом деле. Может быть, и правда, что современные купонные злодеяния увенчаются, в конце концов, всеобщим, всечеловеческим стремлением к устройению жизни ко благу всякого, я не знаю!» (XI, 373—374).

Известно, какое сильное воздействие на Успенского оказало письмо Маркса в редакцию «Отечественных записок» (1877). В декабре 1888 года он пишет для «Волжского вестника» «Горький упрек» — статью по поводу названного послания Маркса.<sup>28</sup> При этом важно учитывать и письмо Успенского к В. М. Соболевскому от 3 ноября 1888 года, в котором речь идет о той же работе Маркса. В «Горьком упреке» есть идеи, которые свидетельствуют о том, как глубок был автор в понимании некоторых сторон учения Маркса. Успенский высоко оценил его социологический метод исследования и противопоставил последний отечественной социологии. Письмо Маркса рассматривается Успенским как справедливый «смертный приговор» тем, кто продолжал возлагать надежды на русскую общину в избавлении от «горькой чаши» капиталистического фазиса развития России. Успенский полностью соглашается и с основным выводом создателя теории научного социализма о том, что Россия развивается

---

<sup>28</sup> Статья Успенского по цензурным условиям не была напечатана в свое время. В 1938 г. Н. К. Пиксанов опубликовал полный текст «Горького упрека» в журнале «Новый мир» (№ 3).

начиная с 1861 года именно по капиталистическому пути, что она не может избежать «общей участи». Однако, несмотря на все эти, как и другие прозорливые размышления, автор «Горького упрека» остался верен себе как крестьянский демократ дореволюционной России, как мужицкий социалист. Истолковывая послание Маркса, он выражает глубокое сожаление по поводу утраты Россией счастливой возможности избежать ужасов капитализма. К. Маркс, правда, тоже говорил (но в 1877 году!): «Если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 года, то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя».<sup>29</sup> Эти суждения Маркса писатель воспринимал как «грозный и горький упрек в том великом грехе», который совершили те, кто не воспользовался этим случаем, «прозевал» его («Вот тут-то и было наше дело — да сплыло»). Этот упрек, посылаемый «нам из-за могилы», следует услышать, подчеркивает Успенский, «всякому русскому человеку, чтобы так сказать, „опомниться“, „очувствоваться“ в понимании своих личных и общественных обязанностей» (XII, 7).

В этих суждениях и переживаниях довольно определенно сказываются характерные для Успенского иллюзии, так до конца им и не изжитые. Успенскому кажется, что Маркс в своем письме «жалеет и скорбит о личности человеческой, которая должна быть жертвой этих ошибок» (т. е. ошибок, толкнувших Россию на капиталистический путь развития). Автору «Горького упрека» представляется, что Маркс в своих высказываниях о России интересуется «участием нравственного развития русского человека и общества». В послании Маркса Успенский находит «укоризненные для всех нас слова», «подлинную, самую светлую и самую горькую правду обо всем нестроении всей нашей жизни...». И писатель приходит к выводу, который был знаком и Достоевскому. Главная беда русской жизни состоит в том, что в наших сердцах происходит «одновременное дружелюбное сожительство... Христа и антихриста». Письмо Маркса и указывает на это «ненормальное состояние нашей мысли и совести, освежая и оздоравливая то и другое».

Такова отвлеченно-моралистическая интерпретация Успенским основных бед России и вытекающих из этого общественных задач ее передовых людей. Разумеется, такая позиция не могла избавить писателя от тех глубочайших противоречий, во власти которых он оказался, мучительно размышляя о современном положении своей родины и ее будущем. Правда, Успенский не впал в тот мрачный, безысходный пессимизм, свойственный многим

---

<sup>29</sup> Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. Изд. 2-е. 1951, стр. 221.

представителям интеллигенции критического переходного времени, и сохранил в своем сердце «великие надежды» и «великие мысли о будущем» (XII, 488), но он был раздавлен тяжестью собственных исканий светлых путей жизни. «Божья правда», которую он искал, разумея под этим привычным для того времени образом правду справедливых человеческих отношений, «свела Успенского с ума».<sup>30</sup> Писатель очень дорогой ценой заплатил за свою связь с утопическим крестьянским социализмом, но эта же связь и многое ему дала как художнику-социологу. В истории русского утопического социализма он является фигурой самой трагической. Но духовная драма писателя оказалась не напрасной. Она указывала путь к принятию научно-социалистического мировоззрения.

### Итоги сопоставления Достоевского и Успенского

Сопоставление двух программ идеального жизнестроительства раскрывает определенные закономерности во взаимоотношениях идей Достоевского и Успенского. Логика этих взаимоотношений отражает сложную природу общедемократического движения допролетарского периода — переплетение в нем боевого, сознательного демократизма со всевозможными добуржуазными патриархальными иллюзиями. Идеал жизни складывался у названных писателей на почве принципиального неприятия буржуазно-капиталистической действительности. И в этом выразилась их типологическая общность. Они заняли антибуржуазную позицию, что ставило их в сильную зависимость от патриархальных иллюзий, заставило их обратиться к самобытным основам деревенской жизни. Но исходная позиция, общая для автора «Зимних заметок...» и автора «Больной совести», дала разные результаты, возникли, так сказать, разные всходы. Да, строго говоря, и в их общей позиции есть черты, уже говорящие о своеобразии каждого из них. Достоевский пришел, как мы видели, к безусловному отрицанию капиталистической Западной Европы. Он ей предрекал неизбежную гибель. С этим и связано возникновение у него сильных, воинственных мессианских идей. Достоевский, как никто из русских писателей-классиков, был увлечен надеждами на всемирное мессианское предназначение России. В страхе перед капитализмом он повернул к православно-христианской самобытности России, усматривая именно в ней могучую целительную силу, которая воскресит все «европейское человечество». Писатель вовсе не освободился от почвенничества. С его некоторыми идеями он

---

<sup>30</sup> М. Горький. Собрание сочинений в тридцати томах, т. 25, стр. 348—349.

был связан до конца своих дней, но эти идеи получили соответствующее развитие, почвенничество преобразилось в учение о «русском социализме» под знаменем Христа.

Успенский же, выражая иные тенденции в общедемократическом движении, не пришел к огульному отрицанию западноевропейской буржуазной цивилизации, он не разделял мессианские идеи, высмеивал самобытные представления. Имея в виду отрицательные суждения Достоевского о капиталистической Западной Европе, Успенский иронически спрашивал его: а разве Россия не похожа на буржуазную Европу, разве в ней не возник «рабочий вопрос»?.. В страхе перед господином Купоном Успенский тоже двинулся в русскую деревню, но в жизни русского крестьянства его увлекла не верность христианскому православию, что рисовалось в романтическом воображении Достоевского, а реальный крестьянин и его труд на земле. Это и явилось отправным пунктом в размышлениях Успенского о путях преобразования всей жизни, что неизбежно заставило его обратиться к социализму, а также учитывать и положительные результаты буржуазной цивилизации, и опыт борьбы трудящихся за свое освобождение. В данном случае утопическая теория жизни «трудами рук своих» на земле была проникнута просветительскими, революционно-демократическими идеями, она превращалась в разновидность крестьянского утопического социализма, не во всех случаях чуждого положительным завоеваниям западноевропейской цивилизации.

Успенский и Достоевский думали о преобразовании всей жизни, о перерождении всех людей. Единичное нравственное самосовершенствование не может привести к изменению всего общества. Все должны осознать эту необходимость. Но один из писателей решал эту проблему на антипросветительской религиозно-нравственной основе. Сияющий образ Христа рано или поздно заставит людей опомниться, и тогда они станут другими. Явится некое чудо — все люди мгновенно захотят быть совершенными... Другой писатель, разрабатывая свой идеал на основе прежде всего социально-экономических данных, не рассчитывал на подобное чудо мгновенного превращения людей в братьев. Он верил в чудо борьбы, просвещения и пропаганды, усвоения завоеваний общественного и научно-технического прогресса, он возлагал надежды на чудо упорной и длительной работы интеллигенции в народе.

Оба писателя были не только воодушевлены желанием найти пути в счастливое будущее. Пережили они и горечь разочарований, сомнений, краха своих предвкушений. Жизнь разрушала их утопические представления. Суровые выводы Успенского в главе «Не суйся!» (из цикла «Крестьянин и крестьянский труд») были трагически потрясающими. Выносился смертный приговор всему социалистическому движению того времени. И он

мог питать и питал противосоциалистические убеждения Достоевского, утверждавшего, что народ русский не примет социализма. Но отрицательное отношение Ивана Ермолаевича к идеям социализма Успенский объяснял вполне реальными условиями его жизни и труда в капитализирующейся и полукрепостнической России. У Достоевского же возникло фантастическое объяснение. Народ русский не пойдет за социализмом, так как он в своей душе свято хранит высшую и вековую драгоценность — Христа. Однако и он сомневался во всеилии своего Христа. Крушение твердыни жизни трудами рук своих пробудило в Успенском интерес к марксизму, способствовало усвоению им некоторых идей основоположников научного коммунизма, хотя он так и не избавился от своей любви к тому мужичку, который «все сам». И мучительные приступы неверия у Достоевского также не вели его к разрыву с «символом веры» — с «русским социализмом», в основании которого находится русский народ, верный Христу. Успенский был пронищательным разрушителем всяких утопий, в том числе и социалистических, народнических. Достоевский тоже находился в оппозиции к популярным в его время планам создания идеального будущего. Действительность беспощадно разрушает всякие построения будущего и заставляет думать не об отдаленном идеале, а о «злобе дня» — этот вывод сделали Достоевский и Успенский. И все же их наследию присущ сильный социально-нравственный утопизм. Соединение реализма с утопизмом — самая яркая и самая оригинальная типологическая примета их художественно-публицистического творчества, их писательской и жизненной позиции. Но содержание утопизма каждого из них — принципиально различное, как различны были и формы его выражения. Эти отличительные особенности — родовые признаки. Достоевский пошел по пути создания антипросветительской утопии на религиозной основе, а Успенский — социально-экономической утопии просветительского и социалистического толка.



## II. КОНТАКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

### Глава третья

#### ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ («ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР» И «АНТИХРИСТ»)

Точки соприкосновения Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева (1853—1900) многообразны. Знакомство их состоялось в конце 70-х годов (не ранее 1877 года). Известна их совместная поездка в Оптину пустынь (летом 1878 года).<sup>1</sup> Тогда-то Достоевский и рассказал своему спутнику о грандиозном замысле всего романа «Братья Карамазовы», о его главной мысли, которая, однако, не воплотилась («церковь — положительный социальный идеал»). Бытуют противоположные гипотезы, согласно которым в одном случае Соловьев послужил Достоевскому прототипом для изображения Алеши, а в другом — Ивана.

Достоевский оказал на духовное формирование Соловьева значительное влияние. Русский философ-идеалист в своих концепциях иногда опирался на идеи Достоевского, но, как правило, слишком вольно их трактовал, приспособляя к своим религиозным воззрениям. Показательна в этом смысле его статья «Об истинном деле. (В память Достоевского)», опубликованная в 1883 году в журнале «Русь» (№ 6). Известны апологетические «Три речи в память Достоевского». Полемизируя с Глебом Успенским, Соловьев доказывал, что «вопрос *что делать* не имеет разумного смысла, что призвание России заключается не в том, чтобы его решать, а чтобы найти возможность к нравственному исцелению. Достоевский и начертал путь к нему своим указанием на смирение».<sup>2</sup> Вл. Соловьев мечтал о появлении нового религиозного искусства. Достоевский является, по мысли Соловьева, предтечей такого искусства. Общественный идеал писателя — Церковь, как духовное братство людей.<sup>3</sup> Этот идеал озарил всю деятельность писателя пророческим светом. Централь-

<sup>1</sup> Этот год называет сам Вл. Соловьев, исправляя И. Страхова, который в своих воспоминаниях поездку отнес к 1879 г. См.: Владимир Соловьев. Три речи в память Достоевского (1881—1883). М., 1884, стр. 20.

<sup>2</sup> Там же, стр. 33, 37.

<sup>3</sup> Там же, стр. 19, 21, 43.

ная идея Достоевского — «христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово».<sup>4</sup> Настоящее дело, как его толкует Соловьев, имея в виду творчество Достоевского, — «православное дело». К служению этому делу будто и призывал писатель. Таким образом, в интерпретации Соловьева автор «Братьев Карамазовых» превращался в обычного религиозного писателя. Названные Соловьевым идеи заключены в наследии Достоевского, но каков их внутренний смысл, какова их почва — на эти вопросы философ не отвечает, что вело к искажению духовного мира писателя.

Отношения Соловьева и Достоевского в области идей были крайне противоречивыми. В современной зарубежной литературе на тему «Достоевский и Соловьев» искусственно преувеличено их идейное родство. В результате такого подхода вопрос этот оказался запутанным.<sup>5</sup>

### Повесть Вл. Соловьева «Антихрист», ее социальный и идейный смысл

В данной работе мы не берем все аспекты поставленной нами сложной и почти не исследованной проблемы. Ограничиваем свою задачу сопоставительным идейно-художественным анализом фантазии Ивана Карамазова «Великий инквизитор» и повести «Антихрист» — двух обобщающе-итоговых произведений, имеющих в наследии Достоевского и Соловьева принципиальное значение. Такой анализ еще не осуществлялся в отечественной и зарубежной науке, хотя именно он дает возможность раскрыть реальные идейные отношения двух писателей. Начнем наш очерк с рассмотрения «Антихриста». Существует мнение, что возможно лишь внешнее сближение повести Соловьева и легенды Достоевского. Так в свое время думал Э. Л. Радлов, автор, кажется, единственной на русском языке работы «Достоевский и Соловьев».<sup>6</sup> В действительности же это далеко не так.

Повесть «Антихрист» была написана Вл. Соловьевым в начале 1900 года, незадолго до смерти. Она вошла очень важным компонентом в состав «Трех разговоров», участники которых обсуждали вопросы о зле и добре, о путях борьбы со злом, о воплощении Антихриста («крайнего проявления зла в истории») и его окончательном падении. Смысл всемирной истории, по Соловьеву, заключался в долгой и сложной тяжбе двух начал — добра (божественного) и зла (сатанинского). С этой точки зрения он и трактует Антихриста как последнее явление зла, после падения

<sup>4</sup> Там же, стр. 22.

<sup>5</sup> См. например: R. Lord. Dostoyevskiy and Vladimir Solovyov. — «The Slavonic and East European Review», London, 1964, vol. 42, № 99, p. 415—426.

<sup>6</sup> Достоевский. Статьи и материалы. Пгр., 1922, стр. 170.

которого установится идеальное общество — всемирный богочеловеческий союз, свободная и добровольная общехристианская теократия. По утопической мысли Соловьева, окончательное избавление от сатанинского начала, от хаоса и дезорганизации общественной жизни человечеству принесет слияние всех христианских религий в одну церковно-государственную организацию (синтез вселенской христианской церкви и всемирной монархии).<sup>7</sup> «Три разговора» интересны тем, что в них автор отказался от своей теократической утопии, признавая ее ложность. Евг. Трубецкой не без основания в свое время утверждал, что «Три разговора» свидетельствуют о «крушении теократии» в мировоззрении Вл. Соловьева.<sup>8</sup> Это крушение особенно ярко отражено в повести «Антихрист».

По первоначальному плану рассказ об Антихристе был изложен в той же разговорной форме, как и вся книга «Три разговора». Затем Соловьев пришел к выводу, что форма диалога (к тому же и с ироническим оттенком) не соответствует предмету. Так явилась сочиненная умершим монахом Пансофием «краткая повесть об антихристе», вставленная в третий разговор. Предварительно она читалась автором публично и вызвала, по его словам, «немало недоумений и перетолкований».<sup>9</sup>

Вопрос о борьбе со злом, о смысле истории Соловьев представляет с трех различных точек зрения. Одна из них выражена в речах *генерала* (особенно в первом разговоре) — точка зрения религиозно-бытовая; другая высказана преимущественно во втором разговоре *политиком* — точка зрения антирелигиозная, культурно-прогрессивная, гуманитарная; наконец, третья — безусловно религиозная, она развивается в предсказании г. Z и в прочитанной им повести умершего отца Пансофия в третьем разговоре.<sup>10</sup> Если первая точка зрения принадлежит прошедшему, когда о «вселенской теократии» еще не было речи, а вторая — настоящему (идея гуманитарного государства), то третья подтвердится в будущем (победа антихристового государства и новое явление Христа). Вл. Соловьев, как он об этом объявил в Предисловии к «Трем разговорам», «окончательно» стоит на последней позиции, т. е. он тоже считает, что в будущем, перед новым приходом Христа, восторжествует зло.

<sup>7</sup> Теократическая утопия изложена Вл. Соловьевым в работах: «Чтения о богочеловечестве» (1885—1887), «Теократическая философия» (1899).

<sup>8</sup> См.: Евгений Трубецкой. Крушение теократии в творчестве В. С. Соловьева. «Русская мысль», 1912, № 1. В современной небольшой литературе о Соловьеве почти не учитывается эволюция его религиозно-политического мировоззрения, не устанавливается принципиальное значение в этой эволюции «Трех разговоров».

<sup>9</sup> Владимир Соловьев. Три разговора... С.—П., 1900, стр. XVI. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте.

<sup>10</sup> В романе Достоевского «Братья Карамазовы» отец Паисий рассказывал Алеше историю, близкую той, которую сочинил Иван Карамазов.

Итак, знаменательно, что никто из участников «Трех разговоров» не развивает когда-то излюбленную идею Соловьева — идею христианско-государственной теократии. Отчаялся в ее осуществлении и сам автор «Трех разговоров». Будущее ему рисуется в мрачных красках, в образе торжествующего Антихриста, сатанинского человекобога, исказившего и поправшего богочеловека Христа.

Повесть открывается эпиграфом, взятым Соловьевым из собственного перевода стихотворения Хафиза (1300—1389) «Панмонголизм»:

Панмонголизм. Хоть слово дико,  
Но мне ласкает слух оно,  
Как бы предвестием великой  
Судьбины божией полно.<sup>11</sup>

Начинается повесть с рассказа о последних великих войнах, междоусобиях и переворотах XX века. Самая большая из этих войн имела своим источником *панмонголизм*, возникший в Японии в конце XIX века. Разъединенные и враждующие между собой европейские государства оказались неспособными противостоять монголо-японо-китайскому нашествию. Наступает полувекковая эпоха господства желтой расы над всей Европой. Она знаменуется глубоким взаимопроникновением европейских и восточных идей. Но вот возникает обширный всеевропейский заговор с целью изгнания поработителей и восстановления европейской независимости. Наступает великое и славное освобождение, достигнутое благодаря объединению всех европейских народов во имя борьбы с общим врагом. Освободившаяся Европа XXI века сложится как союз более или менее *демократических* государств — европейские соединенные штаты. Однако коренные вопросы бытия — вопросы о жизни и смерти, о судьбе человека — так и останутся без разрешения. Все же стало очевидным, что человечество уже переросло теоретический материализм, эту ступень «философского младенчества». Переросло оно и младенческую способность наивной безотчетной веры. Огромное большинство мыслящих людей порывает с религией, а немногие верующие становятся и мыслящими.

В такую эпоху духовного бездорожья, подавляющего неверия и безразличия к вере появляется человек, особенно далекий от умственного (философского) и сердечного (религиозного) младенчества, осознающий в себе «великую силу духа». Он верил в бога, «но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал

---

<sup>11</sup> Владимир Соловьев. Стихотворения, изд. 6, 1915, стр. 287. Перевод сделан в 1895 году (в Воробьевке Фета) с немецкого перевода Боденштедта. Фет также занимался переводами лирики великого персидского поэта, прозванного «сахарными устами» (См.: «Русское слово», 1866, № 2).

ему себя», любил только одного себя. Он верил и в добро, но способен был преклониться и перед злою силою, как только она подкупит его — не обманом чувств или низких страстей и даже не высокой приманкой власти, а «через одно безмерное самолюбие» (159). Герой Соловьева — великий мыслитель, одаренный гениальностью, красотой и благородством. Во всем этом будущий Антихрист увидел «особые знаки исключительного благоволения к нему свыше, и счел себя вторым по божеству, единственным в своем роде сыном Божиим» (там же). Первоначально у него, как и у Инквизитора Достоевского, не было вражды к Иисусу, он признавал его мессианское значение, но, омраченный самолюбием, считал его лишь своим предтечей, а себя — окончательным спасителем. Более того, «великий человек ХХI столетия» обосновывает, подобно Инквизитору, свое преимущество перед Христом, он обещает дать миру больше, чем дал Христос. Последний был только *исправителем* человечества, перед которым он поставил трудные задачи. «Окончательный» же Христос ничего не требует от человечества, он желает быть только *приятным* для него, он собирается быть *благодетелем* человечества, он даст людям все, что им нужно. «Предварительный» сын Божий, как моралист, разделил людей добром и злом, поэтому он принес меч, раздоры, войны и грозил людям последним страшным судом правды. «Окончательный» же «спаситель» намерен соединить людей благами, которые одинаково нужны добрым и злым, бедным и богатым; он принесет им долгожданный мир, а его суд будет не только судом беспощадной правды и кары, но и судом человеколюбия, милости. Перед нами, следовательно, такая философия жизнестроительства, которую следовало бы определить как «сатанинское человеколюбие».

Программа Антихриста в толковании Соловьева (и здесь он следует за Достоевским, толкователем программы Инквизитора) чрезвычайно соблазнительна, притягательна для обычных людей, она покоряет сердца и умы масс. Он не возлагает на людей обременительную, непосильную нравственную ношу, не говорит о необходимости их страданий и лишений, а утверждает на земле их материальное благополучие, нравственный покой, мир...

И вот этот горделивый человек сверхчеловеческих добродетелей и дарований с нетерпением ждет высшей санкции — призыва Божия к делу конечного спасения человечества, он ждет признания, что именно он есть старший сын, возлюбленный первенец Божий. Но божественного призыва и признания не последовало.

И тогда в уме «сверхчеловека» мелькает «и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: «а если?.. А вдруг не я, а тот... галилеянин... Вдруг он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но ведь тогда он должен быть жив... Где же Он?.. Вдруг Он придет ко мне... сейчас, сюда?..

Что я скажу Ему? Ведь я должен будут склониться перед Ним... Я, Светлый гений, сверхчеловек. Нет, никогда!» (161).

И в сердце «великого спиритуалиста, аскета и филантропа» вселился какой-то ужас смутения, а потом вспыхнула «жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая дух *ненависть*. «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...» (162). Ярость смешалась тяжелым и мрачным отчаянием, нестерпимая тоска давила его сердце... Вдруг явилась мысль: «Позвать Его, — спросить, что мне делать?». И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ. «Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес!» (162). Потом явился совсем другой образ — «какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу...». Сатана призывает «сверхчеловека» отречься от того, «нищего и распятого», признает в нем своего единственного сына и вселяет в него дух свой, внушает ему свою главную идею: «делаю твое дело во имя твое, не мое». Так родился Антихрист.

Заключенная в «Трех разговорах» концепция развития человечества состоит, следовательно, из следующих моментов: всемирная война, торжество желтых и рабство европейцев, освобождение поработенных народов, установление союза демократических государств, свободомыслие и приход Антихриста. Демократия, атеизм, в толковании Соловьева, открывают путь Антихристу...

Но посмотрим, что происходит в его повести далее. Антихрист пишет свое знаменитое сочинение под названием «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», а затем практически осуществляет изложенную в нем программу всеобъемлющих социальных реформ, примиряющих все противоречия. Но во всем, что делал и что писал преобразователь, не было упоминаний о Христе, во всем были заметны признаки всепоглощающего самолюбия и сомнения при отсутствии истинной простоты, прямоты и сердечности. Это замечали немногие из числа наиболее глубоко религиозных людей, но они в то время не имели авторитета и их почти не слушали...

*Грядущий человек* избран в пожизненные президенты европейских соединенных штатов, затем ему воздается высшая почесть — его избирают в римские императоры. Наконец, он становится во главе всемирной монархии. Устанавливается долгожданный народами вселенский мир. Отныне никакая держава не осмелится сказать: война, когда всемирный император говорит: мир. «Но мир, — заявляет преобразователь, — красен только благоденствием. Кому при мире грозят бедствия нищеты, тому и мир не радость. Придите же ко мне теперь все голодные и холодные, чтобы я насытил и согрел вас». Избранник мира осуществляет основную социально-экономическую реформу: «всякий

стал получать по своим способностям и всякая способность — по своим трудам и заслугам» (169). Так прочно устанавливается «равенство всеобщей сытости» (там же).

Но сытым захочется чего-нибудь и другого, не материального. Император-сверхчеловек дарует «своей толпе» возможность наслаждаться разнообразными и неожиданными чудесами и знаниями. С дальнего Востока к нему прибыл великий чудодей Аполлоний, полуазиат-полуевропеец, соединивший в себе обладание последними данными западной науки с умением пользоваться всем тем, что накопил Восток.

Результаты такого сочетания оказались поразительными. Аполлоний дошел до искусства притягивать и направлять по своей воле атмосферическое электричество. В народе говорили, что он сводит огонь с небес. «Владыка земли» воспользовался чудесами и знаниями мага Аполлония для удовлетворения жажды чудесного, для обожествления своей власти, для управления толпой.

Наступила очередь для решения самого трудного вопроса — религиозного. Под председательством императора в Иерусалиме собрался вселенский собор полномочных представителей всех христиан без различия исповедания. Всемирный повелитель обратился к присутствующим с речью. В ней-то и раскрылась, в изображении автора повести, его коварная сатанинская сущность. «Моя искренняя любовь к вам... — говорил он, — жаждет взаимности. Я хочу, чтобы не по чувству долга, а по чувству сердечной любви вы признали меня вашим истинным вождем во всяком деле, предпринимаемом для блага человечества». И далее император ставит коренной вопрос: «Христиане! скажите мне, что для вас всего дороже в христианстве, чтобы я мог в эту сторону направить свои усилия?» (177). Ответа на этот провокационный вопрос не последовало. И тогда вопрошающий сам ответил на него. В своем толковании того, что дороже всего в христианстве, он игнорировал, так сказать, абсолютное, божественное начало в нем, стремился соблазнить своих слушателей земными, относительными ценностями в христианстве, заставить людей предпочесть Христу эти ценности, а тем самым отлучить их от него. Имея в виду католиков, Антихрист говорил: «Любезные христиане! Я знаю, что для... вас всего дороже в христианстве тот *духовный авторитет*, который оно дает своим законным представителям, — не для их собственной выгоды... а для общего блага...» (178). И император сделал попытку купить души католиков, подчинить себе их совесть, соблазнив их восстановлением царского престола в Риме. Большинство католиков пошло за этой реальной приманкой земной власти. Но глава их, папа Петр XI, а также и те немногие, которые остались верны ему, для которых главное в христианстве — Христос, а не земные блага, не вняли призыву императора, не приняли его дара.

Тогда он продолжил свою речь: «Любезные братья! Знаю я, что между вами есть и такие, для которых всего дороже в христианстве его *священное предание*, старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения» (179). И с тем же ненасытным желанием покорить себе сердца верующих (теперь православных) император объявил свою волю об учреждении всемирного музея христианской археологии. И на этот раз большая часть православных, в то время лишь формально принадлежащих христианству, склонилась перед императором, признала в нем своего вождя и владыку. Но старец Иоанн, духовный вожак православных, с небольшой группой истинных христиан не откликнулись на зов императора, не подчинились его воле.

И вновь заговорил он. «Известно мне, любезные христиане, и такие есть между вами, что всего более дорожат в христианстве *личною уверенностью в истине и свободным исследованием Писания*». Имея в виду протестантов, император и их пытается подкупить земным. Он объявил о своем решении учредить всемирный институт для свободного исследования священного писания со всевозможных сторон и во всевозможных направлениях (181). Многие евангелические члены собора, не твердые в вере, перешли на сторону императора. Но их глава, профессор Эрнст Паули, его приближенные не признали в императоре своего державного вождя.

Наконец, «злой дух» задает последний свой вопрос: «Что еще могу я сделать для вас? Станные люди! Чего вы от меня хотите? Я не знаю. Скажите же мне сами, вы, христиане, что всего дороже для вас в христианстве?».

Тут поднялся Иоанн и кротко ответил: «Великий государь! Всего дороже для нас в христианстве сам Христос, — Он Сам, а от него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота божества телесного. Но и от тебя, государь, мы готовы принять всякое благо, если только в щедрой руке твоей опознаем святую руку христову. И на вопрос твой: что можешь сделать для нас, — вот наш прямой ответ: исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа сына божия... исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя, как истинного предтечу Его второго славного пришествия» (182).

Это открытое столкновение двух начал — кульминация в истории прославления и крушения Антихриста. Иоанн поставил перед ним как Антихристом невыполнимую задачу. И тем самым он публично указал на его «обманчивую личину», на ту «злую бездну», в которую он толкает человечество. Внутри Антихриста поднялась «адская буря», он готов был броситься с диким воплем на говорившего и начать грызть его зубами, потемневшее и помертвевшее лицо его все перекошилось, из глаз вылетали искры... И в эту критическую минуту, когда Иоанн распознал в образе императора Антихриста («детушки — Антихрист!»), на помощь



последнему пришел чудодей Аполлоний. Он свел с небес молнию, которая поразила Иоанна. И это чудо еще более возвысило императора, еще более утвердило его неограниченную власть. Он вновь обратился к собранию: «Вы видели суд божий... мой Отец небесный мстит за своего возлюбленного сына. Дело решено. Кто будет спорить с Всевышним? Секретари! Запишите: вселенский собор всех христиан, после того как огонь с небес порастил безумного противника божественного величества, единогласно признал державного императора Рима и всей вселенной своим верховным вождем и владыкой».

Но раздался протестующий голос папы Петра: «Наш единый владыка — Иисус Христос, Сын бога живого. А ты кто — ты слышал. Вон от нас, Каин-братоубийца! Вон, сосуд диавольский! Властью Христовой я... навек извергаю тебя, гнусного пса, из ограды божией и предаю отцу твоему, Сатане! Анафема, анафема, анафема!». И вновь совершил маг чудо. Папа пал, сраженный молнией. «Так от руки отца моего погибнут все враги мои», — сказал император и удалился (183—184).

Но профессор Паули завершил то, что начали Иоанн и Петр. От имени всех убежденных христиан он написал бумагу, в которой объявлялось о прекращении всякого их общения с отлученным от церкви Антихристом, об удалении их в пустыню, где они должны ожидать второго пришествия истинного Христа...

Между тем император-антихрист завершил церковные преобразования. Произошло слияние всех христианских вероучений и единение церкви с государством под верховным началом божественного владыки-самозванца.

Таким образом, историческое развитие человечества у Соловьева завершается союзом во всемирном масштабе всех форм христианской религии с монархией. Другими словами, осуществляется та самая вселенская теократия, о торжестве которой мечтал Соловьев в предшествующий период своего духовного развития. Но теперь эта теократия трактуется и осуждается разочарованным в ней философом как торжество «сына погибели», как антихристово царство. Выходит, что сам философ написал на собственную утопию злую пародию. Очень показательно, что насильственной, антихристовой теократии автор не противопоставляет свободную христову теократию. Такое противопоставление от него можно было бы ожидать, если иметь в виду его былые теократические идеалы. Но они под конец жизни Соловьева рухнули. И в итоговой его повести определилось иное противопоставление и обозначилось другое понимание судеб христианства. В повести подчеркивается, что хотя убежденных христиан становилось все меньше, но зато христианская религия укреплялась нравственно, очищалась от случайных и мнимых сторонников, приобретала большую одухотворенность, избавлялась от земных соблазнов. На этой основе происходил и процесс сближения трех

христианских вероисповеданий, изживалась вражда между ними. И все это сопровождалось отрешением религиозной жизни от жизни государственной, от мирской власти, от материального могущества, от всевозможных земных благ. Подлинно христианские элементы гонимы в антихристовом государстве, ставшем орудием зла, они пребывают вдали от мира, в пустыне и т. д. В противовес продиктованному диктатором насильственному объединению христианских церквей и подчинения их неограниченной власти одного лица, соединяющего в себе всю полноту власти церковной и власти государственной, в повести Соловьева рассказывается о свободном и добровольном объединении христианских церквей вне государства, вне земной власти, вне политики. Оно совершается в пустыне. Это открывает путь к подлинному спасению человечества, к вторичному пришествию Христа, к непосредственному единению его с верующими.

Повесть завершается так. Антихрист, его чудодей и их войнство, созданная ими вселенская теократия погибают в огненных потоках лавы... Небо распахнулось великой молнией, явился Христос, воскресли все казненные антихристом христиане и воцарились на тысячу лет...

Владимир Соловьев рисует историю. Антихриста, судьбы человечества, опираясь на Апокалипсис Иоанна, содержащий пророчества о «конце света». Но в христианско-эсхатологическую легенду философ внес и свои предчувствия.

Реальный смысл фантастической повести Соловьева угадывался уже его некоторыми современниками, например, С. Ф. Годлевским, автором брошюры «Всемирная последняя борьба» (1907), посвященной «Антихристу». Соловьев рассказывает в своей повести о всемирной войне так, как будто он уже прочитал газеты времен русско-японской войны, до которой не дожил. В повести видели чрезвычайно глубокую аллегорию, смысл которой раскрылся позже. Говорили о том, что созданный Соловьевым тип антихриста обладает жизненными чертами, что он представляется как бы памфлетом на реальных лиц и т. д.<sup>12</sup> В этом не было преувеличения, так как в реальной жизни и в литературе встречались деятели, одержимые властолюбием, появлялись «герои», претендующие на божеские почести, облакающие зло в гуманные и соблазнительные формы, прибегающие к гипнотизации масс благородными идеями.

Но дело не только в этом. Реальная подоплека легендарной повести Соловьева шире и глубже, она имеет общий социально-философский смысл, отражающий кризис самосознания господствующих классов России предреволюционных лет. Повесть писалась в условиях катастрофически надвигающихся неотврати-

---

<sup>12</sup> Так воспринимали некоторые современники и образ Инквизитора Достоевского.

мых социальных и военно-политических потрясений, в канун русско-японской войны и революции 1905 года. Соловьев принадлежал к числу тех идеологов буржуазно-дворянской России эпохи ее заката, которые с трагическим чувством угадывали надвигающуюся грозу. Она вызывала в философе-поэте предчувствие конца мира, порождала фантастические образы зла, апокалипсические видения и пророческие ожидания. Вл. Соловьев был одним из выразителей идеи «грядущей бездны». Она завладела умами многих философов и художников начала XX века, не понявших научного социализма и освободительной миссии пролетариата, воспринявших начавшийся крах капиталистического мира и его духовной культуры как надвигающийся разрушительный вихрь. А. Ф. Лосев в статье «Гибель буржуазной культуры и ее философии», опубликованной в качестве Послесловия к книге Артура Хюбшера «Мыслители нашего времени», справедливо пишет о том, что старый мир критикуется и обрекается на гибель не только деятелями слева, но, пожалуй, в еще большей мере — многочисленными критиками справа. И действительно! Мережковский «вопил о последних временах». В его поэме «Конец века...» (1891) сказано:

Каким путем, куда идешь ты, век железный?  
Иль больше цели нет, и ты висишь над бездной?

Образ нетленной Венеры Милосской поэт противопоставил всеобщей гибели.<sup>13</sup>

Дионисизм Вячеслава Иванова также далеко вышел за пределы поэзии, литературы и философии. В оргийных манифестах экстатического самоуничтожения личности нетрудно было тоже заметить черты своеобразной и тоже космической апокалиптики. А. Лосев не без основания утверждает, что мировая литература (не исключая Уайльда, Ницше и даже Достоевского) еще никогда «не рисовала и личного и общественного бытия в таком анархическом самоотрицании, в такой близости к мировой катастрофе, как это выходило под пером Василия Розанова». Публичные лекции («жуткие доклады») богослова и мистика Павла Флоренского (в начале революции) были проникнуты мыслью о неизбежной и уже наступающей катастрофе. Даже историк-позитивист Р. Ю. Виппер опубликовал в те же годы книгу «Гибель европейской культуры». П. Н. Сакулин рассматривал Тургенева на «границе двух культур», посвятив этому вопросу целую книгу. Характерен и факт появления в предреволюционном русском «Логосе» статьи Г. Риккерта «Понятие и трагедия культуры».<sup>14</sup> Следует признать, что именно в России конца XIX—на-

<sup>13</sup> См.: Помощь голодающим. Научно-популярный сборник. М., 1892.

<sup>14</sup> См.: Артур Хюбшер. Мыслители нашего времени (62 портрета). М., 1962, стр. 313—318.

чала XX в. наиболее остро, трагически осознавалось приближение гибели старого мира.

Владимир Соловьев не стоял в буквальном смысле в ряду тех, кто был создателем предреволюционной апокалиптики. Он не ограничился провозглашением идеи общеевропейской катастрофы. Перед ним тоже стоял грозный для него вопрос: по какому пути пойдет человечество, какой путь спасения оно изберет? С одной стороны, Соловьеву, как и Достоевскому, рисовался путь создания материальных благ, завоевание человечеством своего земного благополучия. Он отверг бездушную и гибельную программу жизнестроительства, воплощая ее в идеях и действиях Антихриста. С другой стороны, в его представлении рисовался и иной путь — путь духовного обновления человечества, обретение им абсолютной истины и абсолютного добра, слившихся в одно целое в Христе. Эта программа жизнестроительства явилась программой-мечтанием философа, умершего с надеждой, что именно она спасет человечество от духовной сумятицы, от социальных и военно-политических бурь.

### **Программы жизнестроительства Христа, Инквизитора, Антихриста и народные массы**

«Великий инквизитор» написан в мае 1879 года — примерно через год после совместной поездки Достоевского и Соловьева в Оптин монастырь.

Существует незамеченная исследователями общность Антихриста и Инквизитора как социально-нравственных типов, как философов жизнестроительства. Источником этой общности является не воздействие одного автора на другого, а объективная родственность некоторых их представлений о судьбах мира, о путях обновления человечества. Ощутима общность Достоевского и Соловьева в созданных ими образах мировой истории. Они оба мыслят образами-концепциями, в которых воплощается их понимание хода исторического развития. Образы эти не совпадают в своих отдельных мотивах, но «внутренняя душа» их родственна. Многовековые мучительные блуждания человечества, бездорожье, междоусобица, кровопролитие, торжество низменных начал, неспособность людей самостоятельно и свободно устроить свою жизнь — таковы подмеченные Достоевским и Соловьевым основные черты, характеризующие бесплодную историческую жизнь народов. Наконец, явились «спасители» человечества — в одном случае Антихрист, а в другом — Инквизитор. Тот и другой узурпировали право распоряжаться судьбами человечества.

Антихрист и Инквизитор — конечное и полное выражение зла, гордыни самомнения и самолюбия в истории человеческого общества как неизбежное и уродливое последствие отказа от Христа. Но это зло выступает не прямо, обнаженно, а прикрито

маской добра, человеколюбия, заботой о счастливом устройстве человечества. Бесчеловечные поступки здесь оправдываются высокими соображениями о всеобщем благоденствии. Гуманизм и человеконенавистничество, доброта и жестокость здесь смешались, не сразу разгадывается граница, отделяющая то и другое. С трудом распознается за покоряющим блеском гениальности, мудрости и человеколюбия действительная сущность изображаемых героев — не знающее границ стремление к возвеличению своей философии жизни, к отождествлению своей личности с божеством, упорное желание поставить себя вместо Христа...

Сущность Антихриста и Инквизитора — лицемерие, сознательная лживость. Все, что исходит от них, все их достоинства имеют обманной, фальшивый характер; все это несет людям не свободу и благоденствие, а рабство и несчастья. Блеск добра и человечности, непогрешимости и гениальности, слившихся с действительной сатанинской натурой, — такова, повторяем, их сущность. Они самозванцы, ничего не имеющие общего с Христом, они тайно или злобно отрицают его. Один из них — смертельно боится его второго пришествия, а другой убежден, что он вообще не нужен человечеству.

Очевидно и родство (далеко не тождество) «универсальных» программ жизнестроительства Антихриста и Инквизитора. Программы эти являются следствием трагического опыта многовековой всемирной истории, в результате которой народы так и остались у «разбитого корыта». Конечно, Вл. Соловьев в своей оценке католичества и протестанства свободен от тех парадоксальных крайностей, во власти которых оказался Достоевский, считавший, что католичество окончательно порвало с внутренней сущностью христианства и извратило его, подчинившись злему духу. Соловьев, как было показано выше, в конечном счете пришел к мысли о том, что история завершится братолюбивым слиянием всех христианских вероучений, наступлением тысячелетнего царства Христа (хилиазм). У Достоевского же такой спасительной силой было православие (не казенно-поповское), русский крестьянский народ как единственный носитель образа Христа во всей его первородной чистоте. Как мыслитель, Достоевский был религиозным вольнодумцем, допускавшим свободу в толковании не только католичества, но и православия, образа Христа. Соловьев выступил строгим религиозным мыслителем, не допускавшим «земных» вольностей в трактовке христианских вероучений. Он отказался от националистического учения о народе-богосце и не рассматривал атеизм, материализм и социализм как следствие католицизма.

Но за своеобразием индивидуальных позиций мыслителей следует видеть и их определенную близость в главном, определяющем. Эта близость, правда, относительна, но она все же есть. Достоевский и Соловьев признали в социализме своего времени

тягчайшее заблуждение, ложную и гибельную программу жизне-строительства. Его провозвестники начинают совершенно не с того конца — с распределения и увеличения материальных благ (с «хлеба земного»), но это не имеет решительно никакого отношения к строительству подлинно человеческого счастья. Именно на этой почве Соловьев сходиллся с Достоевским, чувствовал влечение к нему, находя в его сочинениях подтверждения своим исканиям. Некоторыми существенными идеями Великого инквизитора он наделил Антихриста. И к такому перенесению были основания, так как в трактовке Достоевского престарелый Инквизитор, признавший в учении Христа «безумие», — тот же злой дух, дьявол...

Антихрист Соловьева и Инквизитор Достоевского руководствуются исключительно «природой человека», его физическим бытием, его инстинктом самосохранения. Поэтому они заняты земным устройством человечества, удовлетворением его материальных потребностей. Герой Соловьева, как мы видели, осуществляет основной принцип социализма: всякий получал по своим способностям, а всякая способность — по своим заслугам и трудам. Следовательно, социализм здесь представляется в образе антихристового царства, бесовского наваждения. Есть все основания утверждать, что повесть Соловьева является *антиутопией*. Такой же антиутопией является и «фантазия» демоникального философа Ивана Карамазова. Она направлена против католичества, но в форме критики католической философии жизни автор пытается развенчать и социализм, представив его в карикатурном образе теократии. Такая подмена — следствие всей концепции Достоевского, сблизившего «римское католичество» с атеизмом и социализмом. К этим вопросам мы еще вернемся ниже.

В Легенде Достоевского главное сосредоточено в сцене свидания Инквизитора с плененным им Христом, в рассказе о трех евангельских искушениях — о трех вопросах, заданных «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия» (9, 316). То были искушения-испытания самого Христа на веру и неверие: достаточно ли он сам верит в бога, не сомневается ли сам в нем и в своей божественной природе? Всю эту сцену в темнице легко можно представить как предсмертный сон старца... Христос не поддался на сатанинский вызов, не искусил господи и не усомнился в вере своей. Он поступил здесь как бог — это признает Инквизитор. Но способны ли простые люди понять этот величественный поступок и возвыситься до бога, отрешившись от ощутимых доказательств его бытия и оставшись только с чистой и свободной верой в него?

Герой Ивана Карамазова считает, что в искушениях «великого духа» заключено вековечное и абсолютное, в них сосредоточена и предсказана вся последующая (после Христа) новая история человечества, в них сходятся все неразрешимые проти-

воречия человеческой природы и общественного бытия. Пятнадцативековая история показала, что все в этих вопросах оправдалось, что прав был не Христос. Поэтому Инквизитор, как и Антихрист Соловьева, выбирает не тот путь, по которому пошел Христос-романтик, отвергая искушения «могучего духа».

Первый вопрос, обращенный к Христу в пустыне, гласил: «Ты хочешь идти в мир — идешь с голыми руками... А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлеба и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное...»

Христос-романтик отверг этот дьяволов соблазн, он не признал общеавторитетным хлебный вопрос, желая для человечества свободы духа, свободы выбора, а не послушания и рабства, купленных хлебами. Такого послушания добивался и Антихрист Соловьева. Инквизитор, строгий реалист, солидаризируется с искусителем, признает абсолютную истинность, мудрость, непобедимую жизненность совета дьявола. Обет нравственной свободы, объявленный Христом, миллионные массы не в силах понять, они устроятся свободы, она поработит их, так как потребует от каждого из них личного, самостоятельного решения вопросов жизни, способности нести моральную ответственность за свои поступки, способности отказаться от потребностей природы своей и возвыситься до абсолютного. Но может ли голодный человек быть свободным от собственной сущности голодного и слабого существа? Инквизитор не допускает такой возможности. Придет момент, предсказывает он, когда люди, желая быть свободными вполне, свободными и от своих высоких, но мучительно-обременительных обязанностей, добровольно отдадут свою свободу тому, кто будет их вождем и за них будет решать все вопросы бытия, позволяя им и грешить, беря на себя ответственность за их грехи. В статье «Лик и личины России» Вяч. Иванов писал, имея в виду католичество, что Рим «стремится снять с человека бремя внутренней ответственности, сводя ее состав к одному виду долга — послушанию: священство берет на себя, во имя Христа, тяготу совести пасомых».<sup>15</sup>

За Христом не пойдут голодные, они отвернутся от него, восстанут против него во имя хлеба материального. Они пойдут за теми, кто накормит их. «Лучше поработите нас, но накормите нас» — вот знамя голодных, «знамя хлеба земного». Спаситель пришел в мир, чтобы исправить людей. Но голодные и раздетые скажут: нас нельзя обвинять в преступлениях и грехах, нельзя от нас требовать исправления, оставляя голодными и раздетыми. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — такова логика голодных (317—318). Только перед этой реальнейшей логи-

---

<sup>15</sup> Вячеслав Иванов. Родное и Вселенское. М., 1918, стр. 150.

кой все преклонятся. Антихрист Соловьева и начинает свои социально-экономические преобразования с «хлеба земного».

Но оказывается, что «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить». Кардинал признает, что в этом пункте Христос был прав, ибо без твердого «представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» (320). Это идеальное начало в человеческой природе, жажду чего-то помимо «хлеба», признавал и Антихрист Соловьева. Однако запросы духа человеческого он пытался удовлетворить (а точнее — заглушить!), предоставив людям возможность наслаждаться чудесными проделками Аполлония. Инквизитор Достоевского не предлагает столь примитивного способа успокоения совести человека с помощью увлекательных и устрашающе-непостижимых зрелищ. Но и его рассудочно-расчетливая аргументация — тоже земная, она тоже принимает во внимание прежде всего слабости человеческие. На вопрос людей «для чего жить?» у Инквизитора есть определенный ответ: «иди за мной, не твое дело». И он непреклонно убежден, что такой ответ будет с радостью принят миллионами слабосильных существ, так как он избавляет их совесть и их разум от мучительной ответственности (она не по их силам!) самим решать этот вопрос.

Конечно, рассуждает Инквизитор, «нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее». Да, хлеб всесильное и понятное знамя для обыкновенных людей. Но если в то же время кто-нибудь овладеет и их совестью — обольстит и успокоит ее, тогда они единодушно пойдут за таким человеком, бросив даже и хлеб... Это знал «премудрый дух», искушая Христа. Он соблазнял его своим решением этой вековой проблемы. По указанному им пути и пошел Инквизитор. Овладевает вполне «свободой людей, — говорит он, — лишь тот, кто успокоит их совесть» (319). В человеке живет соблазн отдаться кому-нибудь, чтобы этот кто-нибудь решал бы за него мучительнейшие вопросы добра и зла, освободил бы его от этой невыносимой тяготы решать их самому. «Я подчиняюсь тебе, я иду за тобой и отдаю тебе свою свободу, а ты решишь вопросы бытия за меня, успокой мою совесть и ведай меня» — такова философия слабосильных людей. Дьявол и указал на этот путь устройства человеческого духа. Он предложил Христу воспользоваться тремя силами, единственными на земле, которые способны навеки победить, пленить и успокоить совесть людей для их же счастья — *чудо, тайна и авторитет*.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ср.: Вальтер Скотт. «Обед у графа Буленвилле». Здесь речь идет о трех средствах, с помощью которых папа подчиняет людей: чудо, тайна, авторитет. В данном случае автор критикует лишь папство, католичество.



Люди — не боги, они не могут возвыситься до Христа, до свободной веры, до свободного выбора и свободной любви. Только тысячи, наиболее сильные и великие, пойдут за «хлебом небесным». Но разве Христос явился только для избранных? — спрашивает Инквизитор. Неужели, продолжает он, все остальные люди, многочисленные, как песок морской, «должны лишь послужить материалом для великих и сильных?» (318). «Нет, — говорит Инквизитор, — нам дороги и слабые» (там же). Самый главный просчет Христа заключается, по его мнению, в том, что он пренебрег земной натурой человека, слишком высоко судил о людях, слишком много от них требовал, как бы перестав их любить, сострадать им и понимать их. Поэтому он и остался только с немногими, действительно великими и могучими. Но они, собственно, и не люди, а подобны богам, следует же думать о людях, о массах. Инквизитор, строгий мыслитель, исправляет эту ошибку мечтателя Христа. Как очень точно сказал Давид Лоуренс, здесь «реальность против иллюзии, а иллюзия — сам Христос».<sup>17</sup> И Антихрист Соловьева предстает, в противовес иллюзорной программе Христа-исправителя, «великим филантропом», благодетелем человечества.

Отверг Христос и третий реально ощутимый дар «злого духа» — великий соблазн мира сего, т. е. земную власть, «меч кесаря». Но без силы и власти земной не удержится и Христос, без них не может быть построено всеобщее счастье. Меч кесаря, в понимании севильского мудреца, завоеует всемирное и всеобщее согласное единение людей, эту неистребимую потребность человечества в «стадности». Инквизитор принимает этот дар, мечтает об устройстве насилием и кровью всемирного царства, о торжестве всемирного покоя. Антихрист Соловьева пытается усмирить буйное тысячемиллионное стадо и создать под своим водительством мировую монархию.

Негодующий монолог Инквизитора против Христа иногда воспринимается лишь как цинично-сатанинская поза, как мертвящая и опустошающая критика, основанная на чистой логике. Предавшись дьяволу, он погубил свою душу и оказался бессильным со своей леденящей логикой перед Христом. Но здесь заключена и другая сторона. Обличение Христа основано на опыте жизни, оно почерпнуто в многовековой истории тяжелых испытаний человечества, а следовательно, эта критика проникнута страстной убежденностью, сердечностью, она буквально выстрадана Инквизитором и неопровержима с точки зрения жизни. И душу свою он сознательно погубил, стремясь найти путь к счастью народа...

---

<sup>17</sup> David Herbert Lawrence. Preface to Dostoyevsky's «The Grand Inquisitor». In: Dostoyevsky. A Collection of Critical Essays. Ed. by Rene Wellek, N. Y., 1962, p. 90.

## Спор Инквизитора с Христом. Позиция Достоевского

Инквизитор и Антихрист одержимы одним и тем же «преступным» замыслом — создать счастливый мир на земле без Христа. У того и другого, как обманщиков человечества, есть тайна. В столкновении с Христом в темнице Инквизитор откровенно признается: «мы не с тобою, а с *ним*, вот наша тайна!» (323). И в других местах поэмы герой Ивана Карамазова отвергает Христа («я не хочу любви твоей, потому что сам не люблю тебя»), говорит, что его приход не нужен людям («Зачем же ты пришел нам мешать?»). «Мы не пустим тебя к себе»). И действительно, с какой целью придет Христос вторично, как надо понимать это второе его пришествие? Ведь он уже *все* сказал, что должно было сказать, а поэтому его второе явление внесло бы в жизнь людей смятение. В таком случае он явился бы как зачинщик всеобщего потрясения, духовной смуты, новых несчастий. Поэтому он, по убеждению Инквизитора, подлежит сожжению на костре как опаснейший еретик. В. Розанов, этот мистик и атеист одновременно, справедливо заметил: новое появление спасителя «пошатнуло бы пятнадцать веков зиждительной работы», подтвердило бы «недостаточность сказанного» им, заставило бы человечество вновь «перестраиваться», что-то «поправлять, уяснять или ограничивать» в христианском учении. Наконец, новое откровение было бы посягательством на человеческую свободу, внесением в историю принуждения, а между тем свобода выбора была обещана самим Христом.<sup>13</sup>

Но вместе с тем Инквизитор, рассказывая об искусстве управления толпой, выставляет имя Христа как популярное в массах знамя — добро и зло будут твориться во имя его и от имени его, но это будет ложь, лишь декларация, сознательный обман людей ради их счастья. Антихрист Соловьева такого обманного знамени публично не выставляет. На его устах нет великого имени, единственное его знамя — он сам, поставленный на место Христа. Но он пока не обнаруживает его явно, он делает вид, что озабочен устройством *христианского* мира. В действительности же замысел его состоит в том, чтобы создать собственное антихристово царство. Герой Соловьева — антипод Христа в абсолютном смысле. Он замышляет убить в людях самое главное в нем — его идею. Антихристом руководит в действительности не любовь и жалость к человечеству, а беспредельное самолюбие и самомнение. Во имя своей безмерной гордыни он утверждает себя в качестве «единственного истинного воплощения верховного божества вселенной». В этом замысле состоит его коварная тайна.

Инквизитора нельзя назвать антиподом Христа. Хотя католи-

<sup>13</sup> В. В. Розанов. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Изд. 2-е. С.-П., 1902, стр. 74.

ческая идея, как думал Достоевский, и износилаь, но в ней еще осталось христианское содержание. Полная его утрата (дехристианизация) наступит в католичестве в будущем. Но Инквизитор *соприкасается*, как провозвестник безбожного строительства жизни, с Антихристом. С одной стороны, он озабочен тем же, чем был озабочен и Христос, — счастьем людей, но, с другой стороны, в понимании и решении этого великого вопроса он подходит с другого конца и опирается на иные, чуждые Христу силы. И если Соловьев не видел в христианстве саморазрушительных начал, а просто отвергал Антихриста, то диалектик Достоевский, находившийся весь в вопросах и сомнениях, переживший в себе страдания обездоленного человечества, метался между Христом и Инквизитором. И они не были в представлении великого писателя-мыслителя как две только противоборствующие и противостоящие величины, исключаящие друг друга (как у Соловьева). Они трактовались автором «Братьев Карамазовых» как вполне конкретное выражение двух данностей самой жизни, человеческой природы, которая срослась и с богом, и с дьяволом. Поэтому «бог» и «дьявол» выступают в сознании Достоевского чуть ли не равнозначными величинами. Их противоборство образует трагическое содержание жизни. Такими категориями мыслил не только Достоевский, они были присущи и мышлению Глеба Успенского.

Герой Соловьева — фигура гениальная, но ничего трагического в нем не заключено. Хранимая им тайна (желание поставить себя вместо Христа) не вызывает в нем тех страданий, которые присущи Инквизитору, фигуре трагической. Злобная мука Антихриста таится в вопросе, тайно терзающем его, — а вдруг явится подлинный спаситель?! У Антихриста нет неопровержимых, идущих от жизни, аргументов против его учения. Он просто трепещет перед ним, зная, что если вновь явится Христос, то ему, могучему и светлому гению, придется, как и всем остальным, самым ничтожным людям, преклониться перед ним!

Герой Ивана Карамазова не боится Христа и не преклоняется перед ним, зная на опыте истории, на опыте жизни людей, что правда голодных и раздетых, правда человека как существа земного не на его стороне, что голодные и раздетые отвернутся от него, изменят ему во имя земных благ. «Дух земли» (потребности реальной жизни) восстанет против Христа, сразится с ним: и победит его. Инквизитор проницателен в понимании тех под-рывных начал, которые таятся в самом христианстве и разрушают его изнутри. Происходит как бы самоотрицание христианства. Престарелый иезуит смело и откровенно спорит с Христом, фактически он *судит* Христа судом истории. Его аргументы неопровержимы и неуязвимы. Он прочно стоит на почве действительности. У него нет присущих Антихристу Соловьева сомнений в своем превосходстве над Христом. С точки зрения жизни, ее реальных потребностей, не Инквизитор, а Христос является

злейшим еретиком. И для самих людей, для их счастья и покоя необходимо, чтобы он не появлялся вновь... Пафос цинично-откровенной исповеди Инквизитора, этого центрального звена всей гениальной фантазии Ивана Карамазова, выражается в защите человека перед Христом, в самозабвенной любви к человеку, в желании облегчить его ношу и устроить его жизнь. В этом смысле Инквизитора можно назвать, как и Антихриста Соловьева, великим филантропом. Но филантропия последнего — фальшь, приманка. Ему нужно сначала облагодетельствовать человечество, а потом, ослепив его благами, подсунуть ему антихристово царство. Филантропия Инквизитора — принципиальная позиция, сущность его натуры. Он фанатик человеколюбия, его философия — философия человеколюбивого Антихриста. Беспредельная любовь к человеку привела его к неистовству безумно-гордого самомнения. Ради любви этой он стал аскетом и подвижником, восстал против бога, отказался даже и от Христа, убедившись, что последний, в сущности, не любит людей. Даже наказания людей богом за их грехи он также берет на себя. Но из этой великой любви проистекает главная ошибка, главный просчет старца. Достоевский видит уязвимость идеалиста-мечтателя Христа как учителя жизни. Но ужасает его и программа беспощадно-жестокоего реалиста Инквизитора.

Любя реальных людей и решив устроить их благополучие помимо беспочвенного Христа, Инквизитор взял в качестве исходного пункта не то, чем должен и чем может стать человек, не его возможности, а его реальные данности, то, чем он является в действительности, в своем повседневном физическом бытии. Но, снизойдя в своей любви до реальных людей, он принизил их. Севильский кардинал очень часто ссылается на природу человека, упрекая Христа в игнорировании ее. И к тому же из его слов видно, что он крайне низко оценивает человеческую натуру, за основу своих раздумий над жизнью он берет *извращенную* природу человека. Да и сам старик-иезуит принадлежит не только истории, он и уродливое порождение современного Достоевскому мира. Христос слишком уважал и слишком вознес человека, требуя от него подвига не по его силам. В действительности же, как убежден кардинал, люди — «маленькие дети», они «созданы слабосильными существами» и «несчастливыми», они «порочны», «подлы», «вечно неблагодарны», у них «прирожденное бесчинство», это «жалкие слепцы», «слабое бунтующее племя». Такие люди не могут разумно распоряжаться своей свободой, нести муки свободного личного выбора, быть счастливыми, они не могут пренебречь «хлебом земным» и возвыситься до бога.

Инквизитор рисует мрачную картину пятнадцативековой истории человечества. И итоги этой истории опровергают то, о чем мечтал Христос. Вместо христового храма оно пыталось воздвигнуть собственными силами свой храм — новую Вавилонскую

башню — и не достроили ее. Люди убедились на горьком опыте, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого немислимы вместе. Люди оказались не в силах договориться между собой. В их среде господствовали соперничество, постоянная несогласованность желаний и действий. И наука не дала им хлеба, завела их в дебри. Они истребляли друг друга мечом. Непокойство, смятение и страдание — таков удел людей после того, как Христос столь претерпел за их счастье. И исстрадавшиеся люди припили: «Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небес, его не дали» (318). Началась новая эра истории. Люди превратились в послушное, сытое и благодарное стадо, они сами принесли свою свободу, с которой были несчастны, и покорно положили ее к ногам своих властелинов. Теперь по одному их мановению люди будут подгрести угли к костру, сжигающему Христа (314).

В жизни, которую устраивает Инквизитор, соблюдаются строжайший регламент и деспотизм во всем — в любви, деторождении, труде, грехах и развлечениях. Право и способность познания добра и зла, право на свободу совести принадлежит избранным, а остальные, слабые и измученные, достойны только «хлеба земного» и послушания. В этом мире нет ничего гадательного, необычайного, что есть в заповедях Христа. Здесь нет и сильных страстей, порывов духа, жара сердца, своеволия, драматических коллизий и трагических судеб. Это тихое, безмятежное и смиренное счастье слабосильных существ, какими они и являются в действительности. Только так и возможно вести людей к счастью — организовать их в послушное стадо, освободить от тяжелых нравственных задач, накормить их хлебом, установить для них жесткое расписание. Это счастье неведения и послушания, счастье младенцев, а «детское счастье слаще всякого» (325). В этом пункте заключена связь Легенды с повестью «Сон смешного человека». Но надо иметь в виду, что в последней речь идет о «детском общежитии» как естественном счастливом состоянии человечества. В Легенде же оно следствие искусственного, насильственного, деспотического воздействия социальной педагогики Инквизитора. Но без упрощения общественного механизма и без понижения уровня человеческой личности, без деспотизма избранных и послушания масс невозможно, как убежден герой Ивана Карамазова, счастливо устроить человечество. Другого пути нет. Однако Достоевский не принимает этот путь, ведущий к казарменному устройству жизни, к ликвидации человеческой личности.

В Легенде видны следы мучительных исканий истины, сомнений и безысходных противоречий романиста-мыслителя. Инквизитор оказался для него силой необыкновенно притягательной, это сила самой жизни, но он одновременно и боролся с этой

силой. И порой нет полной уверенности в ответе на вопрос о том, с кем же действительный автор поэмы. Последняя некоторым исследователям казалась загадкой... Ядовитые и соблазнительные формулы дьявола, формулы живой земной истины мог бы сформулировать и формулировал сам писатель, который справедливо считал, что по силе «атеистических выражений», по силе отрицания бога он не имеет равных. Достоевский тоже бился над вопросами о том, как совместить «всеблаготворца» с несправедливым миром, созданным им, как соединить гуманизм с человеческой натурой, в которой так много греховного — низменного, эгоистического и темного. Не только престарелый иезуит, но и сам Достоевский очень часто говорит о природе человека — это одна из центральных проблем его творчества. Герой Ивана Карамазова просто решает этот вопрос: он опирается в своих идеях и действиях на природу человека, руководствуется тем, чем живут реальные люди в своем повседневном бытии. Это и есть в его понимании подлинный гуманизм. Достоевский, отдавая полный отчет в могуществе такого человеколюбия, все же не может им удовлетвориться. Но ему тоже порой была свойственна та горькая ирония, которая столь ощутима в речах старца, когда последний говорит о вопиющем контрасте между химерическими представлениями о человеке у Христа и действительным положением и поведением этого же человека. Люди, оставаясь в страшном мире, не могут жить по заповедям Христа. Как может, к примеру, человек возлюбить другого человека как самого себя? По законам, действующим на грешной земле, это невозможно! Христос когда-то гордо говорил, обращаясь к людям: «Хочу сделать вас свободными». Но в действительности люди оказались в конечном счете добровольными и послушными рабами. Они всегда нуждаются в утешительной лжи либо в обуздании. И Инквизитор действует, опираясь именно на эти силы.

В горниле сомнений Достоевского Христос оставался незыблемым как «высочайший образ нравственного величия, как высшее воплощение добра».<sup>19</sup> В этом Достоевский никогда не сомневался на всем пути своих духовных исканий. Но перед ним возникала и другая сторона этого вопроса. Он не мог ограничиться лишь верностью своему нравственному идеалу. А. С. Волжский справедливо писал: «Образ Христа был для Достоевского... высшей моральной ценностью, но в его творческой мощи, в реальной силе и власти этого нравственного совершенства над действительностью он часто сомневался и мучительно страдал своими сомнениями». И далее автор продолжает: «Достоевский именно „искушался видимым господством зла“ и если „не отрекался ради него от невидимого добра“, то все же переставал верить во все-

---

<sup>19</sup> А. С. Волжский. Религиозно-нравственная проблема у Достоевского. — «Мир божий», 1905, VIII, стр. 144.

могущество этого добра, в его божественную премудрость и силу. Достоевский болел бессилием идеального Христа в реальном мире торжествующего зла». <sup>20</sup> И действительно! Достоевский спрашивал: «Что теперь для народа священник?». И отвечал: «Святое лицо, когда он во храме или у тайн. А дома у себя — он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь пожалуй. Устанет народ веровать воистину так. Что за слова Христовы без примера. А ты и слова то Христовы ему за деньги продаешь». <sup>21</sup>

Итак, заветы Христа даже в православии существуют лишь на словах — провозглашается его знамя, но в реальной жизни нет действительного, практического следования за его учением. Подобных раздумий не было в безусловно религиозном мировоззрении Соловьева, который не знал тревожных сомнений и не испытывал искушениями свою веру. Он обладал непоколебимой верой в бога. Даже в исканиях истины и правды его не оставляла благостная устойчивость. Достоевский же *искал* веру, он страстно желал верить, но постоянно находился во власти настроений мучительного неверия. Он никогда не был умиротворенным и просветленным. Соловьев же был именно таким и как человек, и как мыслитель. «Блаженства веры» Достоевский не знал. Соловьев жил в этом блаженстве. Автор Легенды не мог бы удовлетвориться наивной верой Соловьева в возможность непосредственного единения Христа с народом, той картиной, которая рисуется в заключительной части повести «Антихрист».

Перед Достоевским была пережитая им умом и сердцем необъятная бездна человеческих страданий и слез, «которыми пропитана вся земля от коры до центра». Иван Карамазов, идеологический бунтовщик, прежде чем сообщить Алеше свою поэму-фантазию, наглядно нарисовал ему торжествующее зло в жизни. И нет такого существа, говорит Иван, которое смогло бы и имело бы право все простить и все примирить. Но Алеша указывает на Христа. Тогда Иван рассказывает свою «поэмку», а тем самым как бы отвечает Алеше, показывая ему судьбу учения Христа в жизни — его бессилие, его крушение перед лицом действительности. Вот эта страшная апелляция к действительности, столь присущая бунтующему Ивану и его герою, восставшему против бога, была сильна и у Достоевского. Здесь он сходиллся с Инквизитором, знатоком страшной жизни людей и страдавшего сердца человеческого. Сходился он с ним и в своем скептическом настроении. Приложима ли моральная высота Христа к реальным людям? Писатель слишком хорошо чувствовал бессилие своего божественного мечтателя в жизни и искушал себя теми же вопросами, которыми испытывал «мудрый дух» сына

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования, Л., 1935, стр. 163.

божия. Некоторые авторы дореволюционных работ о Достоевском называли его страстным и беспощадным дьяволом. Для этого были основания. Художник трепетал перед необычайной трудностью убедительного опровержения безверия Ивана. Ему так и не удалось достойным образом справиться с этой задачей... Романисту очень хотелось бы видеть Христа не только в качестве высшего нравственного идеала, в качестве бога добра и красоты, но и как реальную силу, действующую в жизни, как бога силы, власти, славы, авторитета. И никак нельзя утверждать, что Достоевский преодолел муки искушений, вышел победителем...

В повести Соловьева на мгновение явившийся Христос молчаливо и скорбно глядит на Антихриста, *жалеет* его. В Легенде Достоевского Христос *безмолвствует*, а в конце исповеди *целует* Инквизитора. Как следует истолковать символическое молчание и символический поцелуй Христа? В тексте поэмы о его безмолвии сказано в связи с вопросом Алеши о том, как брат завершает свою фантазию. В ответ Иван говорит: «Я хотел ее кончить так: когда Инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное» (330). Характерна и предшествующая реплика Инквизитора: «Ты смотришь на меня кротко и не устаиваешь меня даже негодования?». Наконец, и одна из реплик Алеши также бьет в ту же точку: «А пленник... молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?» (315).

Итак, в чем же смысл этого выразительного, как бы несокрушимого и о многом говорящего молчания? Некоторым современным исследователям оно представляется оглушительным, бессловесно утверждающим моральную победу пленника. Филиппики его противника, вся его логика как бы разбиваются о молчание Христа, весь пафос старца в этой ситуации становится, по выражению одного из литературоведов, бессильной «риторической трескотней».<sup>22</sup>

Для уяснения этой проблемы в целом необходимо принять во внимание и поцелуй Христа, который как бы завершает, увенчивает молчание. То и другое — молчание и поцелуй — составляют единое в поведении Христа. И никак нельзя признать, что его поцелуй — лишь выражение «традиционного всепрощения».<sup>23</sup>

<sup>22</sup> См.: Я. О. Зунделович. Романы Достоевского. Ташкент, 1963, стр. 206—207.

<sup>23</sup> Там же, стр. 207. Р. Назиров в статье «О противоречиях в отношении Ф. М. Достоевского к социализму» трактует эту проблему иначе: «На наш взгляд, смысл поцелуя Христа — признание величайшей личной жертвы, принесенной Инквизитором для блага людей». — В кн.: Народ и революция в литературе и устном творчестве. Уфа, 1967, стр. 147.



В таком случае эта религиозно-догматическая окраска образа, придающая ему традиционно-формальный признак, не гармонирует со всей живой, неканонической сценой ночной встречи Инквизитора и Христа.

Да, старик смущен тяжелым, жутким безмолвием и горящим на его сердце поцелуем, он «доведен до смятения», он освобождает своего узника, но все же «остается в прежней идее». Если рассматриваемый эпизод анализировать с учетом всей концепции поэмы, то трудно решить, кто одерживает победу. Так ставить вопрос и не следует. Христу *нечего сказать* Инквизитору, так как саркастические выпады последнего — правда жизни. Молчание здесь — не сила и не слабость Христа, а признание этой правды. И в этом заключена его исключительная значительность. Противоположности в данном пункте сомкнулись, нашли «общий язык». Вспомним очень выразительную параллель, комментирующую ночное столкновение Инквизитора с Христом. Алеша тоже целует Ивана, когда последний рассказал свою «фантазию», объяснил ее и признался в своих нравственно-религиозных муках. Алеша глубоко чувствует реальную обоснованность бунта и страданий своего брата, его неверия, он порой склоняется на его сторону, соглашается с ним, говорит его языком, видит, что и им движет величайшая любовь к человеку, что и его обуревают мысли о судьбах человечества. И он целует его как страдальца любви к людям, но заблуждающегося, отказавшегося от бога и будущей гармонии ради любви к тем же людям. Поцелуй и молчание Христа в самой Легенде выражают не всепрощение или сострадание, а вот это сердечное понимание и признание, они как бы уравнивают антиподов как две сходящиеся противоположности одного и того же — той же любви. Есть какая-то *святость* в убежденности, страдании и любви Ивана и его героя. И эту святость не могли не признать Христос и Алеша. И не является ли это верным, но заключенным в фантастическую форму, снимком того, что происходило и в самой жизни — хотя бы у автора романа «Братья Карамазовы» или у друга его Вл. Соловьева? Высокая убежденность тех, кто шел с идеологическим бунтом, революцией и политическим социализмом, признавалась Достоевским, понимавшим, что все это является неотвратимым следствием жизни, положения обездоленной части человечества. Вл. Соловьев, увлеченный богословской проблематикой, тоже мог вдруг спуститься на землю и выступить в защиту тех, кто с оружием в руках боролся и умирал. Так и случилось однажды во время процесса над первомагтовцами, когда философ читал свою публичную лекцию. Вдруг он заговорил (и, разумеется, неожиданно для себя, бессознательно — так, как иногда «проговаривался» и Алеша Карамазов) о политическом процессе и потребовал амнистии революционеров. «Теперь там, — говорил он, — за белыми каменными стенами, идет совет о том, как убить безоружных. Ведь без-

оружны все подсудимые узники... А правда божия говорит: „Не убий“... Но если это действительно совершится, если русский царь, вождь христианского народа, заповеди поправ, предаст их казни, если он вступит в кровавый круг, то русский народ, народ христианский, не может за ним идти. Русский народ от него отвернется и пойдет по своему отдельному пути».<sup>24</sup> Если угодно, то это тоже загадочный «поцелуй», напрашивающийся на сравнение со столь же загадочными поцелуями Христа и Алеши.

Возникает вопрос. Кто же прав в своих программах жизнестроительства? Этот вопрос стоял и перед самим Достоевским. Сила рассуждений Ивана и Инквизитора неотразима как сила самой жизни. Антихрист Соловьева отрицает Христа из-за ненависти к нему как началу противоположному. Инквизитор отрицает Христа как начало, несовместимое с жизнью. Иван и его герой, собственно говоря, прямо бога и не отрицают. Они в своих рассуждениях исходят из его существования. Но они обращаются к действительности, к тем ее ужасающим сторонам, которые не могли быть допущены богом. Однако он допустил, а поэтому его и нельзя признать богом. Итак, не отвергая бога прямо, Иван изобличает божий мир. Отсюда формула: «Я против бога моего не бунтуюсь, я только мира его не принимаю». Такое *апофатическое* неверие нельзя назвать научно-философским, теоретическим убеждением, оно есть следствие отчаяния перед действительностью, которая анархизировала сознание карамазовского героя.

Многое в Инквизиторе идет от самого Достоевского. Страстность отрицания у него притягательна, она проникнута непоколебимой убежденностью, готовностью перенести любые жертвы, возложить на себя любые страдания во имя счастья людей. Достоевский взял гениального и в нравственном отношении самого идеального противника Христа. Он действительно *велик* и обаятелен своей чистотой, убежденностью и подвижничеством. И автор дал ему возможность откровенно высказаться в полную меру против такого же великого идеалиста. Но эта возможность потому и предоставляется, что она имела своим источником сомнения Достоевского.

Поставив Инквизитора очень высоко, признав за ним силу жизни, сочувствуя ему, Достоевский вместе с тем и спорит с ним, с негодованием отвергая в принципе его философию и программу действия. Если в повести «Антихрист» дана более или менее развернутая картина того, что произошло после гибели «великого духа», то у Достоевского нет такой позитивной картины, противостоящей философии Инквизитора. Сам худож-

---

<sup>24</sup> См.: В. Прокофьев. Желябов. М., 1960, стр. 351.

ник трепетал перед необыкновенной трудностью опровержения философии Ивана. Исследователи давно заметили, что Алепу и Зосиму нельзя признать достойными антиподами бунтующего скептика Ивана. Но художник так откровенно, обнаженно и полно изображает философию Инквизитора, проникательно угадывая ее уродливую сущность и конечные бесчеловечные результаты, что она как бы сама себя опровергает и разоблачает. И этого никак не могут простить Достоевскому современные клерикалы. Католический богослов Б. Шультце в своих работах об отношении русских писателей к Христу, царству и атеизму резко и доказательно утверждает, что картина подлинной церкви Христа и наместника Христа на земле в наследии Достоевского предстает ужасно искаженной и страшно обезображенной, это, собственно говоря, «дьявольский призрак». Сближая программу Инквизитора с антихристовым царством и предупреждая, что сочинения Достоевского не могут быть источником знаний о сущности христовой церкви, Б. Шультце вместе с тем боится воздействия богоборчества русского писателя, считая это воздействие роковым и неизлечимым.

### Своеобразие трактовки образа Инквизитора

Достоевский не мог, в отличие от Соловьева, утешить себя идиллией — вторичным явлением мессии народу. Но он видел не только саморазрушительные тенденции в мечтательном учении Христа. Программа Инквизитора пугает его началом мрачным, катастрофическим. В программе этой под сомнение ставится возможность реального счастья. Человеческая жизнь здесь лишается смысла. Выше говорилось о тайне Инквизитора. И дело не только в том, что он не принимает Христа, идет не с ним, а с дьяволом-искусителем, скрывая это. Сущность его «секрета» заключается также и в *безбожии*. Это угадал Алеша. Наместник «умного духа» не верит в бога, а поэтому не верит и в следствие этой веры, в бессмертие. Чем же, в таком случае, жить человеку? Идея бессмертия имеет основополагающее значение во всей социально-этической позиции Достоевского. В бессмертии, по убеждению писателя, заключен драгоценнейший смысл жизни, это сама «живая жизнь», главный источник и жизни людей, и истины, и нравственности. Отнимите, учит художник, эту идею у человека, и тогда он лишится главного — смысла своей жизни. Утрата веры в бога и в бессмертие приведет к ужасающим последствиям — к оскудению любви между людьми, к их разъединению, к утрате нравственного идеала, критериев добра и зла, к расцвету величайшего эгоизма и злодейства, к антропофагии («все хорошо!» и «все дозволено!»). Философия девяностолетнего мудреца, заимствованная у «умного духа», таит в себе именно

эти античеловеческие разрушительные начала. В этом смысле дьявол и назван в Легенде духом не созидания, а смерти, уничтожения.

Своеобразие трактовки Достоевским образа «наследника Рима» заключается не только в том, что он предстает атеистом (реальные инквизиторы веровали в бога и Христа), а также и в том, что он вполне осознает гибельность собственной социально-этической педагогики, исключаяющей бога и бессмертия; но вместе с тем он понимает, что иного пути и нет. Беспредельно любящий людей, он вынужден сознательно вести их к смерти и разрушению, «обманывая их всю дорогу, чтобы они не заметили, куда их ведут, и чтобы хоть в дороге-то эти жалкие слепцы считали себя счастливыми» (329). В противном случае жизнь миллионов людей будет сплошным страданием. Отсюда и проистекает осознанный самим Инквизитором весь ужас того, что он делает, — создает иллюзию счастья, манит людей будущим блаженством бессмертия, «наградой небесной и вечной», а в действительности ведет их только к смерти, зная, что никакого светлого будущего нет, зная также, что люди могут вдруг догадаться, что их обманывают. Хранимая им тайна-истина мучительна, она — источник трагического самосознания Инквизитора, душевного его надлома. Следовательно, самоотрицание заключено не только в проповедях Христа, содержится оно и в программе Инквизитора, в его нравственном облике.

Антихрист Соловьева *задался* целью «погубить человечество», привести его к финалу, который явится полным отрицанием Христа. Он воодушевлен этой задачей, она — субстанция его души, его мечтаний. Герой же Легенды *вынужден* быть обманщиком, в его душе нет места для сатанинского злорадства. Нельзя его характеризовать в качестве просто лжеца, который убежден, что лгать полезно для хорошей цели. Он не знает такой цели. Историю человечества и исход этой истории он оценивает трагически, он признает, что и избранный им путь, единственно возможный путь счастья, завершится в действительности только смертью. Удивительный, но характерный для Достоевского факт — перед нами *страдающий, несчастный* Инквизитор, фигура мрачно-трагическая, скорбная, томящаяся, рефлектирующая, одинокая, сродни многим и многим современникам Достоевского, ему самому, его героям. Он выделяется среди огромной армии жаждущих «власти для одних только грязных благ», является фигурой исключительной, непостижимой, глубоко индивидуализированной.

Все это крайне усложняет содержание разбираемой Легенды, но это усложнение, эта исключительность есть следствие все более углубляющегося в предмет взгляда писателя.

Выше мы назвали Инквизитора и гуманистом, и филантропом. Но есть гуманизм и гуманизм. Да, в нем есть жалость

к людям, любовь к ним. Но почитает ли он людей своей любовью? Достоинству человеческой личности, уважению к ней в миропонимании Инквизитора, как и в философии Антихриста, нет места. Для Достоевского же человеческая личность — неприкосновенная святыня, выше всего, что есть на земле. Иезуитские заповеди трактуются Достоевским как насилие над человеческой совестью, как низведение человечества до стадного скота. В любви и жалости Инквизитора много и презрения к людям. Рядом же — возвышение себя, своей мудрости, непогрешимости и т. п. Исследователи верно заметили, что в Инквизиторе обнаруживается тенденция к деспотизму. Это проистекает из его неверия в людей, из его презрения к ним. Этим же источником следует объяснить и происхождение другой тенденции, которая сопутствует деспотизму — стремление сковать свободную волю человека, установить регламент, расписание. В концепции этого жалостливого философа деспотизма люди превращаются в средство, в «строительный материал». Благоденствие навязывается людям, становится выше личности, подменяет личность. Достоевский с этим насильственным и унижительным подчинением никак не мог согласиться, считая, что даже бог не может превращать человека в средство, в какой-то безличный винтик. Человек сам по себе есть божество, и он должен обладать свободой личного самоопределения. В мире Инквизитора со всем этим, как он говорит, твердо и навсегда покончено, человечество здесь переделано в послушное робкое стадо, в рабов собственного благополучия. В этом автоматизированном механизме нет нравственных оснований жизни, внутренней души, той высшей идеи, без которой не может быть истинного единения, «соборности» человечества. Оно здесь, как и в антихристовом царстве, объединено насильственно, на почве чуда, авторитета и тайны, объединено во имя всеобщего материального благоденствия и нравственного успокоения-сна, которые диктуются необходимостью и волей избранных, а не внутренней потребностью самих людей.

Разумеется, Инквизитор не отрицает исключительной нравственной силы и духовной красоты Христа. С нею считается даже Антихрист Вл. Соловьева. Но на стороне Инквизитора стоит истина, согласно которой нравственная сила и духовная красота — ничто перед «каменной стеной» необходимости. Пусть его планы преступны с точки зрения заветов Христа, пусть они являются отступничеством от этих заветов, их осквернением, обманом, но они продиктованы неумолимыми законами реальной жизни. Люди тоже преступны, слишком извращены, чужды идеальному, абсолютному, скованы эмпирическим, а потому нет возможности найти, помимо безграничного деспотизма и принижения личности, какой-то иной путь к их счастью. Но с точки зрения Достоевского, существует, помимо жестокой и бескрылой истины, еще и возвышающая человека нравственная правда, ко-

торая не довольствуется человеческой природой, не принимает ее извращения в качестве исходной нормы, не считается с «каменной стеной» необходимости. Опира для этой нравственной правды Достоевский пытался найти в бже, которого он ставил даже выше человека.

У Достоевского нет преклонения перед богом, он спорит с богом, ищет бога. Однако ему, как и Толстому, так и не удалось найти своего бога, вразумительно сказать, что же такое бог, да и в вере своей он постоянно сомневался, искал веру напряженно, страстно, постоянно, однако это еще не была сама вера. Он грезил о возможности, так сказать, найти материальную опору для идеалиста Христа (русский народ — народ-богоносец, тело божие; русский Христос, православие — истинное христианство и т. п.), а вместе с тем и опровергнуть атеистический эвдемонизм Инквизитора. Все это свидетельствует о глубоком свободомыслии Достоевского, о том отходе от ортодоксии христианства, которого не заметил Вл. Соловьев.

В том и другом случае — в «Великом инквизиторе» и «Антихристе» — перед нами *реакционные* концепции. В этом состоит их *родовая* близость. Но это *разные* реакционно-идеологические системы. В христианской утопии Соловьева ничего нельзя почерпнуть борющемуся человечеству. В ней тоже отразились предчувствия надвигающихся грозных событий начала XX века, воспринимаемых как катастрофа мира. Главное в этих предчувствиях — смятение и испуг господствующих классов буржуазно-дворянской России перед будущим всего человечества. Отсюда — библейская основа повести Соловьева. Философско-художественная Легенда Достоевского тоже связана с библейским эпосом, но этот эпос парадоксально деформирован в ней. Христос является в поэме отвергнутым народом, он пленник инквизиции, он искажен и поруган отцами церкви, предавшихся дьяволу за мирскую власть, представлен как еретик, «возмутитель спокойствия», сообщник «бунтовщиков». Писатель спорит с священными книгами в своей трактовке коренных и животрепещущих социально-этических проблем — о бже и мире, о вере и безверии, о смерти и бессмертии, об идеальном и материальном началах в человеке, о возвышенных истинах и повседневных нуждах простых людей, о свободе и необходимости, о взаимоотношениях народных масс и их вождей, о страданиях людей и будущей гармонии человеческого общежития, о путях и средствах, ведущих к ней.

Вся эта проблематика трактуется романистом на основе практического и интеллектуального опыта римского католицизма, но объективно трактовка эта подтачивает основание *всей* христианской церкви. Не случайно Алеппа симптоматично проговаривается (и тут же «спохватился вдруг»), признав, что православный отец Паисий говорил ему нечто вроде того, что говорит и безбожник Иван в своей поэме (328).

Ф. Гривек в работе «Федор Достоевский и Владимир Соловьев» (1931) приводит из воспоминаний Дмитрия Любимова (сына Н. А. Любимова, с которым Достоевский вел переписку по поводу «Братьев Карамазовых») интересные факты, которые подтверждаются и другими мемуаристами. Во время пушкинских торжеств в Москве в 1880 году между Достоевским, Катковым и Д. Любимовым шли разговоры об ужасающем впечатлении от «Великого инквизитора», произведенном на российские государственные и церковные власти. Из этих бесед можно заключить, что злоупотребление чудом, таинством и авторитетом может быть в любой христианской церкви. Поэтому Катков уговорил Достоевского переработать несколько предложений и добавить фразу: «Мы взяли от него Рим и меч Кесаря» (323). После этого стало возможным отнести текст на счет католицизма...<sup>25</sup> Гривек делает неправильные выводы из сообщения Д. Любимова. Он считает, что борьба с католицизмом в Легенде — лишь вынужденный *тактический* прием, своего рода внешняя оболочка (чтобы не обеспокоить русские церковные круги), а в действительности писатель имеет в виду «русский либерализм»...

Все же несомненно одно — воспоминания Д. Любимова подтверждают, что создатель «Братьев Карамазовых» думал не только о католицизме. Очевидно также, что мысль о цензуре, а также и советы Каткова заставили Достоевского более определенно прикрепить идеи Инквизитора к римскому католицизму. Но от этого они не потеряли своей общей антихристианской тенденции.

Легенда свидетельствует о глубочайшем кризисе канонического религиозного сознания, что явилось следствием «перевала русской истории». Старое распадалось и умирало, а новое формировалось. Именно Иван Карамазов «с жаром выдумал» поэму — вещь, как он говорит, «нелепую», «бестолковую». Этим самым серьезное ее содержание переносится в ироническую, шутовскую плоскость (ср. «Сон смешного человека»). Писатель отмежевывается от «сумбурных» идей Ивана, не желает отвечать за все мысли «бестолкового студента». И все же он отвечает за них. Поэтому «Великого инквизитора» нельзя интерпретировать в качестве лишь самовыражения и самоистолкования душевного хаоса Ивана. Не отрывая Легенду от ее «автора», мы все же видим в ней субстанцию смятенной души действительного ее творца.

---

<sup>25</sup> См.: Franc Grivec. Fjodor Dostoevskiy und Vladimir Solovjev. — «Bogoslovni Vestnik», Ljubljana, 1931. Cp.: Wilhelm Lettenbauer. Zur Deutung der Legende vom «Großinquisitor» Dostoevskiy. — «Die Welt der Slaven», Jahrgang V, Heft 3—4, 1960. Автор считает, что за внешней антикатолической направленностью Легенды скрыта полемика с русским радикализмом и атеизмом, что суждения Инквизитора являются сатирической интерпретацией высказываний Белинского и т. п.

Иван Карамазов тоже охвачен смятением духа, он дошел до самых крайних выводов, перешел за черту в отрицании старого и в исканиях нового. Все это характеризует его как фигуру типическую в условиях «перевала русской истории», «всеобщей встряски». Мучительная ломка жизни и мировосприятия породила не только «мешанину» идей, «сумятицу умов», реакционные упования, затмения ума и чувства, ослепление и путаницу, но и пророческие фантазии-мечты, гениальные взлеты мысли, гениальные догадки, вещие сновидения и предсонья. То и другое причудливо сплелось в фантазии-символе Достоевского и представило как противоборствующие начала сложного целого.

### Художественно-философский символ и дидактическая аллегория

В художественном отношении Легенда Достоевского — оригинальнейшее творение. В фантастической форме, в форме религиозных образов и представлений, смело деформируя их, писатель ставил и решал такие большие этико-социальные проблемы, которые волновали человечество на протяжении многих веков. Вл. Соловьев написал обычную дидактическую повесть-аллегория на непосредственно церковную тему, сблизив ее с некоторыми проблемами своего времени. Позиция автора не осложняется еретическими поисками истины, последнюю он заимствует в готовом виде из книг Священного писания. Достоевский же написал вдохновенную и бунтарскую эпическую поэму философского толка. Жутко становится перед той бездной, в которую ввергает автор своего читателя-современника, разрушая на его глазах привычные и дорогие для того времени религиозные представления и истины. Положительная же его программа спасения человечества кажется перед лицом этой бездны «детским лепетом».

Говоря об оригинальности «Великого инквизитора», следует также иметь в виду и еще одну особенность этой поэмы-символа.

Первичный материал ее разнообразных литературных источников не сковал полета мысли и фантазии автора, материал этот, так сказать, перегорел, а результатом явились огромной разрушительной силы обобщения. Следует здесь добавить, что Легенда Достоевского вовсе не построена, как это необоснованно и традиционно утверждает Б. Бурсов, лишь на литературных источниках.<sup>26</sup> Она проникнута действительностью, в ней ощутимы факты западноевропейской общественно-политической жизни 60—70-х годов прошлого столетия.<sup>27</sup> В работе над материалом реальной

<sup>26</sup> См.: «Звезда», 1969, № 12, стр. 165.

<sup>27</sup> См. об этом: Ф. Евнин. Достоевский и воинствующий католицизм 1860—1870-х годов (к генезису «Легенды о великом инквизиторе»). — «Русская литература», 1960, № 1.



действительности, реальной истории Достоевский оставался «реалистом в высшем смысле». Когда раскрывают содержание этой формулы, то обычно говорят о силе аналитического проникновения писателя в самые глубинные процессы духовного мира человека своего времени, обнаружения в нем противоборствующих и сходящихся начал, предельного выражения всех его возможностей. Но к этому следует добавить, что «реализм в высшем смысле» выражался у Достоевского и в искусстве извлечения из конкретных фактов общественной жизни и истории общих концепций, в которых он порой возвышался до символа. Исключительная аналитическая сила проникновения сочеталась у него с могучим синтезом. В Легенде он сумел возвыситься над буквой католицизма и проникнуть, так сказать, в его «движущийся дух», подняться над историческим католицизмом и понять его общую концепцию, присущий ему тип мышления и практики, характерную для него морально-философскую позицию. Достоевский взял и политический аспект этой проблемы, пророчески намекнув на огромную опасность государственного господства католической церкви.

Типические черты «руководящих идей» Инквизитора получили чистоту выражения, законченность, полное самооправдание и полное самовозвеличение. Предмет этот был так откровенно истерпан со всех возможных сторон, что невольно обнаружил свою притягательную и свою отталкивающую сущность. Художник показал не только то, что есть в католицизме, но и домыслил то, что может следовать и следует из заложенных в нем возможностей.

Все это получило концентрированное выражение в образе Инквизитора. В нем есть черты, которые, как верно заметил Алеша Карамазов, не соответствуют исторической правде, делают его фигурой фантастической, невозможной в католическом движении. Атеист со знаменем Христа и жестокий диктатор-гуманист, страдающий от любви и жалости к людям, свободный от «желания власти» и прочих «земных грязных благ», аскет и подвижник — такого старика-иезуита с «возвышенной грустью» на челе трудно представить реальным лицом, он воспринимается как некое художественное отвлечение, как условный образ. Но в этом отвлечении от реальности, в этой художественной условности заключена огромная правда. Хотя бы и один, как явление исключительное и парадоксальное, но такой Инквизитор вполне возможен.

Это симптом той грозной опасности, которая нарастает в самом христианстве как выражение его начавшегося кризиса, распада, самоотрицания. Достоевский предвидел неизбежное появление в христианском движении подобного мыслителя и практика — сперва примкнувшего с вдохновением к Христу, проверившего жизнью христианские заповеди, убедившегося на опыте истории

человечества в их бесплодности и восставшего против Христа, однако ведущего «толпу» под знаменем Христа. Это и есть проявление продиктованных жизнью саморазрушительных тенденций не только в католичестве, но и в христианстве в целом. В этом смысле и следует говорить об антихристианской направленности Легенды.

Итак, своеобразие Легенды состоит в том, что здесь конкретно-историческое содержание возведено силой художественного обобщения-синтеза в концепцию, в некий глубоко продуманный философско-романтический символ. Следует заметить, что в данном случае символ этот является высшей формой образного обобщения. Его содержание приобретает как бы всеобщий, универсальный смысл. В. Розанов (в берлинском издании своей книги о Легенде, 1924) не мог удержаться от мысли, что исповедь Инквизитора — одновременно и исповедь всего человечества, его мудрейшая и рассудительнейшая медитация над собственной судьбой. Нельзя согласиться с подобными утверждениями. Они абстрагируют смысл Легенды, лишают ее исторической основы, сводят ее чуть ли не к символу человеческой жизни вообще (сперва возвышенная вера и энтузиазм, а затем разочарование, бунт, крах верований). Но несомненно, что в поэме Ивана художник мыслит образом всего человечества, образом всех созданных им в разные эпохи ценностей. В фантазии этой концентрированно предстает вся прошлая и современная художнику история человечества. Устами Инквизитора произносится суд над историей, над судьбами человечества. В этом смысле и следует говорить об *общечеловеческом* содержании Легенды. Повесть Соловьева тоже следует назвать символом, воплотившим перипетии истории всего человечества. Но это не художественный социально-философский (как у Достоевского), а религиозно-дидактический символ-рупор идей автора. Род фантастического здесь разный: религиозная фантастика у Соловьева и фантастика действительности у Достоевского. В повести «Антихрист» сталкиваются отвлеченные религиозно-догматические принципы, а в Легенде Достоевского противостоят живые люди, живые страсти и выстраданные идеи.

### Многообразие смысла Легенды

Нетрудно убедиться в том, что в Легенде дано не только опровержение жизнестроительства по католическим канонам. И в повести Соловьева тоже развенчивается не просто антихристово царство. То и другое сближается, как уже говорилось, с социализмом. Некоторые современные буржуазные публицисты, развивая идеи Бердяева, воспользовались этим в своей борьбе с научным социализмом, а также и для превознесения Соловьева, его религиозно-политической концепции, для отождествления ее

с позицией Достоевского.<sup>28</sup> Реакционные толкователи русской философии и литературы утверждают, что не только нигилисты XIX века, но и марксисты XX века идут с Инквизитором, что устраиваемый ими порядок и есть материалистический, безбожный социализм, закабаляющий личность «хлебом земным», насаждающий диктаторские режимы, превращающий массы в «миллионы пасомых дупл».

Марксисты, разумеется, считаются с тем очевидным фактом, что в Легенде Достоевского и в повести Соловьева внушается идея о родственности изображаемых в них теократических режимов социалистическим программам. Инквизитор, конечно, своеобразный социалист и своеобразный материалист. Достоевский допускал чудовищное смешение «безрелигиозного католицизма» с политическим социализмом, но за этой путаницей стоят и реальные факты истории. Известно, что сам католицизм делал и делает попытку соединить религию с социализмом. Так возник католический социализм, основание которому положила книга католического аббата Ламенне «*Parole d'un croyant*» (1834). Известно также, что некоторые течения утопического социализма имели черты, сближающие их с католицизмом. Н. Г. Чернышевский, говорил, например, о благонамеренном иезуитизме сен-симонизма, о том, что сен-симонизм возмущает ум непомерным возвеличиванием авторитета.<sup>29</sup>

Не следует все же сводить Легенду только к карикатуре на социализм. Мы уже говорили о ее общей антихристианской направленности. В родстве с Инквизитором (как бы с другого конца) находятся и современные буржуазно-диктаторские режимы, сильные тоталитарные тенденции в империалистическом мире. Аргументы Инквизитора в представлении Достоевского сродни некоторым идеям буржуа («Злоба дня в Европе»). Последний в борьбе с социализмом тоже ссылается на природу человека, на его неистребимую приверженность к частной собственности. Почему же об этой параллели не пишут, например, западногерманские толкователи наследия Достоевского и Соловьева? Современная Достоевскому западноевропейская история, в частности история буржуазных государств и папства, теория и практика Ватикана предоставляли в его распоряжение богатый обличительный материал, позволяющий обоснованно делать те обобщения и прогнозы, которые он с гениальной проницательностью воплотил в символическом образе Инквизитора.

---

<sup>28</sup> Некоторые материалы по этому вопросу см.: П. Новиков, Вл. Соловьев и его западногерманские почитатели. — «Вопросы философии», 1959, № 4.

<sup>29</sup> См.: Н. Г. Чернышевский. Собрание сочинений, т. VII. М., 1950, стр. 185.

Воплотились в нем и черты, присущие идеям и практике отступников подлинного социализма. Они тоже не замечают отдельных людей и даже отдельных народов, вынашивают бредовые угрюм-бурчьевские замыслы «спасения» человечества, мечтают о трепетном народе и деспотизме, непогрешимости избранных. Некоторые тенденции в мелкобуржуазном социалистическом движении XIX в., а в родстве с ними находятся современные извращения социализма, давали Достоевскому основание опасаться, что и социализм проникнут ненавистной ему буржуазностью, что и он поглощен заботами о земных благах, несет людям рабство духа, подавление масс и господство избранных. Поэтому революционеры и социалисты в изображении Достоевского высказывают идеи, близкие программе Инквизитора (П. Верховенский, Шигалев).

В действительности же научный социализм строится на беспредельном доверии к трудовым массам, на развязывании творческой инициативы снизу. Самая сущность подлинного социализма не исчерпывается «хлебом земным». Она раскрывается и в создании таких условий, которые давали бы простор для всестороннего и полного развития человеческой личности, всех заложенных в ней возможностей. Научный социализм — «социализм одухотворения». Он открывает путь к тому «очеловечению масс», в возможность которого не верил севи́льский философ.

Достоевский мучился вопросом, который следовало бы сформулировать так: человеческое «я», безусловное в возможности, ничтожно в действительности. На это реальное положение вещей опирался скептик Инквизитор, выход из этого противоречия безуспешно искал Достоевский. Но решает его только научный социализм, который прямо противоположен, враждебен философии жизни Инквизитора. Каждый тезис этой ядовитой философии опровергается не Алешей или Зосимой, а учением Маркса и Ленина. Из этого вовсе не следует, что если бы Достоевский был хорошо знаком с научным коммунизмом, с социалистическим движением рабочего класса, то он принял бы это учение. Нет, его мысль имела свою социальную почву и развивалась в своеобразных исторических условиях, приобрела совершенно другое направление. Она имела реакционно-утопический характер. Инквизитору писатель пытался противопоставить «русского Христа», единение искомой им церкви, народных масс и самодержавной власти. Удивительно, но факт, что автор Легенды, пропитанной ненавистью к тоталитарным концепциям жизнестроительства, вдруг хватается за самодержавную власть как за спасительную силу. Но это — одно из обычных проявлений противоречий Достоевского. Объективно только в революционно-освободительном социалистическом движении художник мог бы почерпнуть неопровержимые и реальные, а не фантастические аргументы против антидемократического жизнестроительства.

Конечно, на пути революции и социализма всегда появлялись скептики и циники. «А способны ли люди понять социализм, спросили ли они до социализма, как согласовать социализм с натурой человека, не слишком ли многое от него требует социализм?» — таковы язвительные вопросы малoverов и человеконенавистников. Невольно вспоминаются записки «беженца» И. Наживина «Среди потухших маяков». После Октябрьской социалистической революции этот «толстовец» и «народолюбец» оказался в лагере врагов народа. И он, полемизируя с научным социализмом, стал утверждать, что самая тяжкая ошибка его теоретиков заключается «в их ложном, книжном представлении о человеке».

Здесь звучит мотив, напоминающий и соответствующие рассуждения Достоевского. Наживин считает, что социалисты «в своих построениях на место человека живого, со всеми его слабостями, страхами, темнотой, уродствами... ставят какого-то усовершенствованного гомункулуса». В действительности же человек рядовой, массовый, — это «только жадная и ленивая обезьяна, которую руководят совсем не возвышенные идеалы, совсем не божественный разум, а темные страсти, хитрость, инстинкты зверя». И выход из этого «царства безбрежного ужаса» только один — приход «мессии», который «даст каждому по булке, по перине и по жирной бабе и всемилостивейше повелит всем сидеть спокойно и наслаждаться жизнью. И все опамятуются, влягут в хомуты повседневности».<sup>30</sup> Это уже программа Инквизитора, но высказанная истерично-озлобленным обывателем.

Революционно-освободительное движение развеяло бесплодный скептицизм. Именно в революционно-социалистической среде высоко была поставлена личность человека, ее достоинство и нравственная свобода. Революционеры тоже очень многого требовали от человека. Но, много требуя, они указали и на реальный путь, ведущий к возвышению человека, к братскому союзу людей, — на борьбу с социальным злом. Инквизитор считал, что простые люди не обладают способностью возвыситься до «даров духовных», до свободы от собственных слабостей, они выбирают «знание кормящее» и «дары вещественные». Но какая же может быть, рассуждает он, свобода духа, если «я» простых смертных подчинено необходимости заботиться о хлебе насущном? Беспрецедентная, полная самопожертвования и бескорыстия героическая борьба многих поколений борцов и строителей новой жизни начисто опровергает презрительно-аристократическую позицию кардинала Римской церкви. Но Достоевский с отвращением отвернулся от революционеров, он искал противовеса Инквизитору не среди революционеров, не в освободительном движении, а совсем в иных

---

<sup>30</sup> И. Наживин. Среди потухших маяков. Из записок беженца. Берлин, 1922, стр. 87, 141, 146.

сферах жизни. И эти поиски оказались иллюзорными, утопическими, реакционными...

Игнорируемые Инквизитором и Антихристом высокие нравственные основания жизни, которые столь беспомощно Достоевский искал в Христе, в бессмертии, существовали в среде революционеров и грядущих, но не в том народе, который грезился Достоевскому в утопическом образе избранного народа-богоносца.

Писатель не мог понять, что и без веры в бессмертие возможен самый высокий, самый благородный идеализм. Но в его романе «Братья Карамазовы» есть Ракигин, представитель «молодой России». Ему автор не сочувствует, но вынужден дать своему антиподу право полного голоса. Ракигин провозглашает: «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, братству найдет» (106).

Иван Карамазов, а вместе с ним и Достоевский считали, что будущая социалистическая гармония слишком дорого будет стоить человечеству, а поэтому ее торжество не может дать действительного нравственного удовлетворения. Кто искушит и оправдает жертвы, залечит раны, утешит боль перенесенных обид, слез и потерь, кто все это поймет, простит и примирит всех людей? Инквизитор, как и Антихрист Соловьева, не задумывается над подобными вопросами. Для них все средства хороши. Ради торжества своей гармонии они способны на любые, самые грандиозные жестокости и насилия. Достоевский же был убежден, что только бог способен оправдать страдания, придать им высший смысл... Научный социализм вовсе не стоит на той точке зрения, что будущее счастье людей обязательно должно быть куплено ценой массовых и неслыханных страданий. И если они все же есть, то вина в этом вовсе не революционного народа, а его эксплуататоров и их слуг...

---

Итак, Достоевский и Соловьев — слишком разные величины, и нельзя их отождествлять в общем для них отрицании социализма. В этом отрицании они и сближались, и расходились. Один из них — Достоевский — жаждал реального, земного рая, и в поисках его он смыкался с социалистическими концепциями прошлого. «Золотой век» на земле им мыслился с Христом, но от этого его «золотая утопия» не лишается социалистической окраски, она, эта утопия, лишь приобретает своеобразные черты, облекается в религиозно-христианскую форму. Соловьев же не помышлял о гармонии человеческого общежития, о братском единении людей на земле, он был убежден, что «рай» существует лишь как грядущее «царство божие». Никакого родства, даже

отдаленного, с социалистическими учениями церковная утопия Соловьева не имела.

Известно, что К. Леонтьев (1831—1891), представитель охранительного православия, в брошюре «Наши новые христиане» (1882) с полным основанием упрекнул Достоевского (такой упрек ощутим и в статье «О всемирной любви», 1880) в слишком вольном истолковании христианства, в искажении его, в попытке свести его сущность к гуманности, увидеть в нем стремление к всеобщей гармонии и благоденствию на земле. К. Леонтьев спрашивал Достоевского: заключается ли основание христианской жизни и деятельности лишь в одной любви? В этой связи Вл. Соловьев признал необходимым выступить в печати с «Заметкой в защиту Достоевского от обвинения в „новом“ христианстве».<sup>31</sup> Здесь он утверждал, что претензии Леонтьева не имеют никакого отношения к Достоевскому. Философ-богослов истолковал идеи писателя в чисто христианском духе, превратив их в иллюстрацию собственных построений. «Гуманизм Достоевского, — пишет Соловьев, — утверждался на мистической сверхчеловеческой основе истинного христианства», он основывался «на действительной вере в Христа и церковь». И еще: «Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в *богочеловека* и в *богочеловечество*, — в Христа и Церковь». Наконец: «И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет».<sup>32</sup>

В этом споре прав был Леонтьев. Достоевский действительно внушал добрые чувства к людям, игнорируя, говоря языком Леонтьева, вещественные и в то же время мистические предметы веры, стоящие вне и выше человечества. Писатель действительно мечтал о «небесном Иерусалиме» на земле, забывая о той православной церкви, которая была на земле. Идея народа-богоносца, а на этой основе проповедь русского мессианизма действительно не укладываются в рамки православия, не согласуются с учением христианской церкви вообще... Автор же «Антихриста» в своей защите Достоевского, этого великого еретика, допускал произвол в толковании его основной позиции. Этот произвол объяснялся тем, что философ желал видеть писателя в качестве своего единомышленника. Сопоставительный анализ «Великого инквизитора» и повести «Антихрист» показывает, что авторы этих произведений находились в более сложных идейных отношениях.

<sup>31</sup> Она опубликована в качестве приложения к «Трем речам в память Достоевского».

<sup>32</sup> Владимир Соловьев. Три речи в память Достоевского, стр. 51, 52, 54.

ТОЛСТОЙ И МАМИН-СИБИРЯК  
(«ХОЗЯИН И РАБОТНИК» — «ИСПОВЕДЬ»)

**В каких сферах рассказов Толстого и Мамина-Сибиряка обнаруживается существенное сходство?**

Рассказ Л. Н. Толстого написан в 1894—1895 годах и трижды был опубликован одновременно в разных изданиях — в мартовской книжке журнала «Северный вестник» за 1895 год, в четырехнадцатой части «Сочинений гр. Л. Н. Толстого» (изд. С. А. Толстой) и в переработанном виде в издательстве «Посредник».<sup>1</sup>

Рассказ Д. Н. Мамина-Сибиряка появился на страницах литературного и научно-популярного журнала «Мир божий» в 1894 году (№ 12) и никогда более не переиздавался отдельно, не вошел он и в собрания сочинений писателя.

В основание названных произведений положена одна и та же проблема. *Человек и смерть* — так следовало бы сформулировать в общей форме эту проблему. Оба автора, таким образом, испытывают нравственную ценность своих героев смертью. Они распознают человека, поставив его у решающей черты жизни и смерти. В русской литературе известен способ проверки героя любовью или счастьем. В ней же широко используется, особенно Толстым, и такой суровый способ, как испытание человека смертью, что было связано с одной из главных тем русской литературы, с темой о смысле, о содержании жизни.<sup>2</sup>

Названная проблема воплощена в одной и той же ситуации. Героев неожиданно застигает метель, они теряют дорогу, беспомощно пытаются что-то сделать для своего спасения, но гибель неотвратима. Как ведут себя, о чем думают, как встречают смерть разные участники возникшей безысходно трагической ситуации? Именно это и является главным предметом, с одной стороны, детального художественно-психологического исследования у Толстого, а с другой — непосредственного воспроизведения у Мамина-Сибиряка.

В сравниваемых рассказах обнаруживается родственность и в их тенденции. У Толстого в предсмертной ситуации оказались «хозяин» (купец) и «работник» (крестьянин, проживающий в людях). Социально-экономическая подоплека отношений купца

---

<sup>1</sup> О первоначальной и окончательной редакции «Хозяина и работника» см.: Н. К. Гудзий. Материалы для изучения стиля Л. Н. Толстого. — Труды Орехово-Зуевского педагогического института. М., 1936, стр. 41.

<sup>2</sup> См.: Конст. Федин. Писатель. Искусство. Время. Новое, дополненное издание. М., 1961, стр. 22—24.



Брежунова и работника Никиты обнажена Толстым с присущими ему в те годы точностью, исчерпывающей глубиной и подробностью.

В рассказе имеются и другие социально-экономические мотивы, прямо не связанные с его сюжетом, но играющие важную роль в воссоздании общей картины жизни 70-х годов (купец Брежунов едет покупать лес у помещика, распад патриархальной крестьянской семьи). «Имущественное» начало имеет в структуре всего произведения принципиальное значение. Оно объясняет сущность реальных отношений и реального положения в обществе собственников и рабов — тех, кто в скором времени будет уравнен одинаковыми обстоятельствами. Рассказ о социально-экономических отношениях предвещает трагическую ситуацию, а тем самым озаряет ее. В эту предысторию входит и предварительное знакомство с «хозяином» и «работником» как определенными характерами, свойства которых вполне обнаружатся в последующих драматических событиях. Разумеется, эта предваряющая характеристика персонажей сливается с тем, что сказано о них как представителях разных полюсов жизни.

У Мамина — иная структура рассказа. Социально-экономический мотив у него лишь слегка намечен, он не имеет того структурообразующего значения, которое должно быть отмечено в рассказе Толстого, обнажившего связь социально-экономических отношений со сферой психологии, поведения, мышления и чувствования. В «Исповеди» в дорогу отправляются лица, которые тоже занимают разное положение в социальном мире: золотопромышленник Голохватов и Иван Дурак. Последний — тоже зависимый и униженный человек, однако совсем в ином роде, чем толстовский работник — крестьянин Никита. В прошлом он тоже был богатым и почитаемым золотопромышленником Иваном Никитичем Легашовым, но разорился, потерял себя, стал «благородным нищим», жалким приживальщиком и шутом с обидной, позорной кличкой «Иван Дурак». Не забывая это индивидуальное своеобразие образа спутника Голохватова, отметим в нем главное — социальную и нравственную приниженность, добровольное смирение, полный отказ от своей личности. В этом плане его следует поставить рядом с мужиком Никитой. И вот оказывается, что оба художника — и Толстой, и Мамин-Сибиряк — видят одно и то же, рассказывая о том, как встретили смерть разные представители общества. Никита, Иван Дурак, киргиз-возница (этот образ в «Исповеди» тоже следует принять во внимание) ожидают смерть подобно ямщику Федору в толстовском рассказе «Три смерти» — как нечто неотвратимое и естественное.

Названных героев Толстого и Мамина следовало бы назвать фаталистами, спокойно встречающими свой конец. «Умирал он или засыпал — он не знал, но чувствовал себя одинаково гото-

вым на то и на другое»<sup>3</sup> — так Толстой характеризует самосознание замерзающего Никиты. Ему вторит и Иван Дурак:

«— Умираю, Семен Авдеевич, — покорно ответил Иван Дурак. — Ты — молодой, тебе жить еще нужно, а меня оставь здесь... Не хочу я вас связывать».<sup>4</sup> Или в другом месте: «Иван Дурак уже примирился с мыслью о смерти и тихо молился про себя» (7—8). Киргиз же прямо назван в рассказе Мамина «фаталистом-степняком»: он «по-прежнему сидел на корточках и ничего не предпринимал» (5, 6). Однако почва фатализма Никиты и Ивана Дурака разная. Покорность судьбе первого заложена в его натуре и определяется условиями жизни трудового крестьянского народа. Об этом так говорится в рассказе: «Никита, с тех пор как сел, покрывшись дерюжкой, за задком саней, сидел неподвижно. Он, как все люди, живущие с природой и знающие нужду, был терпелив и мог спокойно ждать часы, дни даже, не испытывая ни беспокойства, ни раздражения» (41). Фатализм Ивана Дурака проистекает из его своеобразного индивидуального положения *потерянного* человека, которому «все равно».

И второе, что связывает Никиту и Ивана Дурака. У них нет не только страха перед смертью. Отсутствует у них и страх перед своими грехами, им чуждо чувство вины перед людьми, они не думают о расплате за свою земную жизнь. И это вполне естественно в положении Ивана Дурака. Свои грехи он сполна искупил обрушившимися на него несчастьями. Естественно это и для Никиты, вся жизнь которого была соткана из непрерывного труда, всевозможных нравственных и физических лишений. «Грехи? — подумал он и вспомнил свое пьянство, пропитые деньги, обиды жене, ругательства, нехождение в церковь, несоблюдение постов и все то, за что выговаривал ему поп на исповеди. — Известно, грехи. Да что же, разве я сам их на себя напустил? Таким видно меня бог сделал. Ну и грехи! Куда ж денешься?» (42).

Таково поведение, таковы чувствования героев из простого народа.

Иное поведение, иной образ мышления и чувствования у Брехунова и Голохватова. Своеобразие каждого из них также очевидно. Брехунов — натура активная, волевая и целенаправленная. Он предпринимает самые отчаянные попытки спасения. Оказавшись у роковой черты, Брехунов вполне обнаруживает себя, откровенно высказывая свои сокровенные мысли о том, что он ценит более всего на свете и во что он ценит свет. Готовность Никиты умереть вызывает в нем презрение. «Что лежать-то, смерти

<sup>3</sup> Л. Н. Толстой. Собрание сочинений в двенадцати томах, т. 12. М., 1959, стр. 43. В дальнейшем ссылки в тексте на это издание.

<sup>4</sup> «Мир божий», 1894, декабрь, стр. 5. В дальнейшем ссылки в тексте.

дождаться!.. Ему, — подумал он на Никиту, — все равно умирать. Какая его жизнь! Ему и жизни не жалко, а мне, слава богу, есть чем пожить...» (40). Борьба за жизнь у него имеет собственническую природу. Он целиком поглощен в эгоистически-суетные заботы о наживе, он раб ее. В ней заключено для него все — и единственная цель, и смысл, и радость, и гордость его жизни (36). Он заблудился не только в дороге, но и в жизни. Брехунов хочет жить, чтобы богатеть и радоваться своему богатству. Страх смерти у него — зоологический страх собственника, он не может примириться с мыслью, что ему предстоит расстаться со всем тем, что он уже приобрел и думал еще приобрести.

В самую критическую минуту своей жизни, когда он остался в снежном сугробе совершенно один, как мотавшийся от ветра черныбыльщик, его ужаснула мысль: «„Роща, валухи, аренда, лавка, кабаки, железом крытый дом и амбар, наследник, — подумал он, — как же все это останется? Что же это такое? Не может быть?“, — мелькнуло у него в голове» (45).

Выше было отмечено, что в рассказе «Исповедь» социально-экономический мотив не развит. Естественно, что и собственническая натура не обнаруживается в поступках, мыслях и чувствованиях Голохватова. Мамин-Сибиряк избрал иной аспект изображения своего героя. Голохватова сразу же «охватила какая-то смертная жалость» ко всем — к Ивану Дураку, к Абдулке, к лошадям, к собачонке — все они желали замерзнуть вместе (6). Это и парализовало его волю, убило в нем желание бороться за жизнь. Он почти ничего не предпринимает, чтобы спасти себя. «Голохватов вдруг почувствовал смертельную усталость». (там же). И вторая исключительно важная сторона этой психологической ситуации. Вина Голохватова перед людьми была так велика, что страх смерти был вытеснен другим и более могучим страхом — страхом перед своими тяжкими грехами.

«Всхлипывания перешли в рыдания.

— Семен Авдеич, отчаяние — грех...

— Да я... я не смерти боюсь... Ах, тяжело... с грехами тяжело помирять... Иван Никитич, голубчик... я тебя обижал... да, обижал... прости...

— Бог тебя простит, Семен Авдеич... И ты меня прости.

— Бог простит...» (8).

Покаянно-смирненное самосознание, смертная жалость и смертельная усталость расслабили энергию Голохватова, делали его беспомощным. Он был буквально раздавлен осознанием предстоящей расплаты за свою жизнь.

Итак, Брехунов и Голохватов изображены в разных планах. Оказавшись в одних и тех же обстоятельствах, они поступают неодинаково и обнаруживают противоположные черты своего характера, по-разному встречают смерть.

Однако их связывает и существенное сходство. Пока они жили, они блуждали во тьме как слепые. Именно они, угнетатели и эксплуататоры, одержимые гордыней от сознания своей власти и силы, считающие себя «солью земли», начинают понимать перед лицом смертельной опасности несправедливость и ложность той жизни, к которой принадлежат. Они осознают зло и суетность того дела, которому служат. Маминский Голохватов все это оценивает как свою греховность — вину перед людьми, у него появляется жажда избавления от грехов, возникает потребность в покаянной исповеди. У толстовского Брежунова духовный кризис и переворот облечены в форму предсмертного ясновидения — очистительного сновидения.

Таким образом, «Хозяин и работник» Толстого, «Исповедь» Мамина-Сибиряка — произведения *параллельные и контактирующие*. Сближает их, во-первых, сходство воспроизведенных в них обстоятельств, в которых оказались действующие лица (снежная буря — безвыходность положения — надвигающаяся гибель). Во-вторых, произведения соприкасаются и в социальной группировке участников трагедии (хозяева жизни, с одной стороны, а с другой — ее изгой: разорившийся промышленник, крестьянин, лишенный возможности жить трудом на земле). В-третьих, сравниваемые рассказы родственны по заключенной в них проблеме (или теме), а также и в ее решении. Надвигающаяся смерть вызывает чувство раскаяния у тех, кто принадлежал к собственническому миру, прозревшие герои становятся братьями тем, кого они не считали за людей, торжествует «закон любви», братская солидарность.

### Внешняя и внутренняя структуры. Брежунов и Голохватов

Предшествующий разбор убеждает в необходимости вести сопоставительный анализ, разграничивая понятия внешней и внутренней структуры произведения. Искусство, воспроизводя живой образ действительности, берет видимость и сущность в той их целостной совокупности, которая выражена и в самой жизни. Поэтому и в произведениях литературы всегда имеются как бы два взаимодействующих потока, отражающих, с одной стороны, доступную простому взгляду видимость явлений, а с другой — их трудноуловимую сущность. Сравнимые рассказы Толстого и Мамина великолепно демонстрируют это. В «Хозяине и работнике» автор сам проводит границу, отделяющую, по его представлениям, видимость, ненастоящее, заблуждение и ложь от того, что является субстанцией бытия, высшей правдой и спасительным светом. Надвигающаяся смерть открывает глаза на эти два противоположных мира и заставляет осознать, где подлинный смысл жизни. И все это осуществляется соответствующим

способом повествования и выражается в определенных структурных элементах произведения.

В «Исповеди» нет прямо выраженной дидактической философии. Сущность, ради которой и писался рассказ, здесь не подсказывается читателю, она не материализуется в ощутимых элементах повествования, но весь рассказ дает возможность читателю самостоятельно уловить и понять эту сущность. Рассказ Толстого следует назвать дидактическим, в нем заключено определенное поучение. Рассказ Мамина — чисто художественный, но и он имеет свой глубинный смысл, который, однако, раскрывается иным, чем у Толстого, способом. Почему Голохватов в минуту смертельной опасности *мгновенно* всего перевернуло физически и нравственно? Толстой постепенно подводит к подобному перевороту. В его изображении он предстает как длительный и драматический зигзагообразный процесс борьбы и перерождения человека. Здесь есть свои фазы и ступени в поведении и переживаниях — все то, что образует именно внутреннюю структуру произведения. Мамину же подготовительный, подспудный процесс не нужен. Возникла трагически безысходная ситуация и — как прямое следствие этого — его герой сразу же становится другим человеком — пришибленным и раздавленным. Всепоглощающее чувство его сосредоточилось только в одном — в жажде *немедленной* исповеди. Все это и заставляет задуматься над сущностью внутреннего мира Голохватов. Толстовский Брехунов сдается с величайшим трудом, ибо он до самой последней минуты верит в свою «правду», считая, что его жизнь — благо и счастье. Свою обреченность он не осознает как заслуженную кару, как расплату за зло своей жизни. Голохватов же сразу воспринял неминуемую свою гибель как заслуженное возмездие за чинимое им зверство. Видимо, он и ранее, до несчастья, жил с тайной или спавшей мыслью о своей преступности и с таившимся в нем страхом перед будущей карой. Все это мгновенно ожило с необычайной болью, когда маминский герой оказался лицом к лицу со смертью. Вот почему автор предметом своего рассказа сделал исповедь Голохватов, а точнее говоря, — неудержимое его желание исповеди.

Взаимные отношения сравниваемых произведений — явление чрезвычайно сложное. Здесь действует закон, согласно которому сближения и расхождения в них взаимопроникают, находятся в диалектическом единстве. Произведения смыкаются и противостоят друг другу одновременно. Сближаясь, они тут же и расходятся. Поэтому установление их родственности нельзя вести в отрыве от исследования того, что их разделяет. То и другое — две неразрывные стороны целостного анализа. Близость в рассматриваемом случае относительна, а не абсолютна. Она не распространяется на идейные концепции произведений, на заложенные в них философии жизни, а также и на способы худо-

жественного воспроизведения действительности и человеческих характеров. Поэтому не следует преувеличивать сходство сопоставляемых рассказов. Здесь значительнее не сцепляющиеся точки, а расхождения, разрывы, они являются решающими. Относительно, однако, и различие, коль скоро в произведениях заключены и точки соприкосновения.

На оригинальность маминской прозаической миниатюры указывает ее название — *«Исповедь»*. Исповедь Голохватова, пресупевающего, жестокого и жадного уральского золотопромышленника-хищника, вся жизнь которого — неправда и зверство, воплощена писателем в традиционно-религиозную форму — в форму церковной исповеди. Такая форма мотивирована ужасом Голохватова перед тем, что он уходит из жизни с неотпущенными грехами («весь грешен», «живого места нет»). Поэтому перед смертью появляется нестерпимое желание очищения от греховности. Естественно, что со словами исповедального раскаяния Голохватов обращается к тому, кого он унижал, над кем издевался — к своему спутнику, к Ивану Дураку. И последний отпускает грехи «негодяю». Данная ситуация — сердцевина маминского этюда. В ней слилось в одно художественное целое все. И раскаяние, и воспоминание о боге, и пробудившееся чувство братства («умирать так вместе...»), человечности к Ивану Дураку (теперь он уже Иван Никитич), к киргизу Абдулке («в нем ведь тоже душа»), даже к собачонке, а вместе с тем и отчаяние перед совершенным им злом. И бушевавшая снежная буря в предсмертных чувствованиях Голохватова уже представляется ему символическим знамением — как поднявшиеся все его грехи, все его зверство, вся его неправда. «Земля стонала, а сквозь эти стоны доносились точно из-под земли невинные детские голоса» (10). Образ степного бурана, следовательно, органически вплетен в заключительной части рассказа в человеческую трагедию, он оттеняет смысл этой трагедии и приобретает некое символическое значение. Хотя Голохватов умирает с отпущенными грехами, но сотворенное им зло людям так велико, что его невозможно искупить никаким раскаянием. И поэтому он не приобрел душевного покоя, не нашел света, он уходит из жизни во мрак, в бурю, уходит под аккомпанемент стонов земли и невинных детских голосов.

Голохватов раскаивается, но не прозревает, не обновляется духом, ему не открывается тайна новых оснований жизни. Брехунов же у Толстого испытывает в сновидении счастье духовного обновления. Заблудившись в дороге, умирая, он в конечном счете находит истинную дорогу жизни. Следовательно, в картине, нарисованной Толстым, есть как бы два слившихся потока. Один из них — видимый, то что с таким богоподобным искусством непосредственно изображено. Другой — скрытый — та сокровенная тайна, которая просвечивает через первый слой, придавая

воспроизводимой истории общий символический или аллегорический смысл (заблудился в дороге, параллель к этому — заблудился и в жизни; ценой жизни найдена истинная дорога, достойная человека).

«Просияние» толстовского купца началось сперва наяву, когда последняя его отчаянная попытка спастись бегством завершилась роковым возвращением к тому же месту, где он предательски оставил, ослепленный беспредельным эгоизмом собственника, замерзавшего Никиту. К старому месту Брежунов вернулся другим человеком. У него возникло иное отношение к умирающему Никите, а также и к собственной личности. Самоотречение и самопожертвование, желание только одного — «как бы отогреть лежащего под собой мужика» (48) — таков теперь герой Толстого.

Правда, спасая Никиту, Брежунов все делал, внешне обнаруживая замашки торгаша. Здесь он оставался верен своей природе. «Василий Андреевич с полминуты постоял молча и неподвижно, потом вдруг с той же решительностью, с которой он ударял по рукам при выгодной покупке, он отступил шаг назад, засучил рукава шубы и обеими руками принялся выгребать снег с Никиты и из саней» (47). «Небось не вывернется», — говорил он сам себе про то, что он отогреет мужика, с тем же хвастовством, с которым он говорил про свои покупки и продажи» (48).

Но внутреннее содержание этих привычных приемов, мыслей и переживаний Брежунова теперь совсем иное.

«Никита сначала долго лежал неподвижно, потом громко вздохнул и пошевелился.

— А вот то-то, а ты говоришь — помирать. Лежи, грейся, мы вот как... — начал было Василий Андрееч.

Но дальше он, к своему великому удивлению, не мог говорить, потому что слезы ему выступили на глаза и нижняя челюсть быстро запрыгала. Он перестал говорить и только глотал то, что подступало ему к горлу... Но слабость эта его не только не была ему неприятна, но доставляла ему какую-то особенную, не испытанную еще никогда радость.

«Мы вот как, — говорил он себе, испытывая какое-то особенное торжественное умиление. Довольно долго он лежал так молча, вытирая глаза о мех шубы...

Но ему так страстно захотелось сказать кому-нибудь про свое радостное состояние.

— Микита! — сказал он.

— Хорошо, тепло — откликнулось ему снизу.

— Так-то, брат, пропал было я. И ты бы замерз, и я бы...

Но тут опять у него задрожали скулы, и глаза его опять наполнились слезами, и он не мог дальше говорить.

„Ну, ничего, — подумал он: — Я сам про себя знаю, что знаю“» (47).

Во всем этом Брежунов неузнаваем. Как же автор объясняет столь удивительную метаморфозу? Сперва «подвигу» Василия Андреевича дано исключительно психологическое истолкование. Он пережил ужас одиночества, когда бросил Никиту и оказался один в сугробе (46). При виде умирающего работника им опять овладел страх, как бы вновь не остаться одному. Этот страх и заставил его совершенно забыть себя и сосредоточить все внимание на спасении мужика. Позже, в конце рассказа, Толстой вложил в этот эпизод и другой смысл — религиозно-моральный. Брежунов заснул. В самом конце, уже перед рассветом, ему явились сновидения, которые в концепции всего произведения имеют, как и исповедь у Мамина-Сибиряка, ключевое значение. В сновидении все реальное смешалось и сместилось, образуя что-то уродливое, непонятное, но потом оно уступило место радостному и светлому: «приходит тот, кого он ждал» (49).

Герой Мамина-Сибиряка только мельком вспомнил бога («А вот бог и не допустил»). К герою же Толстого бог приходит как спаситель его души, он открывает ему глаза на подлинный смысл жизни. «Жив Никита, значит жив и я» — так теперь объясняется трогательная забота Брежунова о спасении своего работника. И в такой трактовке видна излюбленная толстовская идея. Отдельная жизнь — ничто, ее нет, есть жизнь мировая, всеобщая. Брежунов отказывается от спасения своей жизни и как бы растворяется в другом человеке, ему кажется, «что он — Никита, а Никита — он, и что жизнь его не в нем, а в Никите» (49).

Всему этому учит толстовский бог. Автор так описывает ознание в себе бога умирающим Брежуновым. «Он (бог) пришел и зовет его, и этот, тот, кто зовет его, тот самый, который кликнул его и велел ему лечь на Никиту. И Василий Андреевич рад, что этот кто-то пришел за ним. „Иду!“ — кричит он радостно...». «И он вспоминает про деньги, про лавку, дом, покупки, продажи и миллионы Мироновых; ему трудно понять, зачем этот человек, которого звали Василием Брежуновым, занимался всем тем, чем он занимался. „Что же, ведь он не знал, в чем дело, — думает он про Василия Брежунова. — Не знал, так теперь знаю. Теперь уж без ошибки. *Теперь знаю*“. И опять слышит он зов того, кто уже окликал его. „Иду, иду!“ — радостно, умиленно говорит все существо его. И он чувствовал, что он свободен и ничто уже больше не держит его» (49). Так явился спасительный свет в душе умирающего. И этот свет «расколол» Брежунова, отделил в нем то, чем он был со всеми своими пустяками, и то, чем он стал, освободившись от житейских забот. Брежунов по воле автора возвышается до бога, до того именно бога, который всегда жил в душе крестьянина Никиты. И через это приобщение он отрекается в предсмертном бреде от самого себя, избавляется от тяжкого бремени всего того, что всецело владело им в этом мире, духовно обновляется и, как бы воскресший, радостно, уми-



ленно уходит из жизни. В этом и заключается общий религиозно-педагогический смысл рассказа Толстого. Трагическое в нем устраняется путем признания верховного «хозяина», что сопровождается появлением в конце рассказа торжественно-приподнятого тона. Такое искусственное завершение сюжета явилось отступлением от реалистической интерпретации действительности, но оно было совершенно в духе толстовской философии.

Здесь невольно вспоминается Иван Ильич, для которого тоже «вместо смерти был свет». Выходит, что смерть в понимании Толстого является благом, счастьем, она выше жизни, она открывает настоящего бога и истину, несет просветление, пробуждает от сна жизни. Здесь сказалась явно буддийская идеализация смерти, что вытекает из толстовской аскетической философии. Все это явилось ложным решением проблемы жизни и смерти.

### **Морально-религиозный компонент в сравниваемых произведениях.**

**Художественное своеобразие каждого из них. Происхождение их связей**

В противоположность купцу Бреухову, который только умирая обрел подлинного бога, а через него и высшую истину жизни, Никита, простой мужик-труженик, никогда не порывал с богом, а поэтому и смерть он встретил без мук. «Мысль о том, что он может и даже по всем вероятностям должен умереть в эту ночь, пришла ему, но мысль эта показалась ему ни особенно неприятной, ни особенно страшной. Не особенно неприятна показалась ему эта мысль потому, что вся его жизнь не была постоянным праздником, а, напротив, была непрерывающей службой, от которой он начинал уставать. Не особенно же страшна была эта мысль потому, что, кроме тех хозяев, как Василий Андреич, которым он служил здесь, он чувствовал себя всегда в этой жизни в зависимости от главного хозяина, того, который послал его в эту жизнь, и знал, что и умирая он останется во власти этого же хозяина, а что хозяин этот не обидит. „Жаль бросать обжитое“, привычное? Ну, да что же делать, и к новому привыкать надо» (41—42).

Характерен в том же плане и другой эпизод. Никита, покинутый Василием Андреичем, остался один. «Ему стало жутко. „Батюшка, отец небесный!“ — проговорил он, и сознание того, что он не один, а кто-то слышит его и не оставит, успокоило его» (42—43). Следовательно, фатализм Никиты имеет и еще один источник — религиозный.

Морально-религиозный элемент, составляющий основной компонент структуры рассказов Толстого и Мамина-Сибиряка, имеет в них разный смысл. В одном случае (в «Хозяине и работнике») — это целая философия жизни. В основе ее любовное,

ласковое единение с миром — с людьми, природой, животными, даже с неодушевленными предметами, и безропотное, спокойное (но вовсе не равнодушное и бездеятельное!) принятие всего того, что посылает судьба. Исходным пунктом этой позиции является признание бога — «главного хозяина» всего мира и человеческих судеб. Понятие «главный хозяин» встречается в тексте рассказа Толстого именно в размышлениях Никиты. Оно имеет принципиальное значение. Вспомним дневниковую заметку писателя о том, что «хозяином» является бог, а работники — все люди. Мысль эта была высказана 22 декабря 1893 года, т. е. в то время, когда в сознании художника уже созрел замысел будущего шедевра. Из этого следует, что название «Хозяин и работник», как и понятие «дорога», имеет в толстовском рассказе не только обычное житейское содержание, но и включает в себе аллегорический философско-религиозный смысл.

Ярким и типичным носителем каратаевской философии верховного «хозяина» выступает крестьянин Никита, а его антиподом — купец Брехунов, поставивший себя выше бога. Из этого вовсе не следует, что «работник» — праведник, что он «положительный тип».<sup>5</sup> Нет, заблудились в жизни оба — и «работник», и «хозяин». Но Никита (народ) потерял «дорогу» не по своей вине, его толкали на это другие, кому он служил. Брехунов же сбился с пути добровольно, по своей неразумной воле, в силу своего эгоизма собственника. Этот контраст организует все повествование. Антитеза дана и в самом названии, и в первых главах, где речь идет о социально-имущественных отношениях, и в главах последних, в которых художник раскрывает противоположность «философий» жизни «хозяина» и «работника». И только в последнее мгновение (вторая половина IX главы), когда исстрадавшийся и умирающий Брехунов обрел в душе своей подлинного «хозяина», пропасть, разделяющая путников, исчезает. То был настоящий «хозяин» и Никиты, и всех людей.

«Хозяин» — это бог не церковный, не поповский. Официальный бог, которому лишь формально служил Брехунов, не придет на помощь погибающему. Об этом Василий Андрееч так размышляет: «Царица небесная, святителю отче Миколае, удержи меня учителю, — вспомнил он вчерашние молебны и образ с черным ликом в золотой ризе и свечи, которые он продавал к этому образу и которые тотчас приносили ему назад и которые он чуть обгоревшие прятал в ящик. И он стал просить этого самого Николая-чудотворца, чтобы он спас его, обещал ему молебен и свечи. Но тут же он ясно, несомненно понял, что этот лик, риза, свечи, священник, молебны — все это было очень важно и нужно там, в церкви, но что здесь они ничего не могли сделать

---

<sup>5</sup> Ср.: Б. И. Бурсов. Л. Н. Толстой. Семинарий. Л., 1963, стр. 348—349.

ему, что между этими свечами и молебнами и его бедственным теперешним положением нет и не может быть никакой связи» (45).

В целом рассказ Толстого — программное и по своему внутреннему смыслу концепционно-философское произведение художественно-аналитического характера. В нем суровый социальный критицизм слился с пророческой аллегорией, с иллюзорным решением проблемы жизни и смерти. Но религиозно-философская тенденция рассказа выступает не как «голая» проповедь или отвлеченное поучение. Она одета в плоть и кровь самой жизни, воплощена в образах и ситуациях, аргументирована внутренней логикой событий. Поэтому она обладает огромной покоряющей силой воздействия.

«Исповедь» Мамина-Сибиряка — вещь бытовая, она не имеет такой многоплановой, многослойной структуры. Ее нельзя отнести к числу программных и концепционных его произведений. Из рассказанной житейской истории автор не извлекает общего ответа на вопрос о смысле человеческой жизни, о том, как и чем надо жить человеку. Хотя по видимости маминский рассказ и имеет религиозный мотив (обряд на манер церковной исповеди), но в сущности своей он не содержит какой-либо внутренней обобщающей религиозно-моральной идеи. Исповедь у Мамина-Сибиряка служит формой социально-правственного саморазоблачения и успокоения Голохватова.

Разные у художников и способы изображения. Аналитически-микроскопический метод Толстого вскрывает диалектику противоречий и контрастов, уничтожает мнимости, обнажает истинную подоплеку, подлинные мотивы поступков и мышления Василия Андреича и Никиты, сперва находящихся в отношениях хозяина и работника, а потом оказавшихся в одинаковом положении погибающих людей. Совершенствуя редакцию «Хозяина и работника», Толстой с величайшей настойчивостью искал и отделял те мельчайшие детали, в которых воплощалась и общая картина, и диалектика внутреннего мира, и поведение каждого из героев, и логика их взаимоотношения.<sup>6</sup> Аналитический метод необходим писателю и для того, чтобы убедительно и объективно подвести к философско-обобщающему финалу своего повествования, к заключенному в нем религиозно-педагогическому смыслу. И это автор делает с таким мастерством, с такой фактической и логической убедительностью, что невольно покоряешься его религиозной утопии, невозможное принимаешь за действительное.

Мамин-Сибиряк избирает другой путь, не аналитически-обобщающий, а путь непосредственного, живого воспроизведения

---

<sup>6</sup> Более подробно об этом см.: В. А. Жданов. Творческая история рассказа «Хозяин и работник». — Яснополянский сборник. Тула, 1965.

только случившегося факта. И оно осуществляется преимущественно в форме диалогов. У Толстого же наибольшую нагрузку несут главки, в которых воспроизведены невысказанные размышления героев. Рассказ Мамина-Сибиряка лапидарен в содержании и стиле, предельно освобожден от всего, что прямо не связано с сюжетом. Здесь нет фона и морально-религиозной подоплеку происхождения, все сосредоточено лишь на одном эпизоде, ради которого и написан весь рассказ. Напротив, рассказ Толстого — скрупулезно развернутое спокойное повествование, включающее массу мелких подробностей и отступлений, будто бы не идущих к делу, но в действительности способствующих воссозданию обширной эпической картины жизни в целом и проникновению в ее общий смысл. К тому же художественная образность сливается в толстовском рассказе с образностью понятийной, с «рассудительным» элементом. Стилевое своеобразие каждого из сравниваемых произведений связано с теми разными задачами и позициями авторов, о которых говорилось выше.

До сих пор речь шла о соотношениях общности и оригинальности сопоставляемых произведений. Теперь определим, какого рода связь рассказов Мамина-Сибиряка и Толстого. Нет оснований толковать эту связь как возникшую на почве влияния одного произведения (маминской «Исповеди», появившейся раньше толстовского рассказа) на другое. Рассказ «Хозяин и работник» был задуман еще в 1891—1892 годах. Он органически вошел в творчество писателя последнего периода, является типично толстовским творением 1890—1900-х годов, а вместе с тем связан и с произведениями предшествующих периодов («Три смерти», 1859; «Смерть Ивана Ильича», 1886). Да и для реализации влияния не было просто времени. Между публикациями рассматриваемых произведений прошло всего два месяца («Исповедь» — декабрь 1894, «Хозяин и работник» — март 1895).

Контакты названных произведений — явление объективного характера. Выше было показано, в каких именно структурных элементах связаны между собой «Хозяин и работник» и «Исповедь».

Необходимо также ответить и на вопрос о происхождении этих связей. Возможная ссылка на то, что оба автора независимо друг от друга обратились в одно и то же время к разработке вечной общечеловеческой проблемы — проблемы смерти — не может служить научным истолкованием причин возникновения контактных отношений сравниваемых рассказов. Для уяснения смысла произведений Толстого и Мамина и для понимания источника их перекличек необходим конкретный социально-исторический анализ, а не отсылка к общечеловеческой теме. Философию жизни и смерти, выраженную в рассказе «Хозяин и работник», нельзя считать просто ошибочной или реакционно-утопической, определившей лишь отступление писателя от принципов реа-

лизм. Нетрудно заметить, что мужичко-религиозная позиция, присущая Толстому, обостряла его зрение, питала его социальный критицизм. В данном случае иллюзорная философия гениального писателя-реалиста не была пустоцветом, она порождалась реальной почвой, и ее следует рассматривать как один из элементов «перевала» в исторических судьбах России и в связях с углубляющимся кризисом русской жизни предреволюционных лет. Да, философия эта явилась реакционно-ложным поиском, но поиском выхода именно из реального положения вещей, обличаемого Толстым.

Рассказ Мамина-Сибиряка не имеет такого масштабного социально-нравственного смысла. Однако и в миниатюрной психологической «Исповеди» заключен симптом того же самого глубокого и всеохватывающего кризиса, о котором мы обычно говорим, когда имеем в виду рассказ «Хозяин и работник». Острое осознание представителем паразитического класса несправедливости и зла своей жизни, раскаяние в ней — все это могло появиться в кризисной ситуации. В воздухе 90-х годов действительно носились проблемы того времени. Они оказывали аналогичное воздействие на разных художников, порождая ту или другую общность их произведений.

### III. СВЯЗИ ПО КОНТРАСТУ

#### Глава пятая

#### ОБ ОДНОЙ ПАРАЛЛЕЛИ («АННА КАРЕНИНА» ТОЛСТОГО И «ДАМА С СОБАЧКОЙ» ЧЕХОВА)

#### Сходство отдельных ситуаций, но противоположность тем и конфликтов

В статье «Два решения одной темы» Б. Мейлах поставил интересный вопрос о преимущественности тем в творчестве разных писателей. Он сопоставил роман Толстого «Анна Каренина» (1875) и рассказ Чехова «Дама с собачкой» (1899) и пришел к выводу, что в них дано *разное решение одной и той же темы*. Оказывается, конфликт, заключенный в чеховском рассказе, *родствен* сюжетной линии Анна—Вронский. Общим у Толстого и Чехова была «основа конфликта, социальное его истолкование». Но, утверждает далее исследователь, разворачивание конфликта у Толстого происходит в великосветской среде. Однако жизнь требовала, чтобы он «был развернут в обстановке обыденной жизни, чтобы он в большей степени приобрел характер повседневного явления». Чехов и выполнил эту задачу.<sup>1</sup>

Речь идет о теме любви, о любовном конфликте, о преобладающей и гуманистической силе любви, о тоске по счастью, о стремлении вырваться из бесцветной жизни с нелюбимым человеком и т. п. Герои Толстого и Чехова, в истолковании исследователя, оказались в плену одних и тех же пут. И выход из них мог быть только один — «необходимо изменить все основы жизни».<sup>2</sup>

Такая интерпретация общности и различия романа Толстого и рассказа Чехова представляется нам суммарной, отражающей видимость, но не сущность и специфику сравниваемых явлений. Трактовка эта исходит из укоренившегося в науке представления

<sup>1</sup> Б. Мейлах. Вопросы литературы и эстетики. Сборник статей. Л., 1958, стр. 487. Некоторые критические замечания о работе Б. Мейлах высказала В. М. Родионова в содержательной статье «„Дама с собачкой“, рассказ Чехова» (см.: Ученые записки Московского педагогического института им. В. И. Ленина, т. 248, 1966).

<sup>2</sup> Б. Мейлах, стр. 496.

о любви толстовской Анны как любви «чистой» и «светлой», загубленной дворянским обществом. Сторонники такого взгляда не считаются с тем, *какой тип* любви изобразил Толстой в истории Анны—Вронского.<sup>3</sup> Не считаются они и с тем, *как* относится Толстой к этой любви.

Из всех существующих определений темы и конфликта, лежащих в основе сюжетной линии Анна—Каренин—Вронский, наиболее точным определением, устанавливающим специфику этой истории, следует признать то, которое принадлежит С. А. Толстой: «частная история» «замужней женщины, *потерявшей себя*».<sup>4</sup> Некоторые исследователи (особенно убедительна в своей аргументации Е. Купреянова)<sup>5</sup> в характеристиках сущности ситуации Анна—Вронский руководствуются именно таким определением, подчеркивая, что речь идет об истории женщины, потерявшей себя. Из этого и следует вся толстовская социально-этическая, идейно-психологическая концепция любви, заключенная в истории Анны, женщины с несчастной судьбой. Толстой рисует Анну физически и духовно прекрасной женщиной, но постепенно и неуклонно «теряющей себя» под воздействием поработившей ее роковой чувственной страсти, разрушающей личность. Стихийная чувственная страсть выражает силу природы в человеческих отношениях. И перед этой силой толстовская Анна оказалась незащищенной, а поэтому она бессильна и перед «обществом», перед Вронским. Речь идет о перерождении характера, что и «составляет психологическую тему образа Анны».<sup>6</sup> Подобной темы нет в «Даме с собачкой». Герои Чехова не потеряли себя, а нашли. В художественном истолковании Толстого у Анны и Вронского нет пути в будущее. Герои же Чехова как бы смотрят в будущее, с ним они связывают свое полное счастье. Их отношения, их чувства — это то, что *должно быть*, но пока редко встречается в жизни и восторжествует только в будущем. Их любовь — не чувственная, эгоистическая и разрушительная страсть, роковое наваждение, зов природы и всепожирающий пожар, а светлое и возвышенное чувство, которое действительно *преображает* их физически и духовно. В конце чеховского повествования сказано о Гурове и Анне Сергеевне: «Они простили друг другу то, чего стыдились в своем прошлом, простили все в настоящем и чувствовали, что эта их любовь изменила их обоих». Ничего подобного герои Толстого не испытали. К рассказу «Дама с собачкой» очень подходят в качестве эпиграфа следующие слова из «Записной книжки» Чехова: «То, что мы испытываем, когда бываем влюблены, быть может, есть нормальное

<sup>3</sup> См. об этом: Е. Н. Купреянова. Эстетика Толстого. М.—Л., 1966, стр. 98 и далее.

<sup>4</sup> Дневник С. А. Толстой, М., 1928, стр. 28.

<sup>5</sup> См.: История русского романа, т. 2. М.—Л., 1964.

<sup>6</sup> Там же, стр. 339.

состояние. Влюбленность указывает человеку, каким он должен быть».<sup>7</sup>

Автор упомянутой статьи обратил внимание на сходство в переживаниях героинь в момент их сближения со своими возлюбленными. «Нехорошо», «ужасно», «я дурная, низкая женщина», «пусть бог меня простит», — таковы оценки Анной Сергеевной своего поступка. Она отнеслась слишком серьезно к тому, что произошло, «точно к своему падению... У нее опустились, завяли черты и по сторонам лица печально висели длинные волосы, она задумалась в унылой позе, точно грешница на старинной картине» (8, 398). Здесь действительно заключены такие элементы, которые невольно напрашиваются на сравнения с переживаниями толстовской Анны:

«Боже мой! Прости меня! — всхлипывая, говорила она... Она чувствовала себя столь преступной и виноватой, что ей оставалось только унижаться и просить прощения...» (8, 168).

Однако не следует преувеличивать сходство этих сцен. Данные эпизоды необходимо рассматривать не изолированно, а в рамках того и другого произведения, взятого как целое. В каждой из названных сцен есть такие детали, оттенки, которые являются отблеском разных концепций и свидетельствуют о том, что сходство упомянутых сцен является лишь внешним и не распространяется на их внутреннее содержание. Проблемы вины у Чехова нет.

Никак нельзя сказать, что в сюжетной линии Анна—Вронский воплощена тема или идея о великой, преображающей и гуманистической силе любви. Данную мысль следует высказать в связи с рассказом «Дама с собачкой», но и она неточно характеризует тему чеховского произведения, его конфликт. Физическая сторона любви — любовь как страсть, как выражение власти природы над человеком, столь принципиально существенная в толстовском изображении отношений Анны и Вронского, в чеховском рассказе не имеет никакого значения в авторском истолковании развития сюжета и конфликта. После сцены в гостинице Чехов ни разу не возвращается к любовным отношениям своих героев в том смысле, как об этом речь идет у Толстого, хотя на протяжении всего рассказа речь идет об их любви. Но любовь здесь действительно трактуется как светлое и возвышенное чувство, как сила, ведущая не к разрушению, а к обогащению и обновлению героев — и в смысле духовном, и в смысле общественном, и в смысле интимном. В рассказе Чехова показан рост душевных сил, общественного самосознания. Мировосприятие Гурова углубляется, оно приобретает критическую и самокритическую социально-нравственную окраску.

---

<sup>7</sup> А. П. Чехов. Собрание сочинений, т. 10. М., 1956, стр. 420. В дальнейшем ссылки в тексте на это издание.



Толстовская Анна осознает свою связь с Вронским «ужасной», «преступной». Через весь роман проходят характеристики, раскрывающие тяжелое нравственное состояние Анны: «мучительная краска стыда», «преступная радость», «когда-то гордая, а теперь постыдная голова», «позорная связь», «преступная жена», «позорное положение женщины, бросившей мужа и сына, и соединившейся с любовником» и т. д. И ранее, когда только что начиналось знакомство с Вронским, Анна испытывала не только страх, но чувствовала и что-то «нехорошее» в этом сближении. Что же касается Вронского, то не следует преувеличивать степень ломки его нравственного кодекса под воздействием любви к Анне. Его философия жизни как *физического блага* осталась все-таки неизменной. Она же гласила, что вовлечение замужней женщины в прелюбодеяние содержит что-то красивое и величественное; ради этого стоит положить всю свою жизнь (8, 146).

В сцене физического сближения Анны и Вронского романист видит что-то похожее на убийство. Существенны толстовские сравнения Вронского с убийцей, а любви — с телом, лишенным им жизни. Обворожительная мечта счастья — обладания другим — осуществилась, но оказалась ужасной, превратилась в свою противоположность, за нее было заплачено «страшной ценой стыда». Все эти переживания, отсутствующие в рассказе Чехова, — не минутные, а очень устойчивые чувствования. Они трагически нарастают, характеризуя тему, идею и конфликт всей рассматриваемой сюжетной линии. Сближение и любовь Анны и Вронского рисуются как стихийная, неодолимая, чувственная страсть. Этому служит и соответствующая художественная символика, образы-предзнаменования (железная дорога и поезд, гибель железнодорожного сторожа, страшная буря, задутая порывом ветра свеча и т. п.). Возможность трагического конца, гибели предчувствуются Анной уже при первой встрече с Вронским. И эта мысль не оставляет ее и в дальнейшем. Вся история их любви омрачена надвигающейся катастрофой. Сама природа чувства, связывающего Анну и Вронского, характер проявления и развития этого чувства именно в той конкретной ситуации, которую избрал Толстой, вели Анну к потере себя, а потом и к самоубийству.

Трагедия Анны Карениной заключается не только в том, что она оказалась в плену собственного заблуждения, постоянно осознавая себя преступной и греховной перед обществом, моралью, долгом, богом. И не в том только состоит ее трагедия, что сила, откровенность и смелость ее чувства к Вронскому, ее верность живому чувству привели ее к безысходному конфликту с родной средой и она стала жертвой этого общества. Толстой раскрывает внутреннее содержание столкновения Анны со «светом». Она жаждала открытой, свободной любви, жизни с Вронским как жены с мужем, она отстаивала свое право на такую

любовь, не мирилась с ролью любовницы, обманывающей мужа. Поведение толстовской героини шокировало лицемерный и развращенный «свет», нарушало нормы «приличия» и заставляло его отворачиваться от Анны, «презирать» ее. Подобный конфликт уже невозможно было разрешить, оставаясь в том положении, в каком находилась Анна. Положение это обрекало ее на адские моральные мучения (9, 214). Все это так.

Однако коренная, глубинная трагедия Карениной состояла в том, что она оказалась жертвой своего эгоистического чувства к Вронскому. На это обычно не обращают должного внимания. Между тем именно это явилось главной причиной и ее перерождения, и ее гибели. В этом вопросе следует различать две стороны. Во-первых, любовь к Вронскому заставила толстовскую героиню вступить на путь лжи и обмана, зла и жестокости. С этим не могло мириться высокоразвитое нравственное чувство Анны. Она не могла отказаться от любви к Вронскому, но она не могла и жить в «непроницаемой броне» лжи. Освободиться же от «брони» было невозможно в сложившейся ситуации. Во-вторых, природа чувства, соединившего Анну и Вронского, таила в себе трагический исход. Оно было эгоистичным, истощивалось физической близостью, почти не затрагивая богатого духовного мира Анны, не пробуждая и не формируя духовного мира Вронского. Чехов в «Записных книжках» говорил, что любовь есть благо. Таким благом не могла стать связь Анны и Вронского. Чехов в тех же «Записных книжках» говорил и о том, что любовь часто бывает жестокой и разрушительной (10, 434). Именно такой она стала у героев Толстого. И источник этого лежит не только в неравенстве людей, соединившихся в любви (на это Толстой тоже обращает внимание), а прежде всего в эгоистическом характере той любви-страсти, любви-обладания, которая неотвратимо увлекла Вронского и Анну. Но именно такая близость и должна была привести, в толковании Толстого, к разъединению, к распадению связей,<sup>8</sup> к тому, что Анна точно определила горькими словами: «Мы жизнью расходимся с ним». В противоположность этому героиня Чехова могла бы с полным основанием сказать: «Мы жизнью все более сходимся с ним».

Страстная любовь Анны и Вронского неумолимо превращается в свою противоположность, герои все более удаляются друг от друга, становятся в положение озлобленных противников. Так любовь вырождается в разрушительную ненависть, в негодование на всех и на все. Рассказывая об этом превращении любви в зло, Толстой ставит не просто вполне возможную общечеловеческую психологическую проблему. Он проникает и в ее конкретный социально-нравственный смысл, наполняет ее обличительным со-

---

<sup>8</sup> Одну из главок своей статьи об «Анне Карениной» Достоевский назвал «Распадание».

держанием. То, что с такой потрясающей силой получило трагическое выражение в индивидуальной истории Анны и Вронского, коренится в том обществе, к которому они принадлежали. Этому обществу присуща *стихия себялюбия*. И это в конечном счете осознает Анна. В ее истории, как и в истории исканий Левина, своеобразно выражен «кризис верхов», тот перевал в русской истории, который ломал старые устои. «Пронзительный свет» своего предсмертного ожесточенного отчаяния Анна обратила на свои отношения с Вронским. И они раскрылись во всей своей сокровенной сущности как жизни и любви каждого из них только для себя. Он в любви искал удовлетворение тщеславия, гордости тщеславного успеха. Она же не могла и не хотела быть чем-нибудь, кроме его любовницы, страстно любящей его ласки (9, 362—363). Анна сознает всю невозможность изменения этих отношений, ведущих только к отвращению и злобе, несущих каждому несчастье. Открывшееся сознанию Анны зло ее отношений с Вронским переносится ею в предсмертных размышлениях и на всю человеческую жизнь: «Все мы... брошены на свет затем только, чтобы ненавидеть друг друга и потому мучить себя и других» (9, 364).

Итак, сюжетная линия Анна—Вронский приобрела очень специфичное, именно толстовское выражение и получила такой смысл (во всем объеме он может быть раскрыт только на основании ее сопоставления с сюжетной линией Кити—Левин), который никак не позволяет тематически ее объединить с рассказом Чехова «Дама с собачкой». Здесь нет той преемственной связи, о которой толкует Б. Мейлах. Как мы показали, темы и конфликты этих двух произведений совершенно противоположны. Толстой и Чехов ставили перед собой различные задачи и решали их на материале разных тем и конфликтов.

### Различия в специфике толстовской и чеховской трактовки любви

И все же чеховский рассказ плодотворно сопоставить с романом Толстого, но не в плане сближения их тем и конфликтов, а в более широком плане. Между этими произведениями есть объективная связь, *но не генетическая*. Она выражена в отталкивании Чехова от толстовского сюжета, в создании истории, контрастирующей с толстовской идейно-художественной концепцией. Можно, конечно, предположить, что перед глазами Чехова стояли образы «Анны Карениной», когда он создавал «Даму с собачкой». Однако это не значит, что сюжет «Дамы с собачкой» является производным от сюжетной линии Анна—Вронский. Толстовский сюжет вовсе не служил Чехову канвой задуманного им произведения. И значение чеховского шедевра заключалось не в том, что его сюжет развернулся в иной социальной среде и приобрел характер повседневного явления. Нет, Чехов

противопоставил толстовской концепции жизни и любви, заключенной в истории Анны, совсем иную философско-этическую и социальную концепцию, подсказанную условиями *предреволюционного* времени.

Другая здесь и художественная система, что объясняется не только возможностями жанра рассказа (сравнительно с романом), а прежде всего иным пониманием жизни, иными задачами, возникшими перед Чеховым. Свой рассказ он освобождает от конкретных конфликтов конкретных лиц — Гурова с женой, Анны Сергеевны с мужем. Лишена конфликтности и любовь чеховских героев. Разобшение, разрыв Гурова с окружающей средой также выражены не в событиях и столкновениях, а как его лирическое переживание или размышление. Имея все это в виду, следует признать, что Чехов раскрепощает свое повествование от власти традиционных в подобных случаях способов сюжетостроения. У Толстого же в событийной конфликтности заключена вся суть. Любовь Анны и Вронского, так сказать, погружена в мир добра и зла, в мир напряженной драматической борьбы всех и вся, завершающейся катастрофой. Чехов же ставит своих героев как бы «по ту сторону добра и зла». Существует сильный соблазн (и ему подчиняются некоторые литературоведы)<sup>9</sup> чеховскую поэтику объяснять тем, что уровень чеховских героев понизился, они обмельчали, ими не владеют сильные страсти, им неизвестна настоящая любовь и неведома подлинная борьба. Чеховские герои по этой концепции вообще какие-то почти бесплотные, они не любят, а подражают любви. Они отгородились от повседневности и взвалили прозаические заботы на плечи других. Все это и привело к тому, что рассказ об истории этих ординарных представителей общества потерял сюжетную остроту... Такая трактовка чеховских героев и особенностей чеховского сюжета является глубоким заблуждением. Человека и следовало избавить от унижительной обузы окружающего, чтобы посмотреть, что же такое человек в сущности своей. В чеховской интерпретации влюбленность возвышает человека и освобождает его из плена мелочей, тем более что чеховские герои оказались в уродливо сложившихся обстоятельствах. В таком случае их любовь являлась единственным выходом. Толстовские герои тоже попали в тягостные условия, но их любовь оказалась такого рода, что не могла стать, в толковании Толстого, средством разрешения противоречий. Напротив, она породила новые конфликты, и на этот раз трагически безысходные.

Чехов открыл новые пути изображения «обычной жизни». Он ее постепенно переводит в сферу всеобщего. Рассказ «Дама с собачкой» наполнен общефилософским смыслом. У автора нет

---

<sup>9</sup> См.: Н. Я. Берковский. Статьи о литературе. М.—Л., 1962, стр. 430—431.

в данном случае напряженного сюжета, но есть такая поэтически захватывающая лирическая настроенность всего повествования, в которой выражены предчувствия неизбежной перемены жизни. Глубинное содержание рассказа заключается не в сюжете, не в конфликтах, не в борьбе, а именно в общем настроении, в общем драматизме положения, в психологическом состоянии героев.

В чеховском произведении изображена не просто иная среда, а появилось другое поколение людей, мыслящих не так, как герои Толстого, имеющих иные моральные представления. Мы уже говорили об источниках трагического в положении Анны Аркадьевны. Здесь подчеркнем следующее. В суровой, глубоко обличительной и правдивой картине страданий толстовской Анны, возникших в результате безвыходного ее конфликта с «обществом», присутствует и другая существенная тенденция — не светлое осознание своего права на настоящую любовь, не воодушевляющая мысль о том, что героиня права в своей любви, но тигостное, мрачное осознание «греховности», «преступности» своей любви. Поэтому почвой трагического у Анны является и вот это ее заблуждение. Объективно она имела полное право на полноту счастья, объективно она была права, стояла вне всяких обвинений. Но субъективно она свою любовь осознавала трагически, как «грех», как «падение», как тяжкое нарушение долга, как отступление от всех норм морали и религии. И такое осознание складывается не без «помощи» Толстого. И оно не могло быть иным, если принять во внимание ту эпоху, а также и среду, воспитавшую Анну. Необходимо было совсем иное время, другой уровень общественного развития, другие духовные запросы, чтобы освободиться от этого заблуждения.

Анне Карениной «слишком самой хотелось жить» (8, 115). И это осознавалось ею как жизнь с любимым человеком. Чеховской Анне тоже «хотелось пожить». Но это осознается ею уже не просто как свободная жизнь с любимым человеком, а как жажда «лучшего», как стремление к «другой жизни». Все это жгло и томило ее до встречи с Гуровым. Уже тогда она не могла владеть собой, ее нельзя было удержать. Оказавшись одна в Ялте, Анна Сергеевна ходила как в угаре, как безумная... При такой *источной ситуации* физическая сторона любви, физический облик героев, что так старательно и систематически изображено Толстым, у Чехова получает почти незаметную характеристику, они уже не имеют того принципиального значения, которое обнаруживается во всей сюжетной линии Анна—Вронский. Чехову, так сказать, не нужна была любовь как фатально действующая и разрушительная сила. Ему нужна была *любовь-благо*, как сила соединяющая, гуманизирующая и возвышающая. «Падение» Анны Аркадьевны даю как первый акт в драматической истории ее «потери себя». «Падение» Анны Сергеевны вызывает в ней иные чувства

и поступки. Она боится, что уронила свое человеческое достоинство, что не заслуживает уважения со стороны Гурова. Анна Каренина чувствует свою вину перед мужем. Чеховская Анна не чувствует этой вины. Ей кажется, что она обманула не мужа, а себя, так как искала «другую жизнь», а оказалась, как ей представилось, «пошлой, дурной женщиной, которую всякий может презирать». Именно поэтому она в первую минуту столь драматически переживает свое «падение».

Но связь с Гуровым оказалась не мимолетным курортным романом. И поэтому чувство покаяния, постоянно владевшее толстовской Анной, у Анны Сергеевны быстро забылось. Герои Чехова не оглядываются на религию и мораль, на старозаветные нормы общежития. Они не переживают столкновения чувства и долга. Перед ними эта проблема вообще не стоит. Внутренне они совершенно порвали с тем миром, к которому принадлежали. Чеховская героиня в отличие от толстовской не чувствует себя преступной и вовсе не считает, что жизнь ее отныне будет заключаться в раскаянии, в унижении, в том, чтобы просить прощения и т. п. На минуту Анну Сергеевну захватило ощущение своей греховности, а потом оно исчезло навсегда, уступив место совсем иным чувствам и интересам, и оно поэтому не играло никакой роли в истории ее драматического положения. Главное же в ее исповеди, что будет определять ее чувства и судьбу, другое. Самооправдание своих поступков вырвалось из ее наболевшей души в страшных словах о *лакействе* мужа, о страстном желании иной жизни.

Во второй главе рассказа «Дама с собачкой» изображена поездка героев в Ореанду. Это одно из центральных звеньев чеховского повествования. Именно здесь возникает под мощным воздействием величавой красоты природы начало нового умянастроения Гурова. Красота природы вторгается в нищенскую бескрылую жизнь, отданную «идолу», и заставляет людей задуматься над коренными общими вопросами. Из униженной, мелочной, бездумной жизни-забавы и эгоистических интимных чувств, из которых и была соткана пестрая, самодовольно-сытая жизнь Гурова, очистительная красота природы впервые переносит его в иную сферу, приобщает его к вечному. Переживания Гурова в Ореанде — симптом его будущего возрождения, когда он перестанет быть «человеком среды», почитавшим, как и Вронский, лишь физические блага жизни, и превратится в человека, душа которого соприкоснулась с вековечным, абсолютным. «Гуров думал о том, как, в сущности, если вдуматься, все прекрасно на этом свете, все, кроме того, что мы сами мыслим и делаем, когда забываем о высоких целях бытия, о своем человеческом достоинстве» (400). В этих размышлениях философская мысль приобретает и социальную направленность — в жизни общества нет той красоты, которая воплощена в мироздании.

Подобного «очищения» не могли испытать герои Толстого. Природа их чувства и логика его развития исключали освобождение от эмпирического начала. Слишком крепко были они привязаны к окружающему, к физическому бытию, что делало их эгоистичными, неотзывчивыми на духовные ценности. В романе Толстого есть эпизод, который позволял Анне и Вронскому, как и чеховским героям, приобщиться к общим вопросам, задуматься над смыслом человеческого бытия. Речь идет о посещении ими в Италии художника Михайлова. На одной из его картин изображались римский прокуратор Пилат и Христос, в образах которых воплощались два начала жизни — «плотское» и «духовное». Картина оказалась вовсе недоступной Вронскому. Анна же заметила «удивительное выражение Христа», угадала, что он — «центр картины», но и она не поняла ее общего смысла (9, 45—46).

Приобщение к «общему» наступает у толстовской Анны в конце ее истории, в предсмертном озлобленно-отчаянном, полубредовом монологе, когда окружающее предстало перед ней в «пронзительном свете» (9, 365—367). Это прозрение Анны напрашивается на сравнение с прозрением Гурова в третьей главе рассказа «Дама с собачкой». В обоих случаях происходит духовное перерождение героев, им открывается правда жизни. Однако внутренняя сущность прозрения, его источники, пафос и результаты у Чехова и Толстого принципиально различные, что является следствием противоположности концепций, положенных в основание сюжетных линий Анна—Вронский и Анна—Гуров. «Пронзительный свет» возник у толстовской героини из того же эгоистического источника, который питал ее любовь. «Яркий свет» вспыхнул в самый критический момент отношений Вронского и Анны, когда страстная любовь уже перешла в злой дух борьбы, в ненависть, когда появилась мстительная мысль о смерти. «Я хочу любви, а ее нет, следовательно, все кончено» — таков итог жизни Анны Карениной (9, 342). Естественно, что лично выстраданное переносится ею и на всю жизнь, на всех окружающих людей, на их отношения и чувства. То было *предсмертное, ущербное прозрение*, и оно в данном случае несло отрицание жизни.

«Пронзительный свет» в чеховском рассказе совсем иного рода. Третья глава изображает Гурова вернувшимся в Москву. Внешне он вновь окунулся в привычную для себя мелочную, фальшивую, раздражающую самолюбие жизнь. Недавняя поездка к морю, любовь утерли для него очарование. «Его уже тянуло в рестораны, клубы, на званые обеды, юбилей, и уже ему было лестно, что у него бывают известные адвокаты и артисты и что в Докторском клубе он играет в карты с профессором. Он уже мог съесть целую порцию селянки на сковородке...» (402—403). И ему казалось, что Анна Сергеевна в его памяти покрылась туманом. Но этот поток будничного, пестрого и привычного начинается сталкиваться с другим и более мощным потоком. Нара-

стающее и все более обостряющееся чувство недовольства собою, внутреннее беспокойство, ощущение невыносимой тяготы и всепроевшей лжи, нарастающий разрыв с окружающим и сосредоточенный уход в себя, одиночество и непреодолимое желание вырваться куда-то — таков этот второй поток, неумолимо влекущий Гурова. Анна Сергеевна не забывалась, точно он расстался с нею только вчера. И эти «воспоминания разгорались все сильнее», заслоняя, вытесняя все то, что повседневно окружало Гурова. Воспоминания «переходили в мечты»; «прошедшее в воображении мешалось с тем, что будет». Образ Анны Сергеевны сопровождал Гурова всюду, она казалась ему теперь красивее, моложе, нежнее, чем была, и он казался себе лучше, чем был в Ялте. Гуров почувствовал, что тогда у него не было настоящей любви. Настоящая любовь пришла только теперь.

В таком обостренно чутком состоянии духа оказался теперь когда-то самодовольный и бездумный Гуров. И достаточно было самого незначительного внешнего толчка, чтобы ему вдруг вполне открылась вся мерзость той жизни, к которой он принадлежал. Кульминационным моментом в истории прозрения Гурова становится самый незначительный случай, который вдруг открыл герою глаза на жизнь, освободил его от власти эмпирического, приобщил к всеобщему.

Однажды ночью, выходя из Докторского клуба со своим партнером-чиновником, он не удержался и сказал:

«— Если бы вы знали, с какой очаровательной женщиной я познакомился в Ялте!

Чиновник сел в сани и поехал, но вдруг обернулся и окликнул:  
— Дмитрий Дмитрич!

— Что?

— А давеча вы были правы: осетрина-то с душком!»  
(403—404).

Вот эти обычные слова об осетрине и взорвали в Гурове все то, что неосознанно формировалось, зрело в нем.

Почему Чехов выбрал именно такой эпизод в качестве кульминации своего повествования?

Реплика чиновника была вполне в духе представлений прежнего Гурова. И он мог бы в свое время сделать такую же безучастную, пошло-двузначную реплику в ответ на искренние слова кого-либо о знакомстве с очаровательной женщиной. Но теперь Гуров возмущен этими словами, они показались ему «унизительными, нечистыми». Реплика чиновника явилась для Гурова как бы сигналом к полному освобождению. Здесь опять, как и во время посещения Ореанды, совершается характерный для Чехова переход от незначительного, частного и мелочного к общему, важному, перспективному. «Какие дикие нравы, какие лица», — думал Гуров под впечатлением слов чиновника. «Что за бестолковые ночи, какие неинтересные, незаметные дни! Неисто-



вая игра в карты, обжорство, пьянство, постоянные разговоры все об одном. Ненужные дела и разговоры все об одном захватывают на свою долю лучшую часть времени, лучшие силы, в конце концов остается какая-то куцая, бескрылая жизнь, какая-то чепуха, и уйти и бежать нельзя, точно сидишь в сумасшедшем доме или в арестантских ротах» (404).

Б. Мейлах считает, что этот мотив «так близок роману Толстого, что кажется прямым его развитием». Здесь имеются в виду изменения взглядов Анны и Вронского на окружающую жизнь. Их любовь, говорит исследователь, открыла им, как и героям Чехова, глаза на мир.<sup>10</sup> Однако автор не обратил внимание на самое существенное. «Ясновидение» у толстовских героев в период расцвета их любви открывает им лишь *физическое бытие*, отталкивающий физический облик окружающих людей. Толстой на это ясно указывает. Гуров же постигает внутренний общий смысл жизни, осознает ее противоречия. И такое различие вполне понятно. Любовь Карениной и Вронского, как уже отмечалось, была ограничена сферой физического. Любовь Гурова и «дамы с собачкой» была прежде всего *делом их духовного мира*. Поэтому говорить о преемственной связи Толстого и Чехова в указанном пункте тоже нет оснований. Духовное обновление Гурова поставлено художником в центре рассказа. В любовной истории Чехов угадывал симптомы назревающих в жизни крупных перемен.

Как видим, развитие чеховской темы, ее наполнение противоположны тому, что заключено в сюжетной линии Анна—Вронский. У Гурова нет озлобленно-мстительного неприятия жизни вообще. Открывшаяся ему правда приговаривала не к смерти, а звала к избавлению от пут, возбуждала желание иной жизни, заставляла надеяться на ее приход.

В обобщающей четвертой главе рассказа «Дама с собачкой» имеется элемент, который тоже можно сблизить с итоговым обличительным монологом Анны Карениной. Лично выстраданное и осознанное как нечто невыносимо противоестественное вкладывается Гуровым в окружающую жизнь, распространяется им, как и героиней Толстого, на человеческие отношения. Анна Сергеевна приезжает в Москву, где живет Гуров. Он идет к ней на свидание и размышляет о жизни. С предельной ясностью он осознает раздвоение собственной жизни. И это раздвоение Гуров переносит на жизнь в целом. «У него были две жизни: одна явная, которую видели и знали все... полная условной правды и условного обмана... и другая — протекающая тайно». Гуров, испытывая всю тяжесть такого уродующего человека раздвоения, не отдает себе отчета в его источниках. Ему кажется, что «по какому-то странному стечению обстоятельств, быть может случайному, все, что было для него важно, интересно, необходимо, в чем

---

<sup>10</sup> Б. Мейлах. Вопросы литературы и эстетики, стр. 493, 494.

он был искренен и не обманывал себя, что составляло зерно его жизни, происходило тайно от других, все же, что было его ложью, его оболочкой... служба в банке, споры в клубе, хождение с женой на юбилей, — все это было явно». И Гурову представилось, что жизнь протекает так у каждого. «Каждое личное существование держится на тайне...» — думал он (408—409).

Однако и эта подмеченная Толстым и Чеховым склонность человека по себе судить о других приобретает у художников различное содержание. Униженная и оскорбленная, но не желающая покоряться Вронскому, Анна была ослеплена ревностью, озлоблением и ненавистью, желанием мести. В окружающую жизнь, в свои отношения с Вронским она вкладывала то, что было в ее расстроенном сердце. Даже любовь представилась ей теперь «грязным мороженым». Такое восприятие, разумеется, не отражало реальных отношений, было субъективно, эгоистично и несправедливо, что явилось следствием себялюбивого характера Анны Карениной, ее жизни и любви «для себя»... Окрыленная и просветленная любовью душа Гурова не могла так односторонне мрачно воспринимать мир. Он тоже беспощаден в своем приговоре над жизнью, но он не думал о смерти как избавлении. Почвой этой беспощадности было светлое начало. Оно возбуждало в нем желание вырваться из-под власти ненормально живущего общества, найти выход из мучительного состояния своего духа.

Этот процесс *духовного роста личности*, обновление всего характера и миропонимания, острое осознание невыносимости жизни сопровождается и изменениями чувства любви чеховских героев. Любовь их тоже *растет, обогащается*. Она становится все более одухотворенной, нежной и чуткой, проникновенной, а вместе с тем сдержанной. Чехов вносит в окончательный текст более точные определения: «Анна Сергеевна и он любили друг друга, как очень близкие, родные люди, как муж и жена, как нежные друзья...» (410). Более сильным и выразительным Чехов сделал ощущения героями своего трагического положения, как людей внутренне необыкновенно близких друг к другу, но разъединенных обстоятельствами своей жизни. Сама судьба «предназначала их друг для друга, и было непонятно, для чего он женат, а она замужем; и точно это были две перелетные птицы, самец и самка, которых поймали и заставили жить в отдельных клетках».<sup>11</sup> Если трагическое в романе Толстого заключено прежде всего в самом характере любви Анны и Вронского, в том, что составляет главный общий смысл их совместной жизни (полное обладание друг другом), то трагическое у Чехова порождено не особенностями любви, не перипетиями отношений

---

<sup>11</sup> О работе А. П. Чехова над окончательным текстом заключительной части рассказа «Дама с собачкой» см.: «Литературное наследство», т. 68, М., 1960, стр. 133.

героев, а осознанием тяготы жизни, осознанием того, что они ее пленники.

Да, герои Толстого и Чехова ставят один и тот же вопрос. На слова Вронского: «необходимо кончить ту ложь, в которой мы живем», Анна отвечала: «Но как, Алексей, научи меня, как?» (8, 210). Гуров задавал тот же вопрос: «Как? Как? — спрашивал он, хватая себя за голову. — Как?» (410). Но в этих, казалось бы, одинаковых вопросах заключался разный смысл, выражалось не сходное, а противоположное осознание своего критического положения — в одном случае надежды на будущее, а в другом — полное отсутствие таких надежд. Признавая свое положение безвыходным, Анна Каренина в ответ на успокоительные слова Вронского о возможности выхода из всякого положения спрашивает его: «Разве я не жена своего мужа?». И сцена завершается так: «... вдруг яркая краска стала выступать на ее лицо; щеки, лоб, шея ее покраснели, и слезы стыда выступили ей на глаза».

В вопросах Гурова тенденция иная. В чеховском рассказе появилось симптоматичное завершение, говорящее о том, что жизнь не остановилась, что люди продолжают биться над решением вопросов бытия, что жизнь настоящая только начинается, а счастье впереди. Они с полным основанием могли бы сказать о себе: «Страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас» («Три сестры»). Трагическое, заключенное в жизни чеховских героев, не является безысходным, оно содержит в себе оптимистическое начало, которое сильным лирическим аккордом и завершает рассказ. «И казалось, что еще немного — и решение будет найдено, и тогда начнется новая, прекрасная жизнь; и обоим было ясно, — что до конца далеко-далеко и что самое сложное и трудное только еще начинается» (410). Вот эти итоговые раздумья Гурова имеют обобщающее, символическое значение. К этой черте герои Толстого не могли подойти. Для этого необходимы были другая эпоха, другие люди, иные общественно-правственные устремления...

Б. Мейлах не вполне понял всю глубину чеховского рассказа. Он цитирует известный горьковский отзыв о «Даме с собачкой», но произвольно опускает существеннейшую часть в нем, а именно: «Право же — настало время нужды в героическом: все хотят возбуждающего, яркого, такого, знаете, чтобы не было похоже на жизнь, а было выше ее, лучше, красивее. Обязательно нужно, чтобы теперешняя литература немножко начала прикрашивать жизнь и, как только она это начнет, — жизнь прикрасится, т. е. люди заживут быстрее, ярче. А теперь — вы посмотрите-ка, какие у них дрянные глаза — скучные, мутные, замороженные».<sup>12</sup>

Для правильной интерпретации рассказа «Дама с собачкой» эти слова Горького, как и весь его отзыв, имеют ключевое значение.

<sup>12</sup> М. Горький и А. Чехов. Переписка, статьи и высказывания. М.—Л., 1937, стр. 47.

ние. Чеховское творение возбуждало именно те чувства, которые бурно выразились в отклике Горького. И последний признал типичность своих настроений и желаний, возбужденных в нем чеховским шедевром. Большая любовь ведет к осознанию того, что так дальше жить нельзя, и указывает человеку, каким он должен быть, — вот мысль чеховского произведения. Такое осознание могло возникнуть в предгрозовую эпоху...

Между тем автор статьи «Два решения одной темы» в своем истолковании не замечает действительную силу рассказа «Дама с собачкой». Он утверждает, что «жизнь Анны Сергеевны была символизирована в образе серого, длинного, с гвоздями, забора, тянувшегося против ее дома». И при этом совершает показательную для его концепции ошибку, неверно передавая размышления Гурова: «От такого забора не убежишь».<sup>13</sup> Ясно, что такая мысль («не убежишь!») искажает смысл рассказа Чехова и слившегося с ним отзыва о нем Горького. В действительности же чеховский Гуров думал иначе: «От такого забора убежишь». Именно — *убежишь!* В этом состоит пафос программного чеховского рассказа, горьковского письма о нем...

Конечно, в жизни Гурова и Анны Сергеевны было много серого. Но это серое уже не имело для них фатального значения, и не их жизнь уже символизирована в образе серого забора, а та лакейская смиренная и куцая жизнь, которая их возмущала и от которой они страстно избавлялись. Бегство от серого забора, поиски путей к счастью, к новой жизни — вот что теперь воодушевляет героев чеховского беспокойного рассказа. Симптоматично и изменение чеховского отношения к Дмитрию Гурову — исчезает та ирония, которая была присуща этому отношению в начале повествования. Теперь же ощутимо глубокое участие автора к своим героям — то лирическое начало, в котором выражена авторская позиция — симпатия и сострадание. А. П. Чехов жил и творил в эпоху движения масс. Это окрылило и озарило его реализм, обогатило структуру его рассказа, в нем появился тот одухотворенный символизм, о необходимости которого в большом реалистическом искусстве говорил Горький.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Б. Мейлах. Вопросы литературы и эстетики, стр. 496.

<sup>14</sup> См.: М. Горький и А. Чехов. Переписка, статьи и высказывания, стр. 27—28.

А. П. ЧЕХОВ И И. Ф. АННЕНСКИЙ  
(«ДАМА С СОБАЧКОЙ» — «РАЗЛУКА»)

Ю. Иваск об общности творческих позиций Чехова и Анненского

В современной зарубежной науке о литературе выдвинута одна оригинальная параллель. Чеховскую «Даму с собачкой» сравнивают со стихотворением Иннокентия Анненского «Прерывистые строки» (1909). Впервые оно было опубликовано в 1910 году под названием «Разлука (Прерывистые строки)» во второй книге стихов (посмертной) «Кипарисовый ларец», где входило в отдел «Разметанные листья».

Вот это стихотворение:

Этого быть не может,  
Это — подлог,  
День так тянулся и дожит,  
Иль, не дожив, изнемог?...  
Этого быть не может...  
С самых тех пор  
В горле какой-то комок...  
Вздор...  
Этого быть не может...  
Это — подлог...  
Ну-с, проводил на поезд,  
Вернулся, и solo, да!  
Здесь был ее кольчатый пояс,  
Брошка лежала — звезда,  
Вечно открытая сумочка  
Без замка.  
И, так бесконечно мягка,  
В прошивках красная думочка...  
Зал...  
Я нежное что-то сказал,  
Стал прощаться,  
Возле часов у стенки...  
Губы не смели разжаться,  
Склеены...  
Оба мы были рассеяны,  
Оба такие холодные  
Мы...  
Пальцы ее в черной митенке  
Тоже холодные...  
«Ну, прощай до зимы,  
Только не той, и не другой,  
И не еще — после другой...

Я ж, дорогой,  
Ведь не свободная...»  
— «Знаю что ты — в застенке...»  
После она  
Плакала тихо у стенки,  
И стала бумажно-бледна...  
Кончить бы злую игру...  
Что ж бы еще?  
Губы хотели любить горячо,  
А на ветру  
Лишь улыбались тоскливо...  
Что-то в них было застыло,  
Даже мертво...  
Господи, я и не знал, до чего  
Она некрасива...  
Ну, слава богу, пускают  
сидеться...  
Мокрым платком осушая  
лицо,  
Мне отдала она это кольцо...  
Слиплись еще раз холодные  
лица,  
Как в забытых, —  
И  
Поезд еще стоял —  
Я убежал...  
Но этого быть не может  
Это — подлог...  
День или год и уж дожит,  
Иль, не дожив, изнемог...  
Этого быть не может...

Названную параллель предложил Ю. Иваск. В своей работе «Annenskij und Čechov»<sup>1</sup> он признает, что сравнение произведений

<sup>1</sup> См.: Zeitschrift für slavische Philologie, В. XXVII, Н. 2, 1959, S. 363—374.

поэта и прозаика возможно, если некоторые из их основных художественных приемов имеют нечто общее. Эта общность, считает исследователь, с особой наглядностью подчеркивает принципиальные различия между поэзией и прозой, их своеобразие и отчетливо выделяет оригинальность каждого из авторов — поэта и прозаика.

Названная параллель заслуживает внимания. Она позволяет уловить своеобразие душевного и поэтического строя, с одной стороны, поэта, а с другой — прозаика, установить их перекличку и их принципиальное различие.

Имени Анненского нет в письмах и записных книжках Чехова. Он вообще редко высказывался о поэзии: «Я просто боюсь стихов... только одного Пушкина я могу читать», — говорил он П. А. Сергеенко. Анненский же знал Чехова и писал о нем в своей «Книге отражений». Ю. Иваск указывает на то, что поэт воспринимал Чехова как близкого себе художника. «Три сестры» в субъективно-творческой интерпретации<sup>2</sup> Анненского представляются ему почти собственным произведением или как бы материалом для собственного творчества. Так, о Маше он пишет небольшое стихотворение в прозе:

«Маша любит, чтобы ей говорили тихим голосом немножко туманные фразы, чистые, великодушные и возвышенные фразы, когда самовар потух и в столовой темнеет, а по небу бегут не то облака, не то тени».<sup>3</sup>

Анненский с большим искусством воспроизводит атмосферу вокруг Маши и ее почитателя, полковника Вершинина. Лирическое эссе поэта создает определенное настроение. При этом он добавляет такие детали, которых нет в пьесе — *облака и тени*. Происходит как бы стилизация Чехова á la Анненский. В пьесе Чехова автора «Книги отражений» привлекает монолог души, которая мучается в атмосфере обыденности, ее вульгарности. Ю. Иваску кажется, что здесь Анненский идет *параллельно* своему современнику Чехову. Для того и другого характерен контраст между внутренними переживаниями и враждебным им внешним миром. Об этом же писал и Д. Мирский в своей «Истории русской литературы» (1949). «Его стихотворения, — говорит автор этой книги, — развиваются в двух связанных между собой планах — человеческие души и внешний мир... Анненский близок Чехову, и для него, как и для Чехова, малейшие булавочные уколы могут иметь значение».<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Свой критический метод Анненский определял как «субъективно-творческий».

<sup>3</sup> Книга отражений, СПб., 1906, стр. 154.

<sup>4</sup> D. S. Mirsky. History of Russian Literature. London, 1949, p. 447. Книга Мирского впервые была издана в 1925 году, а затем неоднократно переиздавалась в США (1949, 1955, 1958 гг.).

Как же конкретно показывает Ю. Иваск близость Чехова и Анненского? Он считает, что для Чехова характерно изображение повседневной «серой жизни», т. е. незначительных деталей, не имеющих веса частиц существования. Для него типичен отмеченный еще Мережковским (в статье «Чехов и Горький») прием снижения, он враждебен любой риторике, словесным орнаментам. Чаще всего Чехов снижает что-то важное протокольными фразами или даже клише. Так, о смерти епископа читатель узнает из шаблонных, как бы официальных слов слуги: «Преосвященный приказал долго жить». Такие, так сказать, «недооценки», столь очаровывающие англосаксонских читателей, не снижают, однако, трагизма повседневности, а еще более подчеркивают и создают ту «*mysterium simplicitatis*», которую увидел Дж. М. Марри в прозе Чехова.

Ю. Иваск вполне соглашается с определением Л. Шестова творчества Чехова как «творчества из ничего».<sup>5</sup>

Очень часто будничное, пошлое Чехов противопоставляет тому, что прекрасно, благородно, но одновременно и беспомощно. Чеховских трех сестер засасывает, уничтожает будничная пошлость. В этом и состоит трагизм изображаемого Чеховым мира. Трагизм этот возбуждает не ужас, а жалость.

Отмеченные Иваском особенности чеховского творчества (будничность, снижение возвышенного или значительного различными способами, особенно с помощью «низких» выражений, словесных шаблонов, противопоставление будничного и трагичного, наконец, возбуждаемая жалость к людям) — все это характерно и для поэтического строя Анненского. Некоторые критики-современники называли его «поэтом будничных слов».<sup>6</sup> Даже в переводы трагедий Еврипида он вводил «низкие» слова разговорной речи. Показывает он и присущую Чехову «трагедию в будничной обстановке». Характерно в этом отношении его стихотворение «Нервы (Пластинка для граммофона)» (1909). Суть этого стихотворения Ю. Иваск характеризует следующим образом. Поэтом взята сценка из рутинной, мелочной и докучливой жизни. Муж и жена сидят на балконе. Она мотает гарус, а он так сидит. Они чем-то возбуждены, между ними идет несколько таинственный и отрывистый разговор, который перебивается голосами бродячих торговцев и вопросами горничной. Поэт старательно передает вульгарные ошибки в речи простонародья, которые здесь являются метафорой пошлой жизни. Ей противостоит тревога супругов. Они беспокоятся о Васе (сыне?), который куда-то исчез. Родители что-то сожгли, что-то собираются законопатить... Трагедия надвигается, а обыденная жизнь идет своим порядком. И все

---

<sup>5</sup> См.: «Вопросы жизни», 1905, № 3.

<sup>6</sup> См., например: М. Волошин. Лики творчества И. Ф. Анненского. «Аполлон», 1910, № 4, стр. 13.

стихотворение предваряется и завершается криком отчаяния поэта (или лирического героя):

Как эта улица пыльна, раскалена!  
Что за печальная, о господи, сосна!<sup>7</sup>

Вскрик этот создает второй (рядом с эпическим) уже лирический план в стихотворении «Нервы». Такая двуплановость характерна для поэта.

### Столкновение двух «философий жизни» и двух творческих методов

Особенно показательно названное выше стихотворение Анненского «Разлука». Оно является одним из программных в его наследии. Ю. Иваск ставит это произведение в параллель к чеховскому рассказу «Дама с собачкой», находя в них очевидное сходство и существенное различие. Однако анализ этой параллели не отличается у Иваска определенностью и глубиной. Он не берет сравниваемые произведения как целостные концепции, ограничиваясь лишь разрозненными замечаниями об отдельных их сторонах. Естественно, что такой подход (разъятие стихотворения и рассказа на отдельные элементы) не приводит исследователя к постижению, так сказать, сердцевины сопоставляемых произведений, хотя он порой верно судит об их отдельных чертах. Ю. Иваск игнорирует общую поэтическую структуру «Разлуки», его композицию и исходный художественный принцип. А между тем именно в них-то и просвечивает специфика содержания стихотворения. Оно дано как воспоминание героя о том, что уже совершилось. Влюбленные расстались. Очевидно, навсегда. Разлука была тяжелой («С самых тех пор В горле какой-то комок...»). Герой вернулся с вокзала. Он вновь пережил то, что свершилось. В его воспоминаниях-переживаниях предстает не целостный поэтически одухотворенный образ любимой, а отдельные малозначительные (казалось бы!) детали ее внешнего облика, поведения, разговора. В воспоминаниях этих нет вдохновения, ожидания лучшего, веры в приход этого лучшего, а есть мука, растерянность, подавленность. Видно, что любовь их была, быть может, и большой, но очень трудной, трагически безысходной. Герои будто приговорены к смерти, не они управляют своей судьбой, а какая-то злая сила. Нет в воспоминаниях героя и анализа или самоанализа, раздумий над жизнью в целом, того философского взлета, который так присущ Гурову, чеховскому герою. Воспоминания здесь воспроизведены как поток будничных чувствований героя. Но при всей своей будничности они пропитаны трагическим, в них ощущается что-то значительное. Его

---

<sup>7</sup> Иннокентий Анненский. Стихотворения и трагедии. Изд. 2-е (Библиотека поэта, Большая серия). Л., 1959, стр. 163, 164.



трудно точно определить, видимо, его и не следует определять, но оно есть...

Итак, в душевном мире героя все сбивчиво, неопределенно и противоречиво. Есть какие-то намеки, полутона, летучие смутные представления-чувствования, но целого и итогового нет. Здесь и неожиданное снижение образа любимой («Господи, я и не знал, до чего Она некрасива»), и признание тягостности совершающегося («Ну, слава богу, пускают садиться»), и выражение нестерпимого страдания («Поезд еще стоял — я убежал»). Душевный мир героя очень тесен, он ограничен тем уголком, в котором протекала его любовь. Здесь нет того выхода в большой мир, в «абсолютное» (красота природы, осознание неразумности устройства общества), который является органическим элементом в развитии сюжета «Дамы с собачкой».

Специфична структура духовного мира героя. Он разорван, также «прерывист», как и строки всего стихотворения. И это не внешняя только черта («перескакивает с предмета на предмет»), а, так сказать, нечто субстанциональное. Герой смятен, почти раздавлен. Его следовало бы назвать *антигероем*. Его переживание-воспоминание начинается со стихов, которые определяют весь тон стихотворения:

Этого быть не может,  
Это — подлог,  
День так тянулся и дожит,  
Иль, не дожив, изнемог?..

Смятение, раздавленность, отчаяние выражены и в тех фразах, которые были сказаны на платформе и которые вспоминает лирический герой. Фразы эти построены неправильно, они отрывисты, не закруглены, лаконичны. Мыслить целостно и целым он не может. В чувствах его нет определенности. Не ясно, чем же для него была и любовь — страданием только или счастьем.

Наконец, смятенный субъективный мир героя сливается и с чувствами поэта. Как было сказано, все стихотворение «организовано» рефреном «Этого быть не может... Это — подлог...». Он цементирует произведение, образуя его лирический лейтмотив и композиционный стержень, создавая определенное настроение — буквально это вскрик отчаяния героя, но это и вскрик самого поэта.

Иная концепция у Чехова. Разумеется, мы принимаем во внимание, что рассказ и стихотворение дают разные возможности в разработке характеров, сюжета и композиции, в передаче тона и строя поэтических настроений, чувствований и размышлений. Но сейчас речь идет об *исходных* творческих принципах, о философии творчества, о том, что следовало бы условно назвать «художественной методологией». В них поэт и прозаик могут

идти, сохраняя специфику своего рода творчества, разными или сходными путями. Чехов и Анненский в названных коренных сферах занимают различные позиции. Конечно, в «Разлуке» и в «Даме с собачкой» есть приметы, которые сближают их. Анненского можно было бы назвать в рассматриваемом случае поэтом настроения, а Чехова — прозаиком настроения. И в самом строе их поэтического видения мира есть, как увидим далее, также нечто общее (их обоих интересует трагическое в рутинной жизни), как есть элементы, сближающие «Разлуку» с «Дамой...» и в сфере поэтики. Все это так. Но надо вникнуть в глубинный смысл и функцию этих примет.

В настроениях чеховских героев нет того надрыва, той истеричности и ощущения конца, которые присущи Анненскому, развившему, как он говорил, «боль городской души», показавшему изломы болезненной психики. Чеховская «философия жизни» не постигнута Ю. Иваском, она даже им искажена, фактически отождествлена с позицией Анненского и сводится к общему для них знаменателю — к мучительной философии отчаяния, к пессимистическому лейтмотиву — «выхода нет!», к тому «творчеству из ничего», которое провозгласил Лев Шестов, идеи которого стали ныне увлекательной модой в буржуазной науке, объявившей российского философа «русским экзистенциалистом». Ю. Иваск утверждает, что в «Даме с собачкой» и в «Разлуке» нет выхода из трагического положения, что Гуров морально раздавлен и капитулирует.

Да, Чехов и Анненский близки друг другу своим острым и чутким ощущением трагизма в обыденной жизни обыкновенных людей и своей ненавистью ко всяким шаблонам, клише, к вульгарности и фальшивой риторике. Это верно заметил Ю. Иваск. Но с ним нельзя согласиться, когда он эту близость распространяет на мировоззрение художников, не замечая принципиального идейно-художественного различия между «Дамой с собачкой» и «Разлукой». У Анненского вся ситуация приземлена, в ней нет поэзии большого, яркого чувства. Она как бы рассыпается на предметные мелочи и психологические детали. «Поэтика мелочей» («кольчатый пояс», «брошка — звезда», «вечно открытая сумочка без замка», «в прошивках красная думочка», «это кольцо») имеет в стихотворении «Разлука» программно-эстетическую функцию, связывающую Анненского с позднейшими акмеистами. В обрисовке чеховской дамы сопутствующий ей шпиг, а также лорнет, сумочка без замка тоже являются заметной особенностью поэтики рассказа, но функция, смысл их иные. Детали эти не нагромождены, писатель ими пользуется со строгой экономией, они не самоценны, а психологически и художественно целесообразны, образуя органический элемент изображения беспокойного внутреннего мира героини, ее одиночества, ее растерянности, ее смутного желания иной жизни и т. п. Она «ничем не примеча-

тельна» на первый взгляд, а поэтому ее приметой является собачка, которая затем исчезает из поля зрения художника... Она приехала из какого-то провинциального дикого угла, естественно, что ее лорнет кажется Гурову вульгарным... Возбужденная и растерявшаяся, она теряет его... У Анненского нет такой органической связи между внутренним миром человека и окружающими его вещами. Последние появляются в его поэтической концепции как величины самодовлеющие. Они просто самостоятельные внешние детали «серого обихода»...

Безусловно, Анненский, создавая «Разлуку», имел перед глазами «Даму с собачкой». Это подтверждается перекличками сцен расставания на платформе в том и другом произведении. На это обратил внимание Ю. Иваск. Вот его параллели:

У Чехова:

[Она:] — Дайте, я погляжу на вас еще... Погляжу еще раз. Вот так.

Она не плакала, но была грустна, точно больная, и лицо у нее дрожало.

[Дама:] — Я буду о вас думать... вспоминать, — говорила она, — Господь с вами, оставайтесь, не поминайте лихом. Мы навсегда прощаемся, это так нужно, потому что не следовало бы вовсе встречаться.

Можно было бы и далее сопоставлять отдельные элементы того и другого произведения. Например:

у Чехова:

Гуров не спеша пошел на Старо-Гончарную, отыскал дом. Как раз против дома тянулся забор, серый, длинный, с гвоздями. «От такого забора убежишь», — думал Гуров, поглядывая то на окна, то на забор.

у Анненского:

[Он:] — Я нежное что-то сказал.

После она

Плакала тихо у стенки,  
И стала бумажно бледна...

Кончить бы злую игру...

Что ж бы еще?

Губы хотели любить горячо,  
А на ветру

Лишь улыбались тоскливо...  
Что-то в них было застыло,

Даже мертво...

[Она:] «Ну прощай, до зимы,  
Только не той, и не другой,  
И не еще — после другой...  
Я ж, дорогой,  
Ведь не свободная...».

у Анненского:

— «Знаю, что ты — в застенке...».

Однако в сопоставляемых произведениях, в их отдельных элементах заключены разные «философии». Стихотворение названо «Прерывистые строки». И эта «прерывистость» проникает во все сферы произведения. Выражается она и в его ритмическом строе. Поэт с большим искусством воспользовался свободной формой ритма. В нем, как заметил Ю. Иваск, доминирует нерав-

номерный дактиль в сочетании с амфибрахием, но одновременно использованы и их «сокращенные» (стяженные) варианты, а также и односложные слова («вздор», «жаль», «мы», «И»). Такой негармонический ритмический строй, быть может, и не лишен у Анненского некоторой искусственной утонченности, но в целом он великолепно передает не только особенности разговорной речи, бессвязный диалог крайне взволнованных героев, но и выражает всю «философию» поэта. У него все сосредоточено на разлуке, все воспринимается через разлуку. И такой выбор не случаен. Это мучительно-тягостная разлука влюбленных, и в ней концентрированно выражены особенности их любви, а точнее — толкование ее поэтом, восприятие ее героем. Чувства и настроения, слова и поступки влюбленных сбивчивы, бессвязны, отрывисты, в них нет логичности, они являются отблеском чего-то таинственного... В расставании заключено и что-то болезненное, затемненное и неопределенное. Связь влюбленных странная, противоречивая, какая-то изломанная и капризная («злая игра»). В ней есть какой-то намек на действие роковых сил в связях мужчины и женщины... И вся трагическая сцена прикреплена к будничным деталям, выражается в прерывистых строках, в разорванной и поспешной разговорной речи, в неожиданных переходах... («Я нежное что-то сказал...»; «Ну, слава богу, пускают садиться...»). Холод и мертвенность, монотонность и обреченность — таковы господствующие тона в разлуке влюбленных Анненского («Оба такие холодные», «Пальцы ее в черной митенке Тоже холодные», «Ну, прощай до зимы...», «И стала бумажно бледна», «Слиплись еще раз холодные лица...»).

Губы хотели любить горячо,  
И на ветру  
Лишь улыбались тоскливо...  
Что-то в них было застыло,  
Даже мертво...

Чувствуется, что участники драматической ситуации раздавлены, они мучаются, они не герои, а обреченные, жалкие люди, для которых не было и нет никакого выхода ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Правда, нота усталости ощутима и у героев Чехова. У него жизнь тоже является в образах «забора» и «застенка»: «куцая, бескрылая жизнь, какая-то чепуха, и уйти и бежать нельзя, точно сидишь в сумасшедшем доме или в арестантских ротах» (8, 404). Но трагическое у Чехова имеет иное содержание, в нем нет безысходной, мучительной, сдавливающей горло тоски, того отчаяния, той индивидуалистической бессильной непримиримости, которые присущи Анненскому. Истериически-упрямый вскрик лирического героя «Разлуки» «Этого быть не может, Это — подлог...», повторяющийся в различных вариантах на протяжении всего стихотворения, выражает особенности

трагического у Анненского. В нем слилось в одно целое и безутешное отчаяние, и фатальная неотвратимость, и острое неприятие, и какой-то болезненный излом чувства... Ничего подобного нет у Чехова. Ю. Иваск почему-то считает, что автор «Дамы с собачкой» ищет примирения с равнодушной природой (переживания героев во время поездки в Ореанду). И в этом плане, говорит критик, Чехов противоположен Анненскому, который повсюду демонстрирует свою остро-индивидуалистическую непримиримость со всеми явлениями жизни. Его герой тоже слаб, но он не сдаётся. Если же у И. Анненского иногда и появляются мотивы пророческого взгляда в вечное, примирение с чем-то высшим, то они выражаются лишь в форме вопроса:

А если грязь и низость — только мука  
По где-то там сияющей красе...<sup>8</sup>

Смысл чеховской сцены в Ореанде — вовсе не в пассивном примирении с равнодушной природой. Сказочная обстановка — шум моря, горы, крики цикад, утренний туман, неподвижные белые облака, красивая женщина — пробуждают в душе успокоенного и очарованного Гурова не только раздумья о «покое и вечном сне». Он проникся и мыслью о непрерывном движении жизни на земле, о ее совершенствовании, о возможности счастья, торжества красоты. «Гуров думал о том, как, в сущности, если вдуматься, все прекрасно на этом свете, все, кроме того, что мы сами мыслим и делаем, когда забываем о высших целях бытия, о своем человеческом достоинстве» (8, 400).

Такая философия жизни вносит в рассказ оптимистическое начало, веру в жизнь, в человека, в прекрасное. Если уютно, здесь есть «примирение», но не с равнодушной природой, расслабляющей волю и вселяющей мысль о покое и вечном сне, а с жизнью, зовущей к тому, чтобы человек не забывал своей человеческой сущности, своего достоинства... Отзвук этой философии заметен и в сцене разлуки Гурова с Анной Сергеевной. Ничего таинственно-болезненного и мучительно тягостного здесь нет. Чувство авторской жалости, столь характерное для Анненского, здесь тоже просвечивает, но это не жалость к раздавленным и обреченным, а к тем, кто еще не знает выхода, но ищет его, верит в его возможность... Гуров, расставшись с Анной Сергеевной, думает о человеческой сущности своих отношений с нею. В этих размышлениях видно начало *перелома* в его взглядах на женщину. Теперь это уже не «низшая раса». В его душе возникает способность критически смотреть на себя со стороны... Во всем этом заключен залог будущего «прозрения» Гурова, отказа от своего пошло-эгоистического «я».

---

<sup>8</sup> Иннокентий Анненский. Стихотворения и трагедии. Библиотека поэта, Большая серия, стр. 115.

Итак, Ю. Иваск преувеличил близость Анненского и Чехова, неправильно истолковал их творческий метод. Нельзя признать, что эти художники «обрабатывают варианты одной и той же темы» или что у них есть «сходство в тематике и ее обработке». Тема у Чехова — не любовная только, а и общественно-моральная. Любовь преобразует влюбленных и ставит их в конфликт с обществом. У Анненского же тема ограничена пределами интимных чувствований героя после его разлуки с любимой. *Монолог измученной души* — так следовало бы определить тему «Разлуки». И она обрабатывается, как мы видели, импрессионистически. Поэт воспроизводит неопределенное, неуловимое, невысказанное, кажущееся, а вместе с тем и необычное. И все это образует текучий образ субъективного мира героя, сливающегося с душой самого поэта.

Чехов чужд импрессионизму такого рода. Он выступает оригинальным реалистом. Автор «Дамы с собачкой» не прячется от неуютного ему внешнего мира в субъективном мире. Он в самой действительности ищет залогов ее обновления. Он не ограничивается только изображением вызывающего тоску и отчаяние контраста между внутренними переживаниями и враждебным миром.

Некоторые критики утверждают (и с этим соглашается Ю. Иваск), что Чехова и Анненского вдохновляло чувство жалости к слабым и обреченным. Их героини достойны сожаления, они «жалкие». И это обстоятельство будто бы очень тесно сближает Анненского и Чехова. Да, героиня «Разлуки» действительно жалка («После она Плакала тихо у стенки...»). Чеховская героиня однажды представилась Гурову тоже жалкой, но в действительности она прежде всего — любящая женщина, женщина не жалкая, а трогательно-беспомощная. И это трогательное становится прекрасным.

---

Методология и методика сопоставительного разбора произведений, взятых в рамках данной национальной литературы, не разработаны в современном литературоведении. В проделанных сравнительных анализах мы руководствовались следующими правилами. Каждое из сравниваемых произведений рассматривается как нечто целое, как идейно-художественная структура (система или концепция). Классики русской критики подходили к художественному произведению как явлению живому, целостному и единому, заключающему в себе определенные закономерности. В. Г. Белинский, например, любил проводить аналогию между произведением литературы и живым организмом, считая, что в «созданиях искусства не должно быть ничего ни недоконченного, ни недостающего; но всякая черта, всякий образ и необхо-

дим, и на своем месте».<sup>9</sup> Опираясь на такое понимание произведения, великий критик проникал в самую его суть, в душу творенья, в то, что является его *пафосом*, или *задушевной мыслью*. Блистательно в этом плане проделанное им сопоставление «Кто виноват?» Герцена и «Обыкновенной истории» Гончарова.

При осуществлении сопоставительного разбора необходимо, во-первых, брать каждое из сравниваемых произведений в «самом себе», имея в виду его известную самостоятельность и коренную специфику. Во-вторых, отдельные компоненты сопоставляются с учетом всей структуры произведения, в их связях и взаимопереходах. Каждая частица поэтического целого анализируется с точки зрения этого целого. И тогда в ней, как в капле, отразится и будет понята общая идейно-художественная концепция, заключенная в произведении. Такая всеобщая связь всех элементов художественного творения и общая значимость каждой конкретной детали в нем, ее целесообразность с точки зрения всей системы являются законом жизни произведения искусства. В-третьих, нельзя ограничиваться сопоставлением отдельно взятых произведений. Сравнивая их, надо иметь в виду не только все творчество писателя (из наследия которого взято то или другое произведение), но и литературный процесс в целом. Объективно существующие определенные соотношения отдельных произведений литературы разных авторов — факт литературного процесса, а поэтому они исследуются как конкретное выражение закономерностей этого процесса. Наконец, автор стремился дать широкое социально-историческое истолкование тем многообразным соотношениям, в которых находились сопоставляемые им произведения.

Наш способ сопоставительного анализа, продемонстрированный в настоящей книге, следовало бы назвать *структурно-типологическим* (или *сравнительно-типологическим*). Задача его заключается в определении различных родов связей между отдельными произведениями. Их разностороннее сопоставление выявляет специфику идейно-художественной структуры каждого из них, а вместе с тем устанавливает и ту общность, которая характеризует их как явления данного исторического периода в развитии национальной литературы.

---

<sup>9</sup> В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IV. М., 1954, стр. 200.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Внутрилитературные связи как предмет историко-литературной науки. (Вместо введения) . . . . .	3
---	---

## I. ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ И РОДОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

<i>Глава первая. «Золотой век» и «русский социализм» Достоевского . .</i>	23
---	----

Параллель — Достоевский и Успенский. — Противостоит ли Достоевский утопизму? — Трактовка политического социализма. — Отношение к «теоретическому социализму». — Заключительные видения Раскольниковца. — Сон Версипова. — «Сон смешного человека». — Своеобразие христианского социализма Достоевского. — Столкновение двух религиозных идей. Достоевский и Леонтьев. — Противоборство иллюзий и реальности.

<i>Глава вторая. «Жизнь трудами рук своих» и крестьянский социализм Гл. Успенского . . . . .</i>	85
--	----

Достоевский, Успенский и патриархальный мир. — Истоки и предпосылки общественного идеала у Гл. Успенского. — Открытие «образчика» человеческой личности. — Поиски народом счастливой жизни и Успенский. — Трактат Т. Бондарева и очерк Успенского «Трудами рук своих». Идеал коллективного труда. — Патриархальные иллюзии и признание прогресса. — Крушение утопических представлений. «Встреча» с Марксом. — Итоги сопоставления Достоевского и Успенского.

## II. КОНТАКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Глава третья. Достоевский и Владимир Соловьев («Великий инквизитор» и «Антихрист») . . . . .</i>	124
---	-----

Повесть Вл. Соловьева «Антихрист», ее социальный и идейный смысл. — Программы жизнестроительства Христа, Инквизитора, Антихриста и народные массы. — Спор Инквизитора с Христом. Позиция Достоевского. — Своеобразие трактовки образа Инквизитора. — Художественно-философский символ и дидактическая аллегория. — Многообразие смысла Легенды.

<i>Глава четвертая. Толстой и Мамин-Сибиряк («Хозяин и работник» — «Исповедь») . . . . .</i>	163
--	-----

В каких сферах рассказов Толстого и Мамин-Сибиряка обнаруживается существенное сходство? — Внешняя и внутренняя структуры. Брехунов и Голохватов. — Морально-религиозный компонент в сравниваемых произведениях. Художественное своеобразие каждого из них. Происхождение их связей.

## III. СВЯЗИ ПО КОНТРАСТУ

<i>Глава пятая. Об одной параллели («Анна Каренина» Толстого и «Дама с собачкой» Чехова) . . . . .</i>	177
--	-----

Сходство отдельных ситуаций, но противоположность тем и конфликтов. — Различия в специфике толстовской и чеховской трактовки любви.

<i>Глава шестая. А. П. Чехов и И. Ф. Анненский («Дама с собачкой» — «Разлука») . . . . .</i>	192
--	-----

Ю. Иваск об общности творческих позиций Чехова и Анненского. — Столкновение двух «философий жизни» и двух творческих методов.



**Никита Иванович Пруцков**

**ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ  
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

*Утверждено к печати*

*Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)  
Академии наук СССР*

Редактор издательства В. А. Браиловский

Художник Д. С. Данилов

Технический редактор А. П. Чистякова

Корректоры З. В. Гришина и Ф. Я. Петрова

Сдано в набор 11/III 1974 г. Подписано к печати  
31/V 1974 г. Формат бумаги 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага № 1.  
Печ. л. 12<sup>3/4</sup> = 12.75 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 14. Изд.  
№ 5489. Тип. зак. № 1020. М-37600. Тираж 7600.

*Цена 1 р. 12 к.*

Ленинградское отделение издательства «Наука»  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

---

1-я тип. издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12