



**T. G. MASARYK**  
**RUSKO**  
**A**  
**EVROPA**

Studie o duchovních proudech  
v Rusku

Díl III. část 2. a část 3.



Ústav T. G. Masaryka  
Praha 1996

**Т. Г. МАСАРИК**  
**РОССИЯ**  
**И**  
**ЕВРОПА**

Эссе о духовных течениях  
в России

Книга III  
Части 2—3

Санкт-Петербург  
Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
2003

ББК 63.3 (3 Рос.)-7  
УДК 940  
М 31

Редакционная коллегия:

М. А. Абрамов, д-р филос. наук (ответственный редактор);  
Р. М. Габитова, канд. филос. наук; И. Е. Задорожнюк, канд.  
филос. наук; В. А. Каменская, Э. Г. Лаврик, д-р ист. наук;  
О. М. Малевич, канд. филол. наук; И. И. Мюрберг

Научные редакторы тома:

Б. Ф. Егоров, О. М. Малевич

Перевод В. А. Каменской и О. М. Малевича

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект 01-03-00013а

Издание выпущено в рамках проекта «East—East» при поддержке  
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия  
и Института «Открытое общество» — Будапешт

Выражаем благодарность Masarykovu ústavu Akademie věd ČR  
и Ústavu T. G. Masaryka за любезную помощь в издании книги

Масарик Т. Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в Рос-  
сии. Т. III, кн. III, части 2—3. — СПб.: РХГИ, 2003. — 576 с.

Настоящий том, завершающий полное издание книги первого пре-  
зидента Чехословацкой республики Т. Г. Масарика «Россия и Европа»,  
посвящен прежде всего анализу творчества Ф. М. Достоевского, а так-  
же истории русской литературы от Пушкина до Горького. Перевод осу-  
ществлен по тексту чешского издания: Masaryk T. G. Rusko a Evropa. III.  
Spisy T. G. Masaryka. Svazek 13. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996.

На фронтисписе: Т. Г. Масарик (фотография 1920-х гг.)

ISBN 5-88812-186-X

- © В. А. Каменская, О. М. Малевич — перевод, примечания, 2003
- © Б. Ф. Егоров, О. М. Малевич — послесловие, 2003
- © В. Доубек — послесловие, 2003
- © Ústav T. G. Masaryka, Praha, 1996
- © РХГИ, 2003

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Первоначально (см. Предисловие [к первому тому]) я задумал изложить свои мысли о России, собственно, о русской революции, через подробный «анализ Достоевского»; позднее я изменил план своей работы, но все же Достоевскому и в связи с ним литературе уделяю внимание, на первый взгляд кажущееся несоразмерным. Такова одна из особенностей русской культуры: в литературу (в «художественную» литературу) в значительной степени проникают социология, философия, история и политика — при абсолютистском гнете литература была самой свободной политической трибуной, это был своего рода русский парламент; впрочем, так обстоит дело с литературой всех государств и народов, но в России это проявляется сильнее, там литература имеет прямой политический характер, в Европе же, скорее, косвенный, там литература обращена к искусству больше, чем в России. В Европе искусство, а в рамках искусства и литература, составляет самостоятельную область, в России же разделение труда и, особенно, специализация в духовной области вообще не продвинулись так далеко. Русская литература — форум политики, философии, религии, а также искусства и художественного слова.

Все наиболее значительные поэты новой эпохи, как говорится, поэты-мыслители и, в особенности, толкователи своего времени. Это относится к Гете, Байрону и др. и в еще большей мере, как уже сказано, к писателям русским. Все русские писатели занимались этой проблемой, Россия — это русская литература.

Знание России, ее духовной жизни и европеец и русский все еще черпают у русских писателей.

[Достоевский] заинтересовал меня по личным мотивам; еще не зная его, я во многом шел одним с ним путем, меня мучила та же основная проблема. [Сравни мое сочинение «Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation»<sup>1</sup>, 1881.] Но этот мой интерес к Достоевскому имеет и основания по существу.

Никто другой из русских не анализировал так, как он, интимные душевные стороны своего народа; никто другой не пытался так, как Достоевский, понять исторические и социальные факты как проявления русской души и психологически объяснить основные движущие силы русской государственной и национальной жизни.

Достоевский — крупнейший русский социальный философ, по его произведениям мы лучше всего можем познать Россию. Хороших и ценных книг о России,

безусловно, немало; европеец может судить по ним об отдельных установлениях и о России в целом, о русской истории, о правящих классах и царском дворе, о революции и т. п.; существует множество историко-литературных исследований, в последнее время ширится экономическая литература и т. д., — но все это предлагает нам частности и целое как мертвую схему; в Достоевском мы имеем целостную и живую Россию.

Пожалуй, можно было бы возразить, что поэт объясняет свою эпоху слишком личностно — сколько существует толкований «Фауста»? Точно так же будет и множество толкований Достоевского. Что в поэтическом произведении отражает действительность и что к ней присовокупил сочинитель? И потом: толкования поэта субъективны, а потому лучше будем держаться мнения историков и социологов.

Но разве и историки не субъективны? Как раз о многих российских установлениях русские и европейские исследователи высказывают совершенно противоположные взгляды, например о русском аграрном устройстве, о сельской «общине» и т. п.

Допускаю, что именно Достоевского трактовать нелегко, и потому можно сомневаться, правильно ли та или иная предлагаемая нами интерпретация его произведений передает смысл его идей. Однако Достоевский был не только автором романов, но и литературным критиком, публицистом и журналистом. Он был сотрудником «толстых журналов» своего брата<sup>2</sup> и в них непосредственно занимался политикой, писал по поводу всех каждодневных вопросов, более того, он предпринял своеобразную попытку издавать собственный журнал, заполняя в одиночку его страницы, чтобы иметь возможность влиять на дискуссии по злободневным вопросам всем авторитетом своей личности. Никакого *popum primatur in annum*<sup>3</sup>, но *journalièrement, à la minute*<sup>4</sup> обращаться ко всем и по всякому поводу, — это, безусловно, превышает мерки историков литературы, привыкших к так называемому олимпийскому спокойствию, к объективности и т. д.; а это значит, что Достоевский был борцом и отнюдь не руководствовался эстетическими предписаниями придворного «военного совета», принимаемыми *post factum*. Достоевский был философом истории и политиком, занимающимся настоящим, он был человеком определенной партии, врагом своих врагов, другом своих друзей. В 1873 году как редактор тогдашнего журнала князя Мещерского «Гражданин» он впервые попытался завести в отделе фельетонов собственную, одному ему принадлежащую рубрику; тогда «Гражданин» был еженедельником и еще не стал тем, во что его превратил тот же князь Мещерский, — нынешней ежедневной газетой. В 1876–1877 годах Достоевский издавал упомянутый собственный журнал, причем под тем же названием, что и рубрику в «Гражданине», т. е. «Дневник писателя»; в 1880 и 1881 годах вышло всего по одному номеру, этот «Дневник» в Европе все еще неизвестен\*. По нему непосредственно, без художественных добавлений, можно судить, какие проблемы интересуют Достоевского и каковы его взгляды на них. «Дневник» — совершенно особый, журналистский комментарий к его романам.

Достижению той же цели помогают и заметки — к сожалению, довольно лаконичные, — взятые из «Записных книжек» Достоевского, а также неполное собрание писем и несколько свидетельств различных знакомых и друзей. (Сохранилось

15 записных книжек, в которых Достоевский набрасывал свои литературные планы<sup>5</sup>.)

На основе этих материалов и сравнительного анализа произведений Достоевского я попытаюсь дать читателю возможность заглянуть в духовную жизнь человека, который в самой глубине своей души был полон жгучей любви к родине и который в том, что задумывал, да и в том, чего не задумывал, начертил великолепнейшую картину современной России. Я говорю «современной», несмотря на то что Достоевский умер уже более двадцати лет назад.

Я понимаю русский вопрос — а так и необходимо его понимать — как всемирный вопрос философии истории, и Достоевский в этом лабиринте проблем — хороший проводник.

Я пользуюсь Собранием сочинений Достоевского 1885–1886 годов в шести томах (4\*), где «Дневник писателя» занимает один том (5-й) вместе с литературными и политическими статьями. Сейчас к 25-й годовщине со дня смерти автора выходит новое (шестое) юбилейное собрание сочинений<sup>6</sup>, в котором к роману «Бесы» присоединены до сих пор не издававшиеся наброски. Для изучения биографии Достоевского все еще имеет значение сборник О. Миллера и Н. Страхова, особенно письма и заметки из записных книжек. Немецкую биографию, которая содержит даже некоторые новые материалы, издала Н. Гофман — «Th. M. Dostojewskij», 1899.

Об отдельных последователях и толкователях Достоевского будет сказано позднее.

\* [Написано в 1907 году. Позднее «Дневник» в Европе вышел.]



**Книга III**  
**Часть вторая**

**БОРЬБА ЗА БОГА**  
**Достоевский — философ**  
**истории русского вопроса**

## ДОСТОЕВСКИЙ. БИОГРАФИЯ

**Ф**едор Михайлович Достоевский, поручик инженерных войск в отставке и известный писатель и литератор, чья повесть «Бедные люди» сразу же завоевала весь петербургский литературный мир, на основании доноса 23 апреля 1849 года был арестован и как политический преступник заточен в Петропавловскую крепость. Та же участь постигла весь круг петрашевцев. Дело в том, что дом чиновника Петрашевского был гостеприимным центром круга знакомых, в котором беседовали о текущих и злободневных вопросах литературы, искусства, а также и политики; в этом кружке петербургская полиция, напуганная европейской революцией, усмотрела тайное общество; восхищение Фурье и чтение сочинений запрещенных иностранных и отечественных писателей, в частности распространение письма, в котором Белинский отрекался от Гоголя, было превращено в план враждебного царю переворота. Достоевский и двенадцать его товарищей после восьмимесячного предварительного заключения были приговорены к расстрелу, однако в результате помилования смертный приговор был заменен сибирской каторгой, но так, что осужденные, которым была дарована эта милость, сперва должны были сполна пережить весь ужас ожидания близкой смерти: 22 декабря (1849 года), едва пробило семь часов утра, их отвели на Семеновский плац и там, в соответствии с предписанием, была проведена вся процедура приготовления к казни. В последнее мгновение перед командой «пли!» белым платком был подан знак, что их помиловали. Достоевский описал — с психологической точки зрения очень верно — эти последние десять минут человека, осужденного на смерть.

Достоевский был лишен всех гражданских привилегий и званий и, по царской милости, осужден на восемь лет острога, затем царь снизил срок наказания до четырех лет, с условием, что остающиеся

годы Достоевский должен отслужить в армии простым солдатом; на Рождество 1849 года его в кандалах отправили в Сибирь. В Омской каторжной тюрьме он провел полных четыре года; в начале марта 1854 года был зачислен простым солдатом в 7-й сибирский батальон и только осенью 1856 года был произведен в прапорщики; смерть Николая I принесла долго и страстно ожидаемое облегчение кары, а в конце концов и освобождение. В 1858 году Достоевскому вернули дворянские права, и наконец в 1859 году, после тяжких испытаний, писатель получил возможность возвратиться в Россию, но и это, по старым чиновничьим правилам, делалось постепенно, шаг за шагом: поначалу он должен был жить в Твери и только в конце декабря получил разрешение вернуться в Петербург..

Достоевский прожил две, а пожалуй, и три жизни: от колыбели до плаца, от плаца до каторжной тюрьмы и сибирского батальона и от каторжной тюрьмы до смерти... уже как самый прославленный русский писатель... В первый период творчества Достоевский, один из малого числа русских и большого числа европейских писателей, становится последователем и сторонником европейских идеалов; автор «Бедных людей», как и все западники, совершенно естественно приходит к социализму во французском понимании этого слова. В омском остроге Достоевский не имел права писать, мог лишь читать, да к тому же только Евангелие. Жены декабристов подарили ему в Тобольске Святое Писание — в его переплете было спрятано несколько рублей, — эту книгу все четыре года, проведенных в каторжной тюрьме, он держал под подушкой. Когда Достоевский получил помилование и был отдан в солдаты, он вновь начал прерванную писательскую деятельность, которая, собственно говоря, по-настоящему и не прерывалась; у Достоевского было достаточно свободного времени, чтобы дать себе отчет в своем прошлом и будущем, чтобы внутренне собраться. Характерно, что новый этап своего творчества Достоевский начал с восторженного гимна тогдашней Крымской войне<sup>7</sup>; в Сибири он написал еще два рассказа в мемуарном стиле. По возвращении в Европейскую Россию он сначала описал жизнь в «Мертвом доме», а затем в ряде романов переработал и переосмыслил свои воззрения и идеалы прежней поры (до 1849 года) в духе Евангелия.

[Жизнь и литературную деятельность Достоевского можно обобщить следующим образом.]

- 1821 — 30 октября [старого стиля] Достоевский родился в Москве.  
1833—1837 — В Москве воспитывался в пансионах.

- 1838—1843 — В Петербурге учился в военном инженерном училище.  
1844 — Достоевский покидает военную службу.  
1846 — «Бедные люди».  
1846—1848 — «Двойник» — «Господин Прохарчин» — «Роман в десяти письмах» — «Хозяйка» — «Ползунков» — «Слабое сердце» — «Чужая жена и муж под крова-  
тью» — «Честный вор» — «Елка и свадьба» — «Бе-  
лые ночи» — «Неточка Незванова».  
1849 — «Маленький герой» (написано в Петропавловской крепости); катастрофа.  
1850—1854 — Острог в Омске.  
1854—[1859] — Воинская служба в Семипалатинске.  
1854 — «На европейские события в 1854 году» (стихотворе-  
ние о Крымской войне).  
1857 — Женидьба на вдове М. Д. Исаевой.  
1859 — «Дядюшкин сон» — «Село Степанчиково и его обитатели»; возвращение в Тверь (сентябрь), в Пе-  
тербург (декабрь).  
1861—[1862] — «Записки из Мертвого дома».  
1861—[1863] — Журнал «Время» (совместно с братом Михаилом).  
1861 — «Униженные и оскорбленные».  
1862 — «Скверный анекдот».  
1863 — «Зимние заметки о летних впечатлениях»; первое посещение Западной Европы; «Время» запрещено.  
1864 — «Записки из подполья»; журнал «Эпоха» (перестал выходить в 1865 году); смерть [первой] жены; смерть брата Михаила.  
1865 — «Крокодил»; вторая поездка в Европу.  
1866 — «Преступление и наказание».  
1867 — «Игрок», женидьба на Анне Григорьевне Снитки-  
ной, пребывание в Европе до 1871 года.  
1868 — «Идиот».  
1870 — «Вечный муж».  
1871—[1872] — «Бесы».  
1873—1874 — Редактор журнала «Гражданин».  
1873 — «Дневник писателя» в журнале «Гражданин».  
1874 — Лечение в Эмсе.  
1875 — «Подросток»; лечение в Эмсе.  
1876 — «Дневник писателя» (как самостоятельный ежеме-  
сячник); лечение в Эмсе.  
1877 — «Дневник писателя».

- 1878 — Лечение в Эмсе.  
 1879—1880 — «Братья Карамазовы»; лечение в Эмсе.  
 1880 — «Дневник писателя», август (Пушкинский юбилей).  
 1881 — «Дневник писателя», январь; 28 января — смерть Достоевского.

Даты, относящиеся к литературным произведениям, означают год издания.

Период формирования Достоевского как личности пришелся на годы правления Николая I. Естественно, что, как все наиболее значительные думающие люди и писатели, он придерживался тогда оппозиционного образа мыслей и поддавался воздействию французского социализма. Под влиянием Сибири бунтарь-западник вернулся к христианству, точнее — к Христу.

В борьбе с Фогтом, Бюхнером, Молешоттом, с утилитаризмом и позитивизмом Милля, против социализма и коммунизма и его анархических перегибов, и особенно против фейербаховского отрицания народной религиозности и религии, вообще первоначально прогрессивное славянофильство смешалось с реакционными и клерикальными идеями Каткова. А когда радикальное западничество и нигилизм организовали пропаганду в народной среде и покушение следовало за покушением (первое покушение на Александра II было осуществлено в 1866 году), западничество было почти полностью подавлено реакцией, а славянофилы сами присоединились к Каткову.

Достоевский, фурьерист и политический преступник 1849 года, обретший в Сибири Христа, не мог не воспринимать этот ход вещей еще острее. Ему довелось дожить до того времени, когда социализм становился все радикальнее и анархичнее и все решительнее обращался к материализму и атеизму; довелось наблюдать деятельность пропагандистов среди народа, он был свидетелем террористической революции шестидесятых и семидесятых годов; только благодаря неожиданной смерти он не пережил убийства царя [Александра II]. И напротив, ему еще пришлось пережить унижение России после войны с Турцией, и это, так же как некогда результат Крымской войны, охладило его патриотический пыл.

До «катастрофы» Достоевский — как он сам говорит — с восторгом принимал взгляды Белинского. Это значит, что Достоевский был с головы до пят западником (в духе левого гегельянства); немецкая философия в интерпретации Белинского была естественным переходом к фурьеризму. После «катастрофы» Фурье был для Достоевского переходной ступенью к Евангелию, к учению, кото-

рым он долгие годы занимался в Сибири. Фурье пытался примирить Ньютона с Христом — Достоевский обрел в Христе конец своего западничества. Когда он вернулся из Сибири, то уже не мог согласиться с Герценом и тем более — с Бакуниным; Чернышевский своим крайним утилитаризмом тоже был ему совершенно чужд, а вместе с Чернышевским, разумеется, и Добролюбов и Писарев. С эстетическим утилитаризмом Добролюбова Достоевский окончательно свел счеты еще в 1861 году. И напротив, Достоевский симпатизировал Григорьеву, с которым сотрудничал в журналах «Время» и «Эпоха»; Григорьев еще раньше Достоевского провозгласил задачу преодоления противоречий между западничеством и славянофильством, этот основатель «почвенничества» вообще — пожалуй, и как человек — оказал значительное влияние на Достоевского.

Как уже было отмечено, в результате политического развития Достоевский все более склонялся вправо — место Киреевского занял Катков. К Каткову, который до 1863 года был либералом, Достоевский некоторое время относился критически, но вскоре обрел в его журнале «Русский вестник» желанную трибуну — частично по финансовым причинам (там были напечатаны романы «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы»).

От Каткова Достоевский перешел к Победоносцеву — долгие годы он дружески общался с этим могущественным представителем церкви.

Прирожденный писатель и поэт, Достоевский с самого начала получал в основном литературное образование; изучение наук его никогда не интересовало, философией он также профессионально не занимался. В молодости его учителями были поэты, в особенности авторы романов — представители мировой литературы; мальчиком он «глотал» романы Вальтера Скотта, чтение Карамзина пробудило в нем интерес к историческим картинам. В более зрелом возрасте на Достоевского воздействовали преимущественно французы Бальзак и Виктор Гюго, немец Гофман, но в его творчестве заметно также влияние Диккенса и Жорж Санд. Литературное влияние Шиллера нельзя установить с такой же определенностью, но своим свободомыслием он явно воздействовал на подростка и наравне с Шекспиром также принадлежит к числу его учителей. Усердно читал Достоевский и Шатобриана, Байрон и, особенно, Гете постоянно стояли перед его мысленным взором в период создания последних, наиболее зрелых, произведений, правда, как борцы за идею — идейные противники. Надеюсь, я не преувеличиваю, если в ряд литературных и художественных влияний включаю и Фурье, его захватывающую восторженность и утопизм.

Русская литература воздействовала через Пушкина и Гоголя — особенно Пушкин стал для Достоевского учителем в более поздние годы, когда тот пытался конкретно сформулировать русскую идею, отделяя Россию от Европы; в кругу Белинского он подружился со всеми тогдашними писателями: с Григоровичем, Некрасовым, Тургеневым и другими. По возвращении из Сибири Достоевский с живейшим интересом следил за развитием литературы и литературной критики, постоянно знакомясь с наиболее значительными произведениями, Щедрин, и в особенности Тургенев, но также и Толстой сильно воздействовали на него своим анализом русской действительности. Не прошли мимо внимания Достоевского и писатели второго и даже третьего ряда, если предметом их наблюдения была русская культура, — например Лесков и другие.

Необходимо напомнить, что Достоевский был не только романистом, но и публицистом, и журналистом; газеты и печатающиеся в них сообщения были для Достоевского предметом наблюдений социального и исторического характера.

1859 год и начало шестидесятых годов — один из самых бурных периодов развития русского общества. Можно сказать, что тогда вся Россия была либеральной — не исключая правительства. Правительство уже готовило освобождение крестьян (соответствующая комиссия была создана 4 марта 1859 года), наряду с этим проводились остальные либеральные реформы (созыв земств, автономия университетов, реформа судов и т. д.); студенчество, профессура, а также дворянство начали выставлять политические требования. В 1860 и, еще более, в 1861 году в университетах Петербурга, Москвы и Казани царило оживление, с точки зрения правительства — даже слишком большое оживление; Петербургский университет был закрыт, потому что стало распространяться множество революционных прокламаций; писатель-социалист Михайлов был арестован.

Более решительная часть общества полностью подчинилась влиянию радикальных журналов («Современник» и «Русское слово»), тогда как «Русский вестник» Каткова остался «школой либерализма», как верно назвал его Страхов. В «Современнике» писали Чернышевский и Добролюбов, в «Русском слове» был Писарев, из-за границы подпольно переправлялись журналы и статьи Герцена, Огарева, Бакунина, одновременно тайно распространялись запрещенные статьи и стихотворения К. Рыльева (поэта из декабристских кругов, повешенного в 1825 году), Пушкина и других; Бюхнер, Молешотт, Фогт, Милль, Фейербах и прочие дополняли тайный революционный репертуар. Общее волнение выплеснулось, например,

во время похорон актера Мартынова, вскоре последовали организованные политические демонстрации; в литературе всеобщее внимание сосредоточилось на Тургеневе и его романах, анализирующих новую Россию.

В этот критический момент Достоевский возвращается из сибирской ссылки и решает вместе с братом издавать журнал, в котором, разумеется, нужно было занять определенную позицию по отношению к волнующим вопросам времени. Уже в сентябре 1860 года вышла программа журнала «Время», которую написал Достоевский, там мы найдем первые формулировки его воззрений.

Россия — и это главная его мысль — стоит на пороге великого переворота: переворот зиждется не только на освобождении крестьян, это всего лишь симптом, более важно сближение представителей образованных слоев с народом, который под влиянием петровских реформ жил оторванно ото всего, самостоятельной жизнью. Только в 1812 году оба лагеря объединились, но лишь на миг, ныне же это разделение должно быть полностью устранено. От реформы Петра и европейского образования нельзя отказаться, Россия не должна отгораживаться китайской стеной от остального человечества; напротив, идея России основана на том, чтобы объединить в общем синтезе все идеи, столь мужественно и настойчиво развивавшиеся в Европе отдельными народами; русский характер требует именно такого всечеловеческого деяния. Итак, речь идет о том, где найти точку соприкосновения с народом. Само собой разумеется, подчеркивает Достоевский, первым шагом к взаимопониманию является образование: «Народ никогда не поймет нас, если не будет к этому предварительно подготовлен. Другого нет пути... Распространение образования усиленное, скорейшее и во что бы то ни стало — вот главная задача нашего времени, первый шаг ко всякой деятельности»<sup>8</sup>. Поэтому Россия стоит перед гигантским переворотом, но совершиться этот переворот должен мирно и с согласия всего отечества, различные слои общества в России не должны враждовать, как в Европе...

Этой программой Достоевский наглядно и ясно обозначил для себя и своего журнала отношение к радикально-либеральному крылу. И потому литературная критика, которую он объявил главным оружием своего журнала, с первых же номеров (февраль 1861 года) была направлена против Добролюбова, а тем самым и против всего радикального направления Чернышевского; вскоре «Время» Достоевского стало органом тех, кто был против революции и начинающегося террора. Журнал Достоевского превратился в главный рупор антиинициализма; борьба прекратилась лишь тогда, когда издание

«Современника» и «Русского слова» было на восемь месяцев приостановлено; но как только оба журнала вновь стали выходить, она продолжила. «Время» было официально запрещено из-за статьи Страхова о польском восстании<sup>9</sup>, тщетно пытались Достоевский и его окружение создать другой журнал («Эпоха»); но антинигилистские проповеди Достоевский, не колеблясь, перенес [из журнала] в свои романы.

При этом Достоевскому прежде всего пришлось критически проанализировать и для самого себя уяснить собственный нигилистический жизненный опыт.

Сибирский опыт имел для Достоевского двоякий смысл: опыт каторги сам по себе — вопросы преступления и наказания, проблема того, как человек становится преступником и как воздействует на него наказание Сибирью, чем отличается преступник от не преступника, какого вида и какой степени бывают преступления и т. д., — все эти вопросы волновали психолога, социолога и этика. Но ответы на них носили у Достоевского лишь предварительный характер или, лучше сказать, были для него второстепенны; главный вопрос звучал так: почему и по справедливости ли сам он попал в Сибирь?

Достоевского мучают те же проблемы, что в конце пятидесятых — начале шестидесятых годов мучали всех мыслящих русских: то, что Тургенев осмысливает в «Отцах и детях», Достоевский тогда же осмысливает в «Записках из Мертвого дома» и последующих произведениях. Сверх того, роман Тургенева и сильное впечатление, которое он произвел на старое и молодое поколения, заставляет Достоевского особенно тщательно продумать тургеневские формулировки и высказать по этому поводу свое мнение. Такую задачу поставили перед собой Достоевский и его сотрудники в только что основанном журнале «Время».

Первая заграничная поездка (1862 год) побудила [Достоевского] к сравнению Европы с Россией и попытке решить вопрос, насколько правы радикальные западники и сторонники европеизации. Вспыхнувшее тогда польское восстание и начало реакции обостряют ситуацию: Достоевский и его брат на себе испытывают воздействие реакции, поскольку за статью о поляках власти закрывают их журнал.

Тяжелое положение, в котором оказался Достоевский, усугубляли нескончаемые семейные неприятности. Достоевскому постоянно приходилось заботиться о хлебе насущном, то есть о деньгах, а потому он все время находился в раздраженном состоянии, хотя понимал, что во всем виноват сам. Непросто было уладить материальные отношения с женой и ребенком (сыном жены от первого бра-

ка); смерть жены не убавила забот, главным образом еще и оттого, что скоропостижно скончался практичный брат и на Достоевского свалились хлопоты по недавно основанному, отягощенному долгами журналу («Эпоха»). Насколько сильно тяготила Достоевского стесненность в средствах, мы можем судить по роману «Униженные и оскорбленные»: помимо «Мертвого дома» его мысль постоянно занимают «бедные люди» — он сам один из таких бедных, оскорбленных и униженных, и хотя он был дворянином, но одновременно и пролетарием, пишущим «разночинцем».

Один из бедных и беднейших — безусловно, Раскольников, герой романа «Преступление и наказание»; если бы он не был так беден, лишен всех средств к существованию, вряд ли ему пришла бы в голову мысль совершить подобное преступление, хотя Достоевский и пытается всеми возможными способами изобразить преступление Раскольникова как результат нигилистской философии. Раскольников совершает как бы философское убийство: он считает себя Наполеоном и потому полагает, что имеет право убивать ближних. Объектом этих наполеоновских идей он, однако, избирает не такого же, как он, Наполеона — да рядом с Наполеоном, с Наполеоном-Раскольниковым и не может существовать другого Наполеона, — но жалкую «вошь», процентщицу.

Раскольников — социалист, нигилист, его поступок представляется ему не преступлением, а лишь проявлением протеста против социальной несправедливости; Раскольников — *poimen omen*<sup>\*10</sup> — атеист и материалист, точнее — только полуматеист и полуматериалист, скептик.

Посему правильная, антисоциалистическая философия — разумеется, теизм, крепкая вера в Бога и в бессмертие, философия церкви, христианства, Евангелия, — благодаря преданной любви проститутки Сони Раскольников в Сибири приходит к познанию Евангелия и тем обретает внутренний мир и христианский душевный покой.

В то время когда Достоевский занимался своим Раскольниковым, один московский студент в самом деле совершил то же преступление, что и Раскольников, — Достоевский всегда охотно напоминал об этом подтверждении своего анализа нигилизма. Оставим пока нерешенным вопрос, в какой мере его анализ справедлив и заключает ли в себе достаточно весомый довод в пользу христиан-

\* Раскольников (от слова «раскол»), что означает отпавшего от церкви, сектанта, но здесь есть и значение раскола как раздвоения (собственной личности).

ства, — в любом случае Достоевского не поколебали в его убеждениях ни полемика со стороны его противников, ни мнения друзей, наоборот, в последующих произведениях он провозглашает те же идеи еще энергичнее.

За «Преступлением и наказанием» последовал «Идиот», а вовсе не «Бесы» (роман, непосредственно посвященный нигилизму). Такая последовательность не лишена значения; в «Идиоте» Достоевский пытается противопоставить негативному Раскольникову позитивный характер в лице «идиота» князя Мышкина; я подчеркиваю эту попытку Достоевского тем охотнее, что не могу не согласиться с критиками, которые упрекали его за то, что негативные типы он изображает лучше и многостороннее, чем позитивные. Тем не менее хочу сразу же заявить, что считаю «Идиота» — и с художественной стороны — лучшим произведением Достоевского.

Под «идиотом» Достоевский подразумевает, вероятно, то же, что Рихард Вагнер обозначил словами «der reine Tor», «чистосердечный чудака»; хотя русский тип и отличается от немецкого, но оба поэта в понимании этого характера в основном сходятся. «Идиот» — наивный, чистый, любящий человек, и примечательно, что этот русский идеал человека не находит себе места в России, должен кончить свою молодую жизнь на чужбине, в швейцарском санатории; герои-нигилисты не только у Тургенева и остальных аналитиков нигилизма, но и у Достоевского кончают на баррикадах европейской революции, антинигилист и анигилист тоже вынуждены искать пристанище в Европе...

В «Идиоте» дается подробнейший и всестороннейший анализ атеизма, и Достоевский обнаруживает в нем новый элемент, который потом будет играть у него большую роль: атеизм в социализме и нигилизме ставится им на один уровень с католицизмом; в «Идиоте» мы уже находим прообраз Великого инквизитора из «Братьев Карамазовых». Именно так здесь изображена русская болезнь, «карамазовщина», хоть и не столь подробно, как в «Карамазовых».

Я не собираюсь рисовать здесь картину развития идей в отдельных произведениях Достоевского, я всего лишь дополняю биографический набросок, напоминая читателю основное содержание его больших романов.

В «Бесах» Достоевский анализирует политический атеизм и изображает революционное движение под соответствующим углом зрения. Очень многие критики и поныне подчеркивают в «Бесах» особенно те части, где нигилизм рисуется, так сказать, с технической стороны — агитация тайного общества и т. п. — и упрекают автора в преувеличениях. Кое-что в «Бесах» действительно преувели-

чено, но где Достоевский не преувеличивает? Дело группы Нечаева, которое слушалось в суде через два месяца после того, как начал выходить роман, во многом подтвердило правоту Достоевского, т. е. предоставило ему столь же «неправдоподобный» и «нежизненный» материал. Однако верно, что изображение нигилистской агитации преувеличено и все движение оценивается весьма несправедливо.

Бросается в глаза, что в «Бесах» — когда речь идет о нигилистах — Достоевский не признает никаких смягчающих обстоятельств, которые непременно должен был бы принять во внимание под углом зрения «Идиота». В письме 1870 года поэту Майкову он чрезвычайно резко осуждает «прогнившую» нигилистическую молодежь<sup>11</sup>; Достоевский, несомненно, приписывал русским социалистам и ошибки Парижской коммуны.

Наряду с изображением тайного общества нигилистов в «Бесах» также рассматривается идея нигилизма как такового, и мы вновь видим, что политическая агитация, которая ведет к убийству и самоубийству, возникает из нравственного и философского нигилизма. Фигура Степана Трофимовича — мастерский образец психологической миниатюры, изображающей сущность русской полуобразованности и ее вредоносное воздействие в нравственном и социальном плане.

В «Бесах» Достоевский завершил свой анализ нигилизма; позже новых элементов и новых точек зрения он уже не вводил. Если в «Преступлении и наказании» нигилизм дает стимул к философскому убийству, то в «Бесах» его результатом становится философское самоубийство. Нигилизм представлен здесь, как уже было сказано, разновидностью полуобразованности, а вовсе не философией в подлинном смысле слова.

За «Бесами» совершенно органично и прямо логически последовал «Подросток», в котором Достоевский анализировал русскую семейную жизнь и изображал развитие нигилизма у молодежи, более того — в детской среде: герой уже в двенадцать лет нигилист, научившийся ненавидеть людей; правда, он вырос в совершенно ненормальной семейной обстановке, если вообще можно назвать семьей такое «случайное семейство». «Случайное семейство» — *terminus technicus*<sup>12</sup>, безусловно, классический — изображается, как и везде у Достоевского, в социальной связи со всем интеллигентским «подпольем»<sup>13</sup>. Нужно только еще упомянуть, что Наполеон Раскольников в романе «Подросток» превратился в Ротшильда, — в конце концов с помощью денег господствовать и владычествовать над людьми можно успешнее, чем с помощью террора, ведь при этом нет надобности тратить столько усилий на убийство. В «Братьях Ка-

рамазовых» Достоевский завершил анализ нигилизма и одновременно попытался дать великолепный синтез всех предыдущих произведений; «Карамазовы» относятся к предшествующим книгам, как философская система к частным научным исследованиям. Идея нигилизма представлена здесь в самом заостренном виде: философ Иван — нравственный и интеллектуальный виновник убийства, европеизирующийся философ становится... отцеубийцей. Нигилистский Фауст кончает нервной болезнью точно так же, как его чуждый всякой философии брат Митя. Параллельно раскрывается внутренняя сущность «случайного семейства», осуждается «карамазовщина», всяческого рода неумеренность и несдержанность, особенно в половой жизни. В младшем Карамазове, Алеше, Достоевский намечает будущий позитивный характер человека, преодолевшего нигилизм; но действительно лишь намечает, в эпилоге романа Алеша дружит с детьми — будущность России гарантируют дети, которые станут руководствоваться Алешиными принципами. Эти принципы, с одной стороны, наглядно демонстрируются в фигуре умирающего в монастыре «старца» Зосимы, с другой — их объясняет сам Зосима: Алеша избрал его своим духовником и сделал для себя выписки из его поучений. Русский монах победит нигилизм и станет спасителем России. «Карамазовы» — заключительное, обобщающее произведение Достоевского — кончаются Алешиным кредо личного бессмертия.

Ссылкой на последний, и самый значительный, роман Достоевского я и закончу этот набросок, хотя именно с биографической точки зрения мне следовало бы обратить внимание на ряд менее крупных произведений писателя. Особо упомяну роман «Игрок», написанный в ту пору, когда Достоевский был полностью занят Раскольниковым, — анализ фигуры игрока, его картежной страсти весьма ценен, если мы хотим понять «бедных людей» Достоевского, собственную его бедность и христианский социализм.

## ФОРМУЛА ДОСТОЕВСКОГО

Прежде чем приступить к более подробному анализу творчества Достоевского, сформулируем главные положения его мировоззрения.

Основу философии истории в понимании Достоевского составляют несколько определяющих тезисов.

1. Русский нигилизм — это, в сущности, атеизм и материализм, отрицание православия как такового, не только государственной церкви, но и России, т. е. русского народа.

Христианскому богочеловеку он противопоставляет антихристианского человекобога, автоапофеоз, из которого возникают индивидуалистическая изоляция отдельной личности, эгоизм и этический принцип «все позволено». С этим автоапофеозом связана нравственная «карамазовщина», в особенности сексуальная деградация. Фауст, сверхчеловек — одновременно и Дон Жуан.

2. Европа.

Отношение к Европе. Европеизация России, составляющая основу западничества, приносит России либерализм и в противовес ему — социализм и анархизм, возникающие из католицизма и иезуитства. Поверхностная Европеизация проявляется как полубогазность, бесплодный скептицизм и духовная раздвоенность.

Нигилистский атеизм логически приводит к убийству и самоубийству. Атеистическое самоубийство — это продуманное самоубийство сверхчеловека. Как и убийство, оно противостоит жизни, это сатанинское царство смерти, противостоящее Богу жизни. Убийство — самое низкое, самоубийство — самое высокое проявление личной воли.

А contrario<sup>14</sup>:

1) Жизнь истинно духовная и физическая жизнь основаны на тезисе и вере в бессмертие души.



2) Православие русского народа дает миру русского Бога, русского Христа, веру в богочеловека.

В этом и есть основа «русской идеи», которая по справедливости оценивает идею европейскую.

Так, путем объединения отдельных понятий, должна быть предварительно обозначена общая идея Достоевского в ее фундаментальных формулировках.

# I

## НИГИЛИЗМ — АНАРХИСТСКИЙ АТЕИЗМ

Едва кончив в 1868 году «Идиота», Достоевский в письме своему другу Майкову уже доверительно сообщал план «грандиозного» романа, в котором он задумал высказать самые глубинные основы своего существа, — произведение должно было называться «Атеист». «Лицо есть: русский человек нашего общества, и в летах, не очень образованный, но и не необразованный, не без чинов, — вдруг, уже в летах, теряет веру в Бога. Всю жизнь он занимался одной только службой, из колеи не выходил и до 45 лет ничем не отличался. (Разгадка психологическая; глубокое чувство, человек, и русский человек.) Потеря веры в Бога действует на него колоссально. (Собственно действие в романе, обстановка — очень большие.) Он шныряет по новым поколениям, по атеистам, по славянам и европейцам\*, по русским изуверам и пустынножителям, по священникам, сильно, между прочим, попадает на крючок иезуиту, пропагатору, поляку; спускается от него в глубину хлыстовщины — под конец обретает Христа и русскую землю, русского Христа и русского Бога. (Ради бога, не говорите никому; а для меня так: написать этот последний роман, да хоть бы и умереть — весь выскажусь.)»<sup>15</sup>.

Через два года, то есть в то время, когда Достоевский занимался «Бесами», он опять знакомит того же Майкова со своим замыслом; теперь произведение должно называться «Жизнь великого грешника» и состоять из пяти отдельных романов. «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование божие. Герой в продолжение жизни то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист»<sup>16</sup>.

\* Славяне = славянофилы; европейцы = западники.

В этих двух сообщениях другу перед нами *in puse*<sup>17</sup> весь Достоевский и его романы — особенно «Братья Карамазовы», выкристаллизовавшиеся из упомянутого плана. Теизм—атеизм — это был для Достоевского кардинальный вопрос, вопрос бытия или небытия человека, отдельной личности, русского народа и человечества в целом.

В указанном письме, где Достоевский излагает план произведения, которое должно стать делом всей его жизни, он говорит, что будет готовиться к выполнению намеченного замысла и собирается прочесть целые библиотеки атеистов русского и европейского происхождения. И действительно, Достоевский выводил свое заключение не только из предпосылок, почерпнутых у Фейербаха, Шопенгауэра, Фогта и Бюхнера, Белинского, Герцена, Бакунина и их адептов в России, но имел в виду также Фаустов, Манфредов, Ролла европейской литературы. Знатор русской и европейской литературы на каждой его странице найдет отзвуки (самых разных произведений) и ссылки на самых различных представителей мировой литературы.

Теперь попытаемся понять, как возникает атеизм и как он превращается в носителя политической революционности. Будучи студентом, я слушал в различных университетах лекции о Боге и бессмертии души, слушал известных и проницательных мыслителей и религиозно настроенных профессоров-идеалистов, которые беспокойно пересматривали и по-новому формулировали старые доводы *pro* и *contra*, — если бы я не знал Фауста, Манфреда, Ролла и целую толпу более поздних богоборцев, то по лекциям и книгам официальных философов и профессоров никогда бы не догадался, что речь идет о жизненно важном вопросе...

Метафизически Достоевский не способен сказать нечто большее, чем сказали Кант и все известные теисты, а именно что мир есть телеологическое целое или должен им быть; атеизм возникает из познания и убеждения, что мир устроен дисгармонично. И это все. Говоря по-школярски, Достоевский придерживается телеологической аргументации, существующее в мире зло он пытается понять в своей теодицее так, как, к примеру, Лейбниц и другие известные оптимисты. Я говорю — в своей теодицее: произведения Достоевского, особенно «[Братья] Карамазовы» и «Идиот», — великолепная современная теодицея, в которой атеизм анализируется психологически и социологически.

Русский атеист — это не тот человек, который убедил себя в отсутствии Господа Бога и притом с аппетитом ест бифштекс, запивая его шампанским (хотя и такая разновидность атеистов появляется в

России, а также у Достоевского); русский атеист становится пессимистом, и пессимизм его двоякого рода: либо он в буквальном смысле слова неистовствует, либо отчаивается — и опять же в буквальном смысле слова, со всей серьезностью, не только на бумаге. Привычный паллиатив школярского оптимизма на него не действует. В этом плане еще Белинский помогал подготовить Достоевскому его анализ. Поначалу Белинский вместе с Гегелем был сторонником постепенной эволюции и в соответствии с этим верованием испытывал чувство примирения<sup>18</sup> с действительностью и жизнью; но стоило ему лучше познать жизнь, особенно русскую, как с теоретическим оптимизмом было покончено [— это доказывают слова, объясняющие идейный кризис Белинского: «Мне говорят: разверни все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — споткнешься — падай — черт с тобою — таковский и был сукин сын. Благодарю покорно, Егор Федорович<sup>18</sup>, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев по крови»<sup>19</sup>].

Тут перед нами центральный мотив фигуры Ивана Карамазова — не случайно Достоевский еще до «катастрофы»<sup>\*</sup> совсем не был в таком уж восторге от Белинского! Пусть читатель найдет в «Карамазовых» 5-ю книгу II части, там он обнаружит евангелие русского атеизма; и особенно 4-я глава откроет ему сокровеннейшую суть этого атеизма. И недаром эта глава называется «Бунт» — русский атеист восстает против своего Бога и ведет борьбу с ним *usque ad finem*<sup>20</sup>.

В трактате (совсем по-русски!) братья Иван и Алеша, философский атеист и религиозный теист, рассуждают о Боге. Иван развивает идеи Белинского, демонстрируя верующему брату гармонию сфер и мира на примере генерала, который напускает стаю борзых на мальчика, попавшего камнем в ногу его любимой гончей, и позволяет им в клочья растерзать его на глазах у матери. Так Иван в поле-

<sup>\*</sup> [Достоевский] был в 1849 году как член кружка Петрашевского осужден на смерть и благодаря помилованию — на четыре года к каторжным работам в Сибирь.

мике с идеей мировой гармонии одним выстрелом убивает двух зайцев. Он характеризует социальный «порядок» крепостничества (случай взят из эпохи до 1861 года) и задает отличную задачу оптимисту, который постоянно защищает перед пессимистом абсолютную любовь к ближнему. Будет ли Алеша любить и этого генерала? Как обстоит дело с гармонией, когда страдают дети, невинные, ничего не ведающие дети, когда они испытывают такие нечеловеческие муки? (для Ивана страдания детей чрезвычайно важны!). Как при этом быть с учением об отпущении грехов? И каких грехов... «Ну.. что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства, расстрелять? Говори, Алешка!» — «Расстрелять!» — тихо проговорил Алеша, с бледною перекосившейся какою-то улыбкой подняв взор на брата. — «Браво! — завопил Иван в каком-то восторге, — уж коли ты сказал, значит... Ай да схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит, Алешка Карамазов!»<sup>21</sup>.

В разговоре с братом Алеша признает эту дисгармонию и множество иных, но ищет успокоения в мысли, что целое все же гармонично, и обретает душевное спокойствие прежде всего в христианском учении об отпущении грехов искупительной Христовой смертью — Алеше достаточно того, что Христос относится к целому, существует и имеет право прощать... Но как раз против этого христианского учения протестует «евклидовский», позитивистский и утилитаристский разум Ивана; этот разум указывает ему лишь на дисгармонию, познание которой наполняет его какой-то радостью или, скорее, злорадством, ибо какой толк, спрашивает Иван, от будущего наказания в грядущей жизни, много ли значит отпущение грехов, когда столько и столько существ уже претерпели свои страшные муки? Ведь уже нельзя сказать, что этого не было. «“Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу лучше остаться со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и не прав*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю”. — “Это бунт”, — тихо и потупившись проговорил Алеша»<sup>22</sup>.

Таков русский нигилистический атеизм. Это не только доктрина, но и общий жизненный настрой, отнюдь не индифферентность, отнюдь не позитивистский агностицизм, а злобный скептицизм, который наслаждается, терзая самого себя (надо ли сказать: терзая собственную душу?). Русский атеист поднимается на свой титани-

ческий бунт в полном сознании, пылая гневом, кипя мстью, с наслаждением предаваясь отчаянию. Русский атеизм возникает не из познания дисгармонии мира вообще, но мира русского и русской истории, русский атеизм преимущественно этический и социальный, отнюдь не метафизический, русский атеист подчеркивает этическую сторону религии.

Ближайшее следствие, которое выводит русский атеист, — это апофеоз собственного «я». Так поступают и Штирнер, и все радикальные субъективисты немецкой философии, но русский атеист не является ни субъективистом, ни идеалистом, который считает, что внешний мир существует лишь в его представлении и по его воле. Отнюдь нет — этот мир существует слишком зримо, существует во всей своей социальной мерзости. Поэтому дело не ограничивается отрицанием Бога как понятия, Бог низвергается со своего престола; прежде всего устраняется Бог христианский, богочеловек, а его место, дабы навести в мире порядок, занимает нигилистический человекобог.

Итак, русский человекобог хочет навести порядок, установить новый строй. Трудясь над осуществлением этой задачи, он не может использовать старые этические и социальные принципы; нигилистический сверхчеловек из своей божественности заключает, что нет этических истин, нет морали, — человекобогу все дозволено. Так Достоевский плетет нить своей аргументации. Высказывание святого Павла в «Карамазовых» постоянно повторяется: если нет ни Бога, ни бессмертия (Бог и бессмертие для Достоевского — синонимы, выражающие одно и то же понятие), — значит, нет ничего безнравственного, нет этических заповедей или запретов — все дозволено.

Свобода, равенство, братство означают для сверхчеловека Достоевского свободу и могущество! Стать Наполеоном или Ротшильдом — такова мечта Раскольникова и героя романа «Подросток». Наполеон и Ротшильд были единственными<sup>23</sup>, неповторимыми — нигилист, читавший Штирнера, тоже хочет быть единственным; и если он не станет Наполеоном или Ротшильдом, с него хватит и «идеи», серьезное, горячее желание уже ставит его вне общества и над ним. «Мне нравилось ужасно представлять себе существо, именно бесталанное и срединное, стоящее перед миром и говорящее ему с улыбкой: вы Галилеи и Коперники, Карлы Великие и Наполеоны, вы Пушкины и Шексперы, вы фельдмаршалы и гофмаршалы, а вот я — бездарность и незаконность, и все-таки выше вас, потому что вы сами этому подчинились»<sup>24</sup>.

Мы уже знакомы с философией Ивана — в мире дисгармонии любовь к ближнему лишена всякого смысла.

Нигилистическому человекобогу, могучему, сильному, все дозволено, даже самые крайние нарушения общественных установлений, он хозяин жизни и смерти, он может убивать других и самого себя.

Атеизм в последней инстанции приводит к убийству или самоубийству. Анализу убийства в первую очередь посвящен роман «Преступление и наказание», речь об убийстве идет и во всех последующих произведениях писателя.

Проблему самоубийства Достоевский часто пытался сформулировать в «Дневнике»; поводом для него служило множество случаев, подчас весьма волнующих, в особенности — самоубийств революционеров. Так, в главке «Приговор»<sup>25</sup> Достоевский рассказывает, как некий N. N. таким образом вывел из материалистического атеизма собственный смертный приговор.

Мертвая природа без участия моей воли рождает на свет меня, мое сознание; но это мое сознание есть мука, а я мучиться не хочу. Хотя природа посредством моего сознания внушает мне религиозную веру, а та тшится успокоить меня ссылкой на гармонию целого, частью которого являюсь и я, но такая гармония не поддается моему пониманию. Я действительно несчастен именно потому, что вопрошаю, мыслю; счастливы цветок, корова, человек не может быть счастлив, ибо мыслит. Любовь к ближнему и любовь человечества ко мне не могут сделать меня счастливым, поскольку после моей смерти останется нуль. Если бы хоть человечество и мир были вечными, но они временны. Да и учение о прогрессе, учение о том, что люди ныне счастливы или будут счастливы, не приносит мне счастья; почему человечество должно было так долго страдать? Если мне скажут, что человек, сознание — лишь эксперимент, эксперимент мертвой природы, я и этого не могу признать, ведь природа мертва, никто не виноват, я никого не могу проклинать — господствуют именно мертвые законы природы... Короче говоря, жизнь и связанные с нею страдания необъяснимы; природа вообще не может мне ответить, она отвечает мне через меня самого, я сам задаю вопросы и даю ответы, я обвинитель и обвиняемый в одном лице. Эту природу, которая так жестоко произвела меня на свет для страданий, я вместе с собою осуждаю на уничтожение... «А так как природу я истребить не могу, то и истреблю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого»<sup>26</sup>.

Не только отрицание телеологии и пессимизм, но и исключительность человекобога приводят его к самоубийству как к логическому выводу. Самоубийством, как аргументирует свое решение Кириллов в «Бесах», человек в наибольшей мере доказывает свою силу и свободу: если Бог существует, то его воля охватывает все, и меня, я

не могу не повиноваться его воле; если же Бога нет, то бог я, но тогда господствует моя воля и я должен ее проявить, а наиболее полно это совершается путем самоубийства, тем, что я себя уничтожу.

Для человекобога главное — знать и чувствовать, что он одинок, абсолютно одинок и существует лишь для себя, главное — достичь изолированности, одиночества, «сделать себя единственным»\*.

Итак, убийство и самоубийство последовательно вытекают из атеизма, однако между этими двумя следствиями есть существенное различие: убийство — низшая, а самоубийство — высшая ступень проявления собственной воли.

Право на убийство и самоубийство, разумеется, означает полное отрицание России, отрицание русской истории, тысячелетней русской культуры, отрицание русского отечества, отрицание русского народа и в первую очередь отрицание русской веры. Все содержание русской жизни и культуры летит в тартарары, отдельная личность и весь великий (количественно) народ, чей царь упивается идеей, что его огромная империя — шестая часть света... — Все это вместе с тысячелетней историей — ничто, пустота!

У радикального нигилиста такое обесценивание русской культуры порождает ненависть к отечеству, к его истории, его народу, к себе самому, ибо Россия, ее история и культура — это миллионы русских, включая и его самого, но ведь все они и сам он — ничто!

Для Достоевского смысл жизни как отдельной личности, так и народа и всего человечества — в религии; поэтому смысл и содержание России и ее культуры составляет вера, причем глубокая, наполняющая всю душу, истинная русская, и только русская, православная вера, вот почему отрицание России означает отрицание русской веры.

У кого нет народа, у того нет и Бога — так в «Бесах» коротко и четко формулируется тесная взаимосвязь между патриотизмом и теизмом, между атеизмом и революцией. Атеизм — нигилизм — революция для Достоевского синонимы.

Отрицание России для нигилиста означает признание Европы: Россия — ничто, Европа — все, много или хотя бы нечто!

\* Так следует перевести русское слово «уединение». Это слово автор настойчиво подчеркивает в романе «Подросток»; позднее Достоевский чаще пользуется словом «обособление» — это слово тоже означает изолированность, одиночество, но одновременно содержит значение, подчеркивающее особенность, «эгоизацию», личностность, собственное, оригинальное «я».

Признание Европы — это прежде всего признание европейской религии, католицизма; протестантство для Достоевского — *quantité négligeable*<sup>27</sup>. Но поскольку европеизирующаяся Русь утратила веру, то пристрастие атеиста к Европе и католицизму (неважно, сознает ли он это достаточно ясно) доказывает, что по своей сути католицизм не есть истинная религия, да это и вообще не религия, а всего лишь атеизм и натурализм.

Далее, в политическом и социальном плане нигилистическая европеизация России означает социализм, который по той же самой причине является лишь социальной формой атеизма.

Нигилизм, или неверие\*, означает европейскую лженауку или, точнее, полунауку, полубразованность. А потому атеист-нигилист — в сущности и буквально — собственно, не атеист, а лишь полuateист, человек полубразованный. Бывают атеисты, достаточно серьезно верящие в черта. Достоевский часто говорит, что русский вообще не может стать атеистом, а потому даже самого упорного атеиста Ивана Карамазова он изображает лишь как скептика, восстающего против Бога: в конце концов Иван признает Бога, но возвращает ему входной билет в иной мир... Полубразованные нигилисты часто выступают как убогие чертики, даже не как бесы; так, в «Бесах» они изображены полубразованными людьми, неверующими, но все же суеверными. Достоевский часто говорит о полубразованности нигилизма; в этой полубразованности он видит наихудший бич XIX века. Двойственность (точнее сказать — раздвоение) — вот любимое слово Достоевского; отсюда — половинчатость русских: полурусский, полуюропеец, полуюерующий, полуюифилософ, полуюсвятой, полуюбес...

В письме Майкову, где Достоевский сообщает план задуманного им романа о «великом грешнике», мы читаем о тринадцатилетнем мальчике, который уже принял участие в преступном злодеянии; родители отдают его в монастырь, где юный нигилист сходится с великим божьим человеком Тихоном. Мальчик — Достоевский это подчеркивает — по происхождению человек «нашего общества»; следовательно, полубразованность проявляется как моральная извращенность. С неослабевающим рвением Достоевский подчеркивает близкую связь атеизма с нравственной анархией; и хотя взаимоотношение этих двух категорий отнюдь не такое, что-де из атеизма следует анархия, напротив, моральная извращенность ведет

\* *Nihilisti appellantur, qui nihil credunt et nihil docent*<sup>28</sup> — это старое изречение св. Августина по смыслу довольно точно совпадает с пониманием Достоевского.

и к атеизму, тем не менее атеизм становится прикрытием безобразий.

Отнюдь не из философии, а из безнравственности вытекает этот атеизм полубразованности, атеизм идеи, которая очутилась на улице, как он однажды характеризует мятежную полубразованность нигилистов<sup>29</sup>.

Особенно половую несдержанность Достоевский обозначает как проявление великой безнравственности своей эпохи. Иван Карамазов — Фауст и Дон Жуан в одном лице. И из них двоих Дон Жуан сильнее. Братья Карамазовы и их отец — представители этой болезни, карамазовщины.

Такой же полубразованностью Достоевский считает либерализм, «петербургскую русско-европейскую науку», которая выступает против русской религии, либерализм западников, за который он в романе «Бесы» так резко бичует Тургенева. Когда его друг Майков узнал в действующих лицах этого романа постаревших героев Тургенева, Достоевский был в полном восторге.

## II

## ЗОСИМА. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ (русский монах преодолевает нигилизм)

**Н**игилист — всегда атеист, то есть экстремальный индивидуалист, то есть самовластный хозяин жизни и смерти, то есть, то есть...; формула Достоевского как логическая цепочка силлогизмов в каждом читателе вызовет сомнения, и результат действительно неверен. Неверен сам основной тезис.

Но, прежде чем подвергнуть критике анализ и объяснение Достоевским нигилизма, ознакомимся еще и с противоположным тезисом — с тем, что Достоевский противопоставляет нигилизму, чем хочет заменить, преодолеть нигилистическое мышление.

С чисто абстрактной, логической точки зрения атеизму должен быть противопоставлен теизм, и точно так же пессимизму — оптимизм, бегству от жизни — радость жизни и т. д.; Бог существует — следовательно, существуют свет и жизнь в гармонии, следовательно — нет никакого индивидуализма, никакого убийства или самоубийства и т. д. Эти позитивные формулы, точно так же, как и негативные, сразу побуждают к критике; возьмем уже основной тезис: существует всего лишь один вид атеизма, как и один вид теизма... Голые логические тезисы и антитезисы недостаточны, хоть и видно, как эти формулы проявляются в полноте жизни, как эти логические скелеты в романах Достоевского подпираются фигурами из мяса и костей. Только выдающийся анатом и психолог смог бы по скелетам определить живых личностей или даже течение их жизни. Сам Достоевский не довольствуется философскими формулами, он создает и изображает людей, живущих по его формулам или вразрез с ними.

Наиболее зрело Достоевский освещает религиозную проблему в «Карамазовых». Все действие романа разворачивается в монастыре и

его окрестностях, перед нами возникает весьма живая картина русской монастырской жизни, религиозные проблемы представлены в художественной форме разнообразнейшими характерами, но, помимо этого, из уст монастырского «старца» Зосимы мы непосредственно получаем краткий катехизис религиозной философии Достоевского. Идеальная фигура этого монаха и его монастырская жизнь подаются нам как противоположность атеистическому, светскому образу жизни склонного к философии Ивана. Собственно, прямой противоположностью Ивана является его родной брат Алеша, однако сам Алеша живет по учению и наставлениям Зосимы, которые он оставил нам вместе с жизнеописанием старца. Центральная часть «Карамазовых» — вторая, где раскрываются философские и религиозные взгляды Зосимы.

Отец Зосима начинает свои медитации размышлениями о русском монахе, в котором он находит чистое подобие Христа; но Христос — это Бог, он Богочеловек, теизм — это вера в Христа, следование Христу. Подобным следованием и живет русский монах, и только русский монах, который представляет собой *imitatio*<sup>30</sup> исключительно русского Христа, русского Бога. Итак, не только теизм, не только Бог, но именно русский Бог; русский Христос — истинный Бог, истинный Христос!

Русский монах прежде всего отвергает светскую науку, поскольку она признает лишь чувственный опыт и замыкается перед духовным миром. Представители светской жизни провозглашают свободу, но эта свобода основана не на чем ином, как на свободе предаваться желаниям и все более усиливать чувственное восприятие; однако богатых это ведет к одиночеству и духовному самоубийству, бедных — к зависти и убийству. Люди мечтают о всеобщем братстве, потому что были изобретены железные дороги и телеграф, но это лишь мечта, в действительности взыскуемая и обещанная свобода оборачивается рабством, братство — разединением и одиночеством. В результате громоздится все больше вещей, но радости становится только меньше.

Монах идет иными путями. Свет смеется над его послушничеством, над его постами и молитвами, но именно в этих регулярных упражнениях и заключается истинная свобода, а с нею истинная духовная радость! Монах поистине свободен, он освобожден от тирании вещей и привычек. Монах далек от одиночества, в котором его упрекают, он любит ближних, в своей любви он един с народом. Русский народ верит монаху, а не ученым. «От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом. <...> Народ верит по-нашему, а неверующий деятель у нас в России ничего не сле-

лает, даже будь он искренен сердцем и умом гениален. <...> Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь»<sup>31</sup>. Русский монах, этот молчаливый постник, поднимется и спасет Россию.

Но и народ портится, огонь порчи ширится ежечасно и приходит сверху. В деревне появляются одиночки — ростовщики и прочие паразиты; купец богатеет, оставаясь необразованным, подражает дворянину, народ гибнет от пьянства. Однако Бог спасет Россию — простой человек из народа испорчен, но еще верит в правду, еще верит в Бога. Не так обстоит дело с высшими слоями, которые хотят построить общество одним лишь своим разумом, без Христа. Они уже объявили, что нет преступления, нет греха. В Европе вожди направляют народ на борьбу с богатыми. Но русский народ, несмотря на двухсотлетнее рабство, не раб, он свободен, лишен мстительности и зависти. И потому Россия уже на правильном пути: даже самый испорченный русский богатчеловек устыдится своего богатства при встрече с бедными, а бедняк оплатит ему за этот стыд любовью. «Верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство, и сие поймут лишь у нас»<sup>32</sup>. Монастырь являет собой пример совместной жизни (коммунизма). Всегда будут господа и слуги, без слуг мир невозможен; но ведай себя так, чтобы твой слуга чувствовал себя с тобою духовно свободнее, чем если бы вообще не был слугою. Почему я не могу быть слугою своего слуги без гордости со своей стороны, без недоверия с его стороны? Евангелие учит, что любой из нас может служить всем людям. Представители светской образованности и их наука хотят строить общество с помощью одного лишь разума, установить равенство и справедливость — это утопично, утопичнее, чем вера в Христа и надежда на него.

Молись и люби — так можно обобщить еще одну заповедь Зосимы. Истинная молитва воспитывает; в особенности Зосима советует совершать ежедневную молитву за умирающих.

Любите ближнего и в его грехе — это высшая любовь на земле, подражание любви Божьей. Любите всякое творенье Божье, и мир в целом, и каждую пылинку. Любите животных, любите растения, любите каждую вещь.

«Человек, не вознось над животными; они безгрешны. <...> Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам. Горе оскорбившему младенца»<sup>33</sup>.

Если ты в своем поведении можешь выбирать между насилием и спокойной любовью, всегда выбирай любовь.

«Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные»<sup>34</sup>. Не бойтесь, что грех человеческий, что дурное окружение обратят в ничто ваши дела и поступки. Тут лишь одно спасение: прими на себя ответственность за все человеческие грехи. Действительно, каждый из нас несет вину за все и за всех. Кто свою бездеятельность и слабость сваливает на других, тот кончит тем, что предастся дьявольской гордыне и восстанет против Бога. Трудно понять, как возникает эта дьявольская гордыня; однако мы не понимаем мир, жизнь и ее тайны, без примера Христова мы бы полностью и навсегда заблудились. Многие вещи на земле для нас загадка, зато нам было прямо даровано таинственное, скрытое чувство нашей живой связи с миром иным, высшим; это чувство сохраняет жизнь, и если оно будет в тебе ослаблено или полностью исчезнет, ты отомрешь — жизнь станет тебе безразлична или ты даже возненавидишь ее...

Особенно не забывай, что ты никому не можешь быть судьей; только тогда человек может осуждать своего ближнего, когда поймет, что и сам виноват в той же мере, как тот, кто стоит перед ним.

Будь постоянно деятелен и верь до конца; даже если все утратят веру, если останутся всего два верующих и объединятся, уже возникнет целый мир живой любви. Остерегайся мстительности; если тебя преследует это дурное чувство, ищи и терпи муку, и ты поймешь, что сам виновен; ибо если бы ты излучал свет, то и другим освещал бы путь, а тот, кто поступил дурно, возможно, не совершил бы этого, если бы ты ему посветил.

Однако, даже если ты идешь правильным путем и светишь людям, но видишь, что люди все равно поступают неправильно, не дай этим сбить себя с толку и продолжай идти прежним правильным путем. Праведник умирает, но свет его остается. Люди не признают своих пророков и убивают их, но любят мучеников, которых сами же замучили. Ты действуешь во имя целого и во имя будущего, а посему никогда не ищи награды, ибо ты уже получил свою награду — ты станешь соучастником духовной радости праведника.

Не бойся ни вознесенных над тобой, ни сильных, но будь мудр и всегда богобоязнен. Знай меру и время, научись этому. Падай на землю и целуй ее, люби землю постоянно, ненасытно, кропи ее слезами своей радости и любви и возлюби эти свои слезы. Не стыдись этих восторгов, они — великий дар Божий, коего достается мало кому, лишь избранным.

Отец Зосима кончает свое поучение «мистическим рассуждением» об аде. «Что есть ад?» — «Страдание о том, что нельзя уже бо-

лее любить»<sup>35</sup>. Зосима так объясняет вечную кару: душа как вечно духовное существо появляется на свет, дабы сказать: «Я есмь, и я люблю»<sup>36</sup>. Если она не использует этой возможности и останется без любви и глубокого чувства, она уже не сможет любить на том свете, потому что не принесла свою жизнь в жертву любви.

Тайной физических мук после смерти Зосима заниматься не хочет, но навеки осужденные должны были бы радоваться физическим мучениям, ибо благодаря им могут хоть на миг забыть о мучениях душевных. А от душевных мук они не могут быть избавлены, поскольку эти муки приходят не снаружи, а изнутри.

Но горе самоубийцам! Хотя церковь якобы публично от них отрекается, «мыслью в тайне души моей, что можно бы и за сих помолиться. За любовь не осердится ведь Христос. О таковых и внутренне во всю жизнь молился, исповедуюсь вам в том, отцы и учителя, да и ныне на всяк день молюсь»<sup>37</sup>.

Однако в аду также есть и такие, кто остается гордым и свирепым, хотя видит правду; бывают страшные натуры, которые целиком отдались во власть сатаны и гордому духу его. Те избирают пребывание в аду добровольно и из ненасытного вожделения; это мученики по воле собственного пристрастия, ибо сами себя проклинали тем, что проклинали Бога и жизнь. Они питаются своей злобной гордыней, как если бы голодный начал в пустыне сосать собственную кровь. Но они ненасытны на веки веков и отказываются от отпущения. «Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...»<sup>38</sup>

\* \* \*

Монах спасет Россию — однако спаситель заставляет долго ждать!

После внимательного чтения «Карамазовых» я долго искал его в самых различных монастырях Святой Руси, отца Зосиму и Алешу я искал, но не нашел; напротив, я видел другие типы монахов из «Карамазовых» — отца Паисия, Ферапонта и т. д. Хотя я и познал идеальные фигуры, познал учеников Христовых, пытавшихся как можно точнее следовать примеру своего учителя, хоть я вспоминаю их с радостью и вижу их прекрасные лица и фигуры, но напрочь рассеять сомнения Ивана Карамазова они не смогли.

\* Кавычки Достоевского.

### III ФЕЙЕРБАХ ПРОТИВ МОНАХА

Не только русский, но и европейский монастырь все еще может давать расстроенным нервам и усталым душам успокоение и утешение, это нам постоянно доказывают Гюисмансы, Бурже, Уайльды и многие другие; так и русский монастырь со своей романтикой жизни в деревне и в лесах был прибежищем для русских богоискателей. Свое пристанище искал в русском монастыре Иван Киреевский, искал его там и Достоевский, точно так же, как и его молодой друг Соловьев: все они на время нашли в монастыре успокоение от тревожных волнений (Достоевский и Соловьев в 1879 году посетили известный монастырь Оптиная пустынь). Мы легко поймем физическое и духовное воздействие такого места покоя на философствующих горожан: но мог ли Достоевский всю жизнь провести в монастыре? И почему он его не избрал, если так рано противопоставил его миру дьяволов?..

В первоначальном плане «Карамазовых», о котором уже не раз упоминалось, Достоевский хотел изобразить великого русского аскета и монаха Тихона Задонского (1724—1783). Тихон воистину был великим святым, но могут ли эти идеальные фигуры прошлых эпох вести нас в будущее, определять его? О Тихоне, помимо прочего, рассказывают, будто он однажды беседовал с вольнодумным вольтерьянцем, который в запале дискуссии дал ему пощечину: Тихон упал на колени и просил у него прощения. С того момента вольтерьянец стал добрым христианином. Рассказ, несомненно, трогательный, но опровергает ли такой аскетический поступок Вольтера, Юма, Канта, опровергает ли он Фейербаха, Белинского и Герцена?

То, что имело силу доказательства для поверхностного вольтерьянского щеголя XVIII века, для Базарова и его последователей не



утратило. Уже Максим Грек оценил московское монашество практичнее, чем Достоевский<sup>39</sup>. Русский монах, чуждый свету, свет не преодолевает.

Отец Зосима вновь и вновь читал свой Новый Завет, но до обращения был офицером, а в ранней молодости в его чувства глубоко проник французский, немецкий и русский романтизм, поэтому его теология и его религия романтически утопичны, это допускает и сам Зосима, одновременно утешаясь тем, что они менее утопичны, чем социализм.

«Бог жизни» — это Бог Достоевского; это стремление к радостной жизни, а потому — к жизни вечной, стремление, которое переполняет Достоевского; теизм и вера в бессмертие для него синонимы. Основным принципом и исходной точкой всего мышления и поведения Достоевского является идея, что жизнь обретает смысл только через веру в бессмертие; отрицание этой идеи — материализм и атеизм — означает смерть. Идея жизни заключена в бесконечной, вечной жизни, которой она требует, — так Достоевский пытается охватить своей идеей слепой, могущественный инстинкт жизни. Слепой инстинкт жизни у человека тот же, что у всякого живого существа; и у Ивана, материалиста и атеиста, есть слепой инстинкт, и он ему подчиняется, но, как сам говорит, любит жизнь больше, чем свою идею, в то время как верующий полностью воспринимает эту идею жизни. «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна*, и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают»<sup>40</sup>. Для Достоевского, как он еще добавляет, идея бессмертия — это сама жизнь, живая жизнь.

Достоевский здесь по-своему повторяет Платона, и в особенности апостола Павла, сам не замечая этой связи: отнюдь не Бог in abstracto<sup>41</sup>, отнюдь не бумажный теизм, но Христос, Богочеловек, — Бог Достоевского, восставший из мертвых и переступивший порог смерти! Поэтому дьявол для него — дух «самоуничтожения и небытия», самоубийство — логическое следствие материалистического атеизма. Оставляю в стороне вопрос, насколько эта страсть к жизни у Достоевского, как и у самого апостола Павла, вызвана ослабляющей его болезнью; безусловно, эпилептик Достоевский напоминает Павла и его «жало в плоти», в обоих мы ощущаем, как они ищут жизнь, противопоставляя ее смерти, близость которой предчувствуют. — Впрочем, Павел проповедует Распятого погибающему, приходящему в упадок поколению, именно так Достоевский противопоставляет религию жизни эпохе упадка. Именно такая эпоха бо-

лезненно привержена жизни — здоровый не знает, что он здоров. В этом Достоевский находит своих предшественников в романтиках, а в неоромантиках — последователей; «религию жизни» теперь проповедует «усталым душам» Гарборг<sup>42</sup>. Эту жизнь, эту вечную жизнь Зосима воспринимает, как и все верующие у Достоевского, скорее физически, чем духовно, — можно быть великим противником материализма и все же понимать душу материалистически, как ее понимали греческие отцы церкви.

У русского эту тягу к бессмертию нужно понимать совершенно особо — как борьбу за собственную личность; и в этом Достоевский тоже не одинок и даже не первый (сравни, например, Грановского и еще Радищева).

Теизм и вера в вечную жизнь у Достоевского совершенно личностны; лично и его отношение к Христу, для него это не Христос либералов, черпающих свои знания о нем из Ренана (сравни с «Бесами»), русский Христос — Богочеловек, идею Богочеловека Достоевский тоже понимает весьма реалистично, так что я даже сомневаюсь, захотят ли признать Достоевского своим последователем теологи либерального крыла исторической школы<sup>43</sup> с их лозунгом «Назад к Христу». Безусловно, Достоевский весьма сильно подчеркивает в своем Боге человека, настолько сильно, что в конце концов это могло бы понравиться и Фейербаху, и его русским адептам.

Знание о Боге, вера и убежденность, что Бог есть, для Достоевского еще не составляют религию, наверняка он внимательно рассмотрел за следующим месту в послании [апостола] Павла: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут»<sup>44</sup>. Поистине знаменательное место в Новом Завете, знаменательное для критиков Достоевского: Иван Карамазов признает существование Бога, но возвращает Богу входной билет, не признает его творения, его мира — мир создан кое-как, а потому Богочеловеку противостоит человекобог. Если бы вера в Бога сама собой порождала религию или хотя бы исчерпывала ее, Иван тоже обладал бы религией и возможно — наилучшей; у Ивана Карамазова, несомненно, есть собственная философски осмысленная религия, которая, как всякая религия, основана на стремлении познать, что собой представляет этот мир, какой в нем смысл. «Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании живут все религии на земле...»<sup>45</sup>

Для Достоевского-Зосимы этой религии недостаточно. Веру в Бога и бессмертие нельзя доказать философски, но мы можем внутренне в ней убедиться на опыте деятельной любви к ближнему... «По мере того как будете преуспевать в любви, — говорит Зосима либе-

ральной маловерной даме, — будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души Вашей»<sup>46</sup>. В «Бесах» Шатов советует Ставрогину добыть себе Бога трудом, мужицким трудом.

Но Зосима мало этой прекрасной уверенности в существовании Божьем — Христа и Иоанна (4: 20!) подкрепляет Платон. Зосима говорит: «...даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных»<sup>47</sup>. От этого Зосима непосредственно приходит к платоновскому или, собственно, неоплатоновскому гностическому прасуществованию; но места, где нам преподносятся эти высшие истины, темны. И Достоевский вдруг заставляет Зосиму произнести слова извинения за то, что о таких вещах он не умеет сказать ясно\*.

Такая гностика в духе Платона была для Достоевского высшим и решающим опровержением и преодолением «евклидовского, земного разума» Ивана, т. е. нигилистического позитивизма.

Да, Достоевский — мистик; «Апокалипсис» стал его любимейшей книгой. Если я говорю «мистик», то должен сразу же объяснить, что понимаю это слово в его обычном значении, определенном теологами, а отнюдь не так, как понимают его новейшие толкователи мистики Достоевского. Те довольно часто под мистикой Достоевского подразумевают его падучую, в которой видят способность к нежданному ясновидению, а еще чаще превозносят сексуальную психологию Достоевского как мистику, как мистическое наитие. Падучая есть падучая, сексуальность есть сексуальность!

Хоть я и знаю, что мистики зачастую обладают патологическими задатками или становятся болезненными, и у Достоевского вижу органическое предрасположение к мистике, но тем не менее четко различаю разные сферы: Достоевский был непосредственно доведен до своей религиозной мистики логикой и стоит здесь на почве своей церкви и всех церквей христианских и нехристианских!

В семидесятые годы в России, и особенно в Петербурге, получил большое распространение спиритизм; в пору, когда в Германии

\* На этот возврат к платоновскому учению о прасуществовании — как я замечаю — не обратили внимания даже новейшие мистические толкователи Достоевского, хотя эта мысль высказана — пусть и не совсем ясно — во вступлении к мистическому рассуждению об аде. Место звучит так: «Раз в бесконечном бытии, неизмеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему существу, появлением его на земле, способность сказать себе: "Я есмь, и я люблю". Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же...»<sup>48</sup>

Цельнер, в Англии Крукс и много иных ученых увлеклись спиритуальным мистицизмом, в Петербурге под руководством А. Н. Аксакова было создано спиритическое общество, а более скептические и неверующие ученые во главе с известным химиком Менделеевым образовали комиссию, которая опубликовала сообщение о спиритуалистических явлениях. Достоевский принял живое участие в дискуссии; он сам посещал сеансы, внимательно приглядывался и написал о своих наблюдениях; он отказался объяснять таинственные факты спиритизмом, но с большим удовлетворением указал на социальное значение спиритизма, на то, что культурное, либеральное и отчасти ученое общество, *pota bene*<sup>49</sup> в Петербурге, в главном городе западников, предалось мистической вере в медиумов<sup>50</sup>. Можно понять, отчего Достоевский проявил столь большой интерес к спиритическим явлениям; как бы могло не заинтересовать его видимое, материальное доказательство бессмертия — на чем вообще зиждется тайна спиритического успеха. Но Достоевский не нуждался в этом доказательстве и не принял его, ему было достаточно того, что он видел, как была загнана в тупик наука.

Исходной точкой для Достоевского был мистицизм, каким он представляется в жизни русского народа, в фигурах так называемых «божьих людей», религиозных маньяков, «юродивых»\*. Русская литература изобилует характерами таких народных мистиков самого различного толка, русские художники очень часто интересовались ими — ведь они реально и во множестве существуют. Русский монастырь пестует этот мистицизм и сам очень часто бывает религиозным рассадником подобной народной мистики, поскольку многие монахи и сами, собственно говоря, такие же мистики из народа, только в рамках монашеского ордена. Если Достоевский считает русского монаха истинным последователем Христа, он, естественно, приходит к приятию юродивых.

Достоевский довольно часто рисует натуры такого типа, мужчин и женщин, сам много занимается Некрасовским Власом, которого в «Дневнике» называет типом русского религиозного характера\*\*.

\* Юродивый = необузданно экзальтированный, дикий, но и (от рождения) слабоумный, помешанный.

\*\* Н. А. Некрасов [в 1854 году] написал стихотворение «Влас». Мужик Влас становится атеистом, до смерти избивает свою жену, заболевает и, больной, дает торжественную клятву измениться и собирать милостыню на строительство храма. Исполняет клятву — тридцать лет бродит по Руси, питается тем, что подадут, и собирает деньги на строительство церквей, влача на ногах как кару за злодеяние тяжелые вериги.

Достоевский рассказывает историю своего Власа и говорит нам, что именно эти «Власы» спасут Россию: «Я все того мнения, что ведь последнее слово скажут они же, вот эти самые разные «Власы», кающиеся и некающиеся; они скажут и укажут нам новую дорогу и новый исход из всех, казалось бы, безысходных затруднений наших. Не Петербург же разрешит окончательную судьбу русскую»<sup>51</sup>.

И все же в других высказываниях Достоевский бывает сдержаннее в выражении восторгов по поводу мистики, поскольку в русском идеальном человеке будущего, в Алеше в первую очередь, подчеркивает, что он «был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе»<sup>52</sup>. Мол, Алеша избрал монастырскую жизнь лишь потому, что в пору его молодости (действие «Карамазовых» Достоевский относит к пятидесятым годам [XIX столетия]) ранний человеколюбец, как мы слышим от автора, помимо монастыря, не имел на выбор другого пути, — а таким как раз и был Алеша.

Если в мистицизме Достоевский находит суть русской религиозности, а в католицизме и протестантизме лишь рационализм, то это пример обычных неточностей и преувеличений. Достоевскому надо было бы только вспомнить, что его Зосима перенимает мысли и слова у святого Франциска Ассизского! И не кто иной, как официальный страж русской церкви Победоносцев перевел «Imitatio [Christi]» Фомы Кемпийского!<sup>53</sup> Почти невероятно, что Достоевский, будучи читателем Шатобриана, а также французских и прочих романтиков, мог абсолютно проглядеть религиозный мистицизм в Европе! Отнюдь не только в России развита мистика, она весьма развита и на Западе, а также на Дальнем Востоке, в Азии и всегда заново проявляется в различнейших религиях. Мы можем заглянуть в произведения самых современных европейских теологов и философов — везде мы обнаружим, что сущность религии нужно искать в мистике. В качестве доказательства назовем, к примеру, протестанта Пфлейдерера, католика Эрхарда и др. Во Франции, в Англии, в Германии мистицизм в различных формах и степенях жил и постоянно живет. Не только в России, во всей Европе именно теперь можно снова констатировать сильную вспышку мистицизма. Правда, нельзя считать абсолютной истиной, что мистика и рационализм всегда и всюду так враждебны, как это полагает Достоевский: и то и другое всегда существует вместе, всегда рядом, что может в полной мере доказать история старой гностики, схоластики и современной мистики. Пожалуй, следовало бы точнее определить различия в зависимости от эпох, личностей и т. п., поскольку различие, и зачастую большое различие, между мистикой и мистикой, рацио-

нализмом и рационализмом есть различие между мистикой восточной и западной, между мистикой церкви русской и остальных церквей, но нельзя сказать, что Запад только рационалистичен, в то время как Россия мистична.

Мистика Достоевского не исчерпывается метафизическими учениями и разъяснениями об отношении человека к Богу, она проявляется также в этической и социальной областях. Мистическая преданность Богу, мистическое слияние с Богочеловеком, «imitatio Christi» Достоевского превращаются в полнейшую преданность спасителю России, монаху. В «Карамазовых» Достоевский изображает отношение Алеши к Зосиме и, вообще, представляет нам традицию старчества, существующую в восточных и русских монастырях. Здесь дается краткая история этой традиции, берущей начало в византийской церкви, бытовавшей прежде в русских монастырях, но забытой и вновь ожившей лишь в конце XVIII века. Старец (моральный, отнюдь не иерархический авторитет в монастыре) обладает абсолютной властью над душой того, кто его избрал себе в духовники, будь то всего лишь молодой послушник или уже монах. «Старец, — рассказывает Достоевский, — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрекаетесь и отдаете ему душу в полное послушание...»<sup>54</sup> Достоевский принимает и идеализирует эту традицию, но все же не может удержаться от брошенного мимоходом замечания, что это обоюдоострое оружие... Безусловно, старчество — продукт византийского абсолютизма и деспотизма, это не что иное, как средневековая квинтэссенция религиозного аристократизма и религиозного... рабства, ибо всякий аристократизм возможен только благодаря соответствующему рабству. Монастырская романтика Достоевского не должна вводить нас в заблуждение.

Разумеется, Достоевский обнаруживает в человеческой натуре потребность перед кем-либо склоняться. Под этим мы должны понимать не только внутреннюю сосредоточенность и уважение, но и буквально физическое проявление уважения [«поклон»]. Читателю «Карамазовых», без сомнения, бросаются в глаза различные поклоны, обозначающиеся как чисто русские, которыми обмениваются самые разные персонажи; чтобы выразить свою идею, Достоевский использовал здесь целую систему поклонов. Так, например, Зосима склоняется перед Дмитрием Карамазовым, как уже ранее бросался наземь перед своим слугой, перед Дмитрием склоняется Катерина Ивановна и т. д. Таких и еще более глубоких поклонов Достоевский требует от верующих по отношению к Богочеловеку. Тут Достоевский приспособился к старому обычаю своей церкви. И действи-

тельно, когда мы видим, как русские до самой земли склоняются перед алтарем, святыми мощами, иконами и... перед священниками и монахами, — это вызывает странное ощущение: это ощущение стало для меня мучительным и болезненным, когда я стал свидетелем той же манеры поклонения в татарских и других мечетях. Мы на Западе не чувствуем себя так рабски приниженными и склоненными перед Богом...

Если Белинский и остальные западники с таким восторгом приняли объяснение Фейербахом религии и христианства, то мне представляется, что они вернее, чем Достоевский, оценили антропоморфическую, человеческую и политическую сторону именно этого русского (и азиатского!) поклонения Богу.

Разумеется, Достоевский стремится всячески обосновать это мистическое поклонение. «Влас» Макар Иванович в романе «Подросток» объясняет, что человек, если он отвернется от Бога, кланяется идолу из дерева, золота или из идей. В другом месте он разъясняет нам, что именно люди сильные, гордые любят склоняться перед Богом, поскольку не хотят склоняться перед людьми. Я не отрицаю, что это наблюдение — Достоевский формулирует его не однажды и по-разному — в чем-то верно, но это лишь новый довод в пользу... Фейербаха. В «Карамазовых» Зосима весьма энергично протестует против [принципа] *timor deos fecit*<sup>55</sup> — по крайней мере, Достоевскому следовало бы подумать, не страх ли рождает такое послушание, которого добивается Зосима.

Достоевский ясно не осознал, что резкое подчеркивание пассивных свойств христианства берет свое начало во времени социального и политического абсолютизма. Точно так же, как понимание религии у Шлейермахера вышло из романтического абсолютизма Реставрации, так пассивное христианство Достоевского исходит из его собственного сибирского опыта и из романтизма эпохи Николая [II]. Достоевский не перестает превозносить послушание как истинную набожность: еще и еще раз он проповедует покорность, отказ от всего личного, сочувствие бедным, жертвенность и аскетизм. Впрочем, не хочу Достоевского обижать: теологи все еще отождествляют веру и религию, а с верой связывается послушание; однако вера и послушание постоянно предполагают наличие тех, кому люди верят и кого слушаются, — на практике это были разнообразные посланники Божьи, посредники, заместители, которые использовали веру в Бога и послушание ему церковно, социально и политически на благо и во зло... Сам Достоевский мог бы лучше понять эту связь между божественным и человеческим авторитетом; ведь в «Бесах» он сам показывает, как перед нигилистическим сверхчеловеком, как

только он низверг Бога, исчезает любой другой авторитет. «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?»<sup>56</sup> — совершенно наивно говорит в «Бесах» капитан, послушав разговор нигилистически мыслящих офицеров. Религиозный и политический авторитеты так тесно связаны, что не только непослушание вытекает из атеизма, но и атеизм из непослушания. Офицер в «Бесах», неожиданно взбунтовавшийся против начальства, поскольку был отчитан перед строем, выбросил из своей квартиры иконы, одну из них изрубил топором, затем на трех подставках разложил сочинения Фогта, Мошотта и Бюхнера и перед каждой возжег церковную восковую свечу. Это не преувеличение; достаточно прочесть статьи Писарева о Фогте, Мошотте и Бюхнере, где он превозносит физиологический, чисто материальный жизненный процесс как основу мировоззрения, где полемизирует с Полонским, который считал Мошотта столь опасным писателем, что его должен изучать сам дьявол<sup>57</sup>. Достоевский не задумываясь принимает эту философию и теологию вояки; очевидно, он уже забыл историю с майором из сибирского острога, которую сам же запечатлел в «Записках из Мертвого дома»: «Я царь, я и Бог!»<sup>58</sup>. Фейербах действительно мог бы искренне порадоваться при чтении Достоевского. Бог Достоевского и его религиозный представитель на земле ведут себя слишком абсолютистски; они требуют от верующих такой преданности божескому посреднику и представителю, которая не только ломает, но и убивает индивидуальность. Чтобы сломить протестующий индивидуализм и развенчать человекобога нигилистов, в идеальной фигуре старца [Зосимы] он создает нового человекобога. С абсолютной, слепой верой и послушанием навеки покончено — именно этого теология все еще не может понять.

Если должны существовать человекобоги, пусть это будут папы римские или цари, Великие инквизиторы или Зосимы, должны существовать и Раскольниковы; Богочеловек и человекобог неизбежно стали взаимодополняющими понятиями.

## IV ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР

Я говорю «великие инквизиторы», но при этом имею в виду Великого инквизитора в «[Братьях] Карамазовых»: Иван сочинил для себя эту «поэму» (в прозе) и по памяти воспроизводит ее своему брату Алеше после их разговора о Боге и атеизме.

В действительности эта «поэма» содержит основные мысли Достоевского, его понимание жизни и истории. Это лишь краткое повторение всех «[Братьев] Карамазовых» и остальных романов Достоевского; в обширной работе о Достоевском, пожалуй, лучше всего было бы привести ее полностью. Я прошу своих читателей прочесть эту главу «Карамазовых», поскольку ограничусь кратким ее изложением.

Действие «Великого инквизитора» происходит в XVI веке.

Христос появляется в Севилье в пору инквизиторских аутодафе; он приходит совсем тихо, незаметно, но народ сразу его узнает и толпами идет к нему; повторяются чудеса из Евангелия, он как раз воскресил мертвую девочку, когда явился кардинал, Великий инквизитор. Он все видел, узнал Спасителя, но указывает на него перстом, а народ, привыкший к слепому послушанию, расступается перед стражами инквизиции, и Христа уводят в темницу. Девянослетний инквизитор приходит к заключенному: Христос молчит и одним лишь своим взглядом держит старца точно в зачарованном круге. Инквизитор излагает ему доводы, побудившие церковь подменить Евангелие учением сатаны.

Христос проповедовал евангелие свободы духа и совести, но здесь он допустил ошибку, потому что плохо знал человека, — человек не вынесет свободы, он по природе слаб, низок, самое большое,

на что он способен, — это стать бунтовщиком. Люди хотят быть сытыми, хотят хлеба; но никогда им не будет его хватать, никогда хлеба не достанет на всех, потому что люди не умеют поделить его между собой. Христос советовал людям обращаться к пище небесной, но в этом следовать за ним могут лишь немногие, толпа хочет быть сытой.

Христос плохо понял человеческую натуру — искушитель, трижды искушая его, открыл ему истинную сущность человека, но Христос не обратил на его советы внимания; римская церковь поняла сатану, заменив учение Христа учением искушителя, потому-то она и властвует над человечеством и полностью им овладеет. Она поняла, какие силы могут покорить и пленить совесть слабосильных бунтовщиков: чудо, тайна и авторитет. Она провозглашает не веру свободного сердца, а веру, основанную на чуде, оберегает тайну, что выдает толпе учение искушителя за учение Спасителя, в ее власти сила кесарей и Рима, в ее власти хлеб и совесть. Люди сами убедятся, что свобода, свободный разум и наука не могут их спасти. Под влиянием свободы и науки они лишь превратятся в бунтовщиков: одни, непокорные и свирепые, убьют себя сами, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, третьи, кто остался, «слабосильные» и несчастные, приползут к ногам римских церковников и будут умолять: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих»<sup>59</sup>. Ибо для человека нет ничего непереносимее свободного выбора; он лучше пойдет на смерть, чем будет выбирать между добром и злом: свобода совести — самое большое мучение. Люди — дети, маленькие, глупые дети, которые бунтуют в школе и прогоняют учителя, чтобы вскоре понять свою глупость и угомониться. Детское счастье — самое сладкое.

Христос хотел дать людям свободную веру, свободную совесть, но у человека нет силы быть свободным, это лучше всего доказали те, кто имел власть и силу, но их всего десятки тысяч, тогда как миллионы, толпы не желают быть свободными. Едва человек достиг свободы, как он уже ищет, кому бы можно было поклоняться; человек стремится поклоняться тому, что бесспорно, что вызывает всеобщее поклонение. Ведь слабый человек ищет не просто то, чему бы он сам мог поклоняться, а то, во что поверят все, чему все будут поклоняться, причем все вместе. Такая потребность совместного поклонения для отдельной личности и для человечества — самая большая мука, этой потребностью объясняется возникновение войн и революций. Люди ощущают также потребность во всемирном, всеобщем объединении, хотят слиться в «бесспорно общий и соглас-

ный муравейник»<sup>60</sup>, и эту потребность выразили Тимуры и Чингисханы.

Римская церковь поняла учение этих завоевателей мира, но поняла и учение сатаны. Используя человеческую слабость, церковь проповедует людям Искупителя, но в действительности придерживается дьявольского учения; толпы хотят чего-то абсолютного, бесспорного — ничего нет бесспорнее хлеба; церковь совершенно сознательно потрафляет материализму толп, даже позволяет им грешить, принимает их научную истину, что-де греха не существует, есть только голодные люди, — и именно поэтому абсолютно овладевает толпами. Так она руководит людьми до самой их смерти, и все эти миллионы будут чувствовать себя счастливыми, только те, кто ими правит, будут несчастны, поскольку будут вынуждены обманывать и лгать... Великий инквизитор кончает свой монолог угрозой сжечь на костре самого Христа — Искупитель молча приближается к старцу и целует его бескровные уста, вот весь его ответ. После поцелуя старик начинает трястись, в уголках его рта что-то дрогнуло, он идет, отпирает дверь тюрьмы: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!»<sup>61</sup>. Христос удаляется, но старик, которому поцелуй жжет сердце, остается при своей идее.

«Великого инквизитора» повсеместно превозносят — я же признаюсь, что в нем, как мне представляется, чего-то не хватает (так же и художественно); мне мешает то, что Христос минует нас, подобно лишенной действия схеме (этим «поэма» отличается от легенд и церковных мистерий, которые, как сообщает Достоевский устами Ивана, были для нее образцом), в то время как инквизитор произносит длинный монолог, где по-своему трактует искушение Христа в пустыне; правда, Достоевский объясняет нам молчание Христа — инквизитора тяжело гнетет то, что Христос неотрывно смотрит ему в глаза, внимательно его слушает и явно не хочет отвечать; старик предпочел бы что-нибудь услышать, пусть даже горькое, страшное. Но что мог бы сказать возвращающийся Христос, ведь не мог же он ограничиться тем, что уже сказал в Галилее? И именно поэтому возникает вопрос: зачем он спустился на землю? Не для того же, чтобы выслушать Великого инквизитора и после этого удалиться — куда?

Русская критика уже не раз занималась «Великим инквизиторм», стремясь объяснить его истинный смысл; насколько мне известно, критика интересовалась лишь второстепенными вопросами. В. Розанов посвятил этой проблеме монографию («Легенда о Великом инквизиторе», 1894). Позднее об этой теме писалось в журнале «Новое время». Аноним (Infolio) объясняет, что легенда взята из протестантских источников, а потому-де и ее обработка Достоев-

ским односторонне и предвзято антикатолическая<sup>64</sup>. Розанов защищает Достоевского от анонимного Infolio; по его мнению, эта легенда не заимствована писателем у Гете или Вольтера, а воплощает взгляды русских романтиков, что-де Христос правит на земле лишь номинально, в действительности же на ней владычествует Антихрист; мол, Достоевский осуждал не столько католичество, сколько современное христианство, в фигуре Великого инквизитора мы должны видеть не испанского инквизитора, а собственно говоря — русского интеллектуала. Наконец, товарищ Достоевского, господин Пуцкович, редактировавший после него журнал «Гражданин», сообщает: в 1879 году писатель будто бы говорил ему, что в Великом инквизиторе содержится его главная идея, эту тему он всю жизнь носил в голове; Достоевский здесь выступает против папства и католицизма, а именно против католицизма времен инквизиции; против католицизма вообще, особенно против католицизма первых христианских столетий, Достоевский не имел возражений, но католицизм инквизиции был, по его мнению, прямым делом рук сатаны и нанес страшный вред христианству и человечеству. И господин Пуцкович не верит, что легенда заимствована у Вольтера и Гете<sup>65</sup>.

По-моему, в «Великом инквизиторе» мы имеем катехизис отца Зосимы, но в изложении Ивана, а не Алеши, и тут на передний план выступает борьба с католицизмом и социализмом. В письме Майкову Достоевский также замечает, что наверняка может кое-что сказать о католицизме и иезуитстве в сравнении с православием, причем из контекста письма следует, что уже тогда он отождествлял католицизм и иезуитство с атеизмом<sup>66</sup>. Именно в ту пору Достоевский длительное время находился в Европе и имел возможность прямо на месте наблюдать католицизм и протестантство. Уже в «Идиоте» он подробно рассматривает католическую проблему и ставит католицизм ниже атеизма; атеизм, дескать, лишь отрицает, проповедует ноль, тогда как католицизм проповедует Христа искаженного — Антихриста. Точно так же в «Бесах» он утверждает, что Франция ныне под именем социализма верит в атеизм, поскольку тот, по крайней мере, здоровее, чем католицизм.

В письме Страхову Достоевский находит внутреннюю связь между Парижской коммуной и падением церковного государства —

\* Первая протестантская легенда: «Venio iterum crucifigi»<sup>62</sup> — повествует, как Христос появился на земле, но был снова распят; Гете упоминает об этой легенде, и будто бы у Гете ее заимствовал Достоевский. Вторая легенда будто бы записана Вольтером: «Le mule du Pape»<sup>63</sup>; Вольтер же, дескать, тоже взял ее из протестантских источников.

мол, католицизм подорвал веру Запада в Христа и этим объясняется, почему Руссо, почему позитивизм, почему социализм, каждый на свой лад, пытались преобразить мир — разумеется, тщетно<sup>67</sup>.

В своей «Записной книжке» Достоевский весьма определенно заявляет, что Христос не сжигал бы еретиков, — поэтому инквизиторский трибунал безнравственен; инквизитор, говорит Достоевский, уже потому безнравственен, что в его сердце, в его совести могла укорениться мысль о необходимости сжигать людей. и потому инквизитор оказывается на одном уровне с вдохновителем покушения Орсини и предателем Валленродом.

Уже эти приведенные Достоевским примеры не оставляют сомнений в его воззрениях: в Великом инквизиторе он хотел подвергнуть критике католицизм. Разумеется, отнюдь не старый, изначальный католицизм. Старый католицизм, вплоть до схизмы в XI веке, Достоевский, естественно, принимал — об этом упомянутые критики забыли. Из высказываний самого Достоевского явствует также, что он особо интересовался новейшим католичеством. Достоевский — принципиальный и заклятый враг католицизма, причем именно в его новейшем виде. Инквизиция была и останется страшной ошибкой католицизма, и Достоевский с полным правом мог на нее указать, выступая против нового католицизма, каковым является католицизм антиреформационный. Было бы, однако, неверно считать, опираясь на не совсем ясное сообщение Пущикова, что Достоевский выступал именно против инквизиторского католицизма; какое дело было Достоевскому до инквизиторского католицизма в связи с «Карамазовыми»?

В самом «Великом инквизиторе» Алеша возражает автору легенды, что его инквизитор представляет не католицизм вообще, а лишь худших его духовных выразителей, инквизиторов и иезуитов, и что инквизиторы у Ивана изображены неверно. Настоящие иезуиты не взяли на себя никаких человеческих грехов, не скрывают никаких тайн и вовсе не считают себя проклятыми за то, что ради иллюзии человеческого счастья пользуются ложью; иезуиты — лишь армия римского папы, стремящегося к господству над миром, им нужны только могущество и власть, земные грязные блага, порабощение... — вроде будущего крепостного права, с тем, однако, условием, что они станут помещиками... Возможно, они атеисты, но страдающий инквизитор — плод фантазии...

Против этой защиты иезуитов выступает Иван и спрашивает брата, неужели в католическом движении последнего столетия он в самом деле видит лишь стремление к земным благам?

Позднее Алеша напоминает, что нечто подобное он слышал и от отца Паисия; Иван настаивает на том, что понял идею современного католицизма правильно...

Как русский, Достоевский должен был поставить проблему католицизма со всей остротой, если хотел сделать христианство фундаментом общества; как православный, он был вынужден критически рассматривать прочие главные христианские вероучения.

В католицизме Достоевский распознал своего главного противника, и вполне обоснованно, — причем не имеет значения, читал ли он у того или иного автора резкие слова против Рима, против иезуитов и инквизиции. Так, например, как прилежный читатель Шиллера, он, возможно, еще в молодости прочел живое, резкое суждение, направленное против иезуитов и инквизиции, но из этого никогда бы не вышел его «Великий инквизитор».

Достоевскому довелось наблюдать прокатолические склонности многих своих соотечественников со времен романтической реакции при Александре I; но особенно взволновал его Чаадаев; поэтому, раскрывая план романа о «великом грешнике», он подумывал, не заставить ли Чаадаева в наказание прожить год в монастыре, дабы он набрался ума-разума.

Достоевский знал славянофильские и более поздние полемические выпады против католицизма (например, выступление Самарина против иезуита Мартынова)<sup>68</sup>. Как уже было сказано, он наблюдал католицизм в Европе; застал там провозглашение догмата о непогрешимости папы, в особенности его внимание привлек Вейо с его апофеозом ультрамонтанства<sup>69</sup>, что явствует из беглых реплик и аргументов в «Дневнике писателя», из поля его зрения не выпала и борьба Бисмарка на поприще культуры<sup>70</sup>. За католическими симпатиями философа Соловьева Достоевский уже не мог проследить по литературным публикациям, однако остается вопросом, не дискутировал ли он (в конце семидесятых годов) с Соловьевым и о проблеме католичества. Но определяющими были внутренние причины, побуждавшие Достоевского столь энергично выступить против католицизма.

Всякий, кто знает русскую полемическую теологию, должен почувствовать и распознать, что апологеты русского православия с большей резкостью выступают против католицизма и с меньшей — против протестантизма.

Чем ближе церкви, тем больше ненавидят друг друга их сторонники, — это старая истина; в русской ненависти к католицизму мы можем почувствовать какой-то страх. Католицизм теологически силен, церковно великолепно организован и в лице иезуитов имеет



вышколенную армию теоретических и политических защитников — православная же церковь организационно и теоретически слаба и без государственной защиты не выдержала бы свободного состязания с противником. Наиболее действенные аргументы православные, и особенно русские, теологи вынуждены одалживать у протестантов.

Достоевский видел в католицизме врага, ибо хотел возвести православие в идеал; на этой религиозной основе он намеревался объединить все человечество, организовать свой «католицизм» и потому должен был выступить против католицизма римского. Достоевский не мог остаться равнодушным к попыткам папства создать церковную унию и пропагандировать ее на Востоке и в самой России; особую настороженность по отношению к Риму вызывало у него то, что с католицизмом и иезуитством столь прочно были связаны поляки.

Мог бы возникнуть вопрос, не отрицал ли Достоевский католицизм так энергично, борясь с самим собой, — думаю, отнюдь нет; я не нахожу у Достоевского никаких пристрастий к Риму. Но он распознал и отвергал в католицизме могущество церкви и ее позицию на международной арене; до известной степени он хотел затронуть и государственную русскую церковь.

Достоевский не мог не понимать, что самые сильные из его антикатолических доводов затрагивают и русскую церковь. К примеру, то, что в «Великом инквизиторе», возражая Риму, он приводит как аргументы против папского правления по милости Божьей, полностью приложимо и к русской церкви; ведь глава о старце, который после смерти без каких-либо чудес разлагается, направлена не против Рима, а против Третьего Рима! Да и полемика против иезуитства затрагивает и его собственную церковь, потому что и в русской церкви, как и во всех иных церквях, есть немалая толика иезуитства. Именно борясь с иезуитством, Достоевский боролся с внутренней ложью, которую ощущал в самом себе и которой сопротивлялся всю жизнь; ибо Достоевский — о чем необходимо сказать уже здесь — это не только Зосима, но и Иван Карамазов.

Повторяю, психологи и знатоки человечества приглядятся не только к полемике Достоевского с Римом, но и к характеру и остроте этой полемики; кто внимательно прочел «Великого инквизитора» вместе с выпадами против католических склонностей героев и героинь в «Идиоте», «Бесах» и «Подростке», тот не станет объяснять живое чувство автора внешними воздействиями; да и с чисто художественной точки зрения он не может не ощутить, что идея и ее носители в этих произведениях возникли органически. Вспомним хотя бы то, что и многие католики, и именно католики (я не имею в

виду верующих), весьма решительно выступали против Рима и его иезуитства; это относится не только к Кардуччи, но, например, и холодный парнасист Леконт де Лиль на склоне лет боролся с католицизмом как со своим противником, даже хотел изобразить дьявола в качестве представителя Рима<sup>71</sup>, точно так же, как это сделал Достоевский; нет, в «Великом инквизиторе» Достоевский предлагает нам идею, свою идею!..

В католицизме Достоевскому не нравилось также отношение церкви к государству; данный вопрос он вообще считал чрезвычайно важным, потому что именно в этом надо было опровергнуть Фейербаха и его русских последователей, особенно Бакунина. Насколько эта тема занимала Достоевского, мы видим в «Карамазовых». Исходную точку «Карамазовых» составляет именно эта проблема, и в связи с нею с самого начала формулируется вопрос о нигилизме. Философ Иван Карамазов стал известным критиком теологического сочинения о церковном правосудии. Собственно, поводом для этого послужил вопрос, может ли церковь осудить, а при случае и наказать преступника, — Иван защищает против одного теолога тезис, что христианская церковь не имеет права и не может наказывать и что государство должно в христианском духе переменить свое отношение к преступлению и наказанию, да и вообще полностью превратиться в церковь, между тем как в Европе начиная с III века церковь, наоборот, все более растворяется в государстве (прежде она, напротив, была полностью отделена от государства и не имела с ним никакой связи).

Если мы отвлечемся от специального вопроса о наказании, то Иван точно излагает взгляды самого Достоевского, что мы можем установить по «Дневнику писателя», где мы также читаем, что взаимоотношения церкви и государства в Европе являются прямой противоположностью этих взаимоотношений в России, — там церковь стремится к тому, чтобы превратиться в государство, тогда как в России государство хочет стать церковью. Достоевский полемизирует с либеральными взглядами, которые в Германии защищал Вирхов, а во Франции Гамбетта; притом он совершенно не учитывает, что Иван ссылается на опыт ранней христианской церкви: тогда церковь была отделена от государства, поскольку государство было языческим, а христианское государство не может избежать близких отношений с церковью.

Взгляды Достоевского на взаимоотношения церкви и государства — чисто логическое построение. Если христианство — нерушимая основа общества, если церковь — христианская организация, то



есть воистину организация христианского общества, то государство должно быть подчинено церкви; Достоевский здесь противопоставляет Европу и Россию точно так же, как он противопоставляет веру в Богочеловека и веру в человекобога; где люди верят в Богочеловека, там государство превращается в церковь, где они верят в человекобога — там церковь растворяется в государстве. Все это прекрасно, но что будет, если и русские начнут верить в человекобога?

В «Дневнике писателя» Достоевский признается, что русская церковь со времен Петра [Великого] парализована; в этом утверждении его предвосхитили славянофилы, но исторически этот взгляд неверен. Задолго до Петра в русской церкви победил цезарепапизм. Не церковь поглотила государство, а государство — церковь. Если Достоевский в качестве русского идеала приводит поглощение государства церковью, то мы должны напомнить, что в Европе не только Фихте, но в новейшее время и известный теолог и этик Кете выступали за то, чтобы церковь полностью растворилась в государстве, и предсказывали, что таков ход истории. Спрашивается, что мы должны предпочесть с христианской точки зрения, которая интересует Достоевского? Что последовательнее? Если мы наблюдаем за историческим развитием, если мы видим, как в наиболее развитых странах церкви отделяются от государства, то едва ли можем считать идеал Фихте и Кете более верным и оправданным: если общество может обходиться без церкви, оно более христианское.

Но Достоевский — прежде всего русский, а потому не может себе представить, что роль организатора общества способно целиком взять на себя государство; и опять же русский он и в том, что не может представить себе и церковь апостола Иоанна<sup>72</sup>. Не Христос, а русский Христос — его идеал; Достоевский, как и славянофилы, не пришел к мысли о том, что евангельский Христос не основывал церкви.

Достоевский не понял исторического развития современного общества и, в особенности, того, что общество политически и социально все более отдаляется от церкви. Отдаление от церкви — огосударствление — таков двуединый процесс развития. Средневековая церковь подчинила себе всю общественную жизнь, в том числе и государство, и это означает теократию в ее исторической конкретности. С Реформации и Ренессанса начинается освобождение общества от церкви, причем прежде всего от ее влияния освобождаются наука и философия, литература и искусство; государство набирает силу как в странах протестантских, так и в католических; в протестантских — потому, что отвергает влияние папы, в католических — потому, что его сохраняет. Поначалу это новое государство носит абсо-

лютистский характер, но против его всемогущества в качестве продолжения церковной и религиозной революции выступают великая политическая революция и ее продолжатели. К конституционному, а затем и к парламентскому государству общество проявляет такое доверие, что поручает ему школу, а ныне — уже и социальную политику; церкви даже не остается заботы о бедных, а сама забота о бедных превращается в социальное законодательство, которое с этической точки зрения следует считать более высокой ступенью.

Политически теократия была ослаблена сперва благодаря тому, что современное государство создало государственные церкви; в Соединенных Штатах Америки, во Франции, а совсем недавно в Женевском кантоне государство было полностью отделено от церкви, а церковь от государства. В таком направлении идет там развитие и приводит даже к отделению от церкви и... религии.

К протестантизму Достоевский относится иначе, чем к католицизму.

Русские (точно так же, как и греческие) теологи видят в протестантстве своего антикатолического союзника, что мы можем зримо наблюдать в русской теологии. На самом деле различие этих двух религий гораздо значительнее, нежели различие между православием и католицизмом, — отрицание протестантства представлялось бы делом почти само собой разумеющимся, но русским явно казалось, что протестантизм религиозно менее опасен, чем католичество, хотя и в чисто теологическом плане, и весом всей своей философской и научной образованности протестантизм воздействовал на русских гораздо сильнее и глубже, чем католичество.

И с национальной точки зрения, как казалось русским, протестанты были менее опасны; протестанты — немцы из прибалтийских провинций — снабжали православную Россию толковыми чиновниками и офицерами, протестантская Финляндия была в государственно-правовом отношении отделена, так что в русских протестантство не пробуждает таких чувств, как польский и колонизирующий католицизм. Этим объясняется тот факт, что в литературе протестанты — англичане и немцы — предлагаются русским как образцы для подражания, например у Лескова (фигура Райнера)<sup>73</sup>, у Гончарова (Штольц), в то время как католики-поляки всюду играют совершенно иную роль. Как мы еще убедимся, Достоевский, несмотря на всю культурную и национальную неприязнь к немцам, не видит в них политических врагов; с религиозной точки зрения он считает протестантизм крайним выражением западного рационализма, почти не признает в нем религии, поскольку, по его мнению, сущностью религии является мистика. Правда, при этом Достоевский

забывает о протестантской мистике, да и протестантский рационализм оценивает односторонне. В «Великом инквизиторе» он, собственно, одобряет протестантскую революцию и ее последствия, выступая, по крайней мере, против антипротестантской инквизиции; но об этом Достоевский не думает. Прямо говоря о протестантстве, он относится к нему отрицательно, однако спокойно; также и по поводу русских сект протестантского толка, особенно по поводу штунды и редстокизма, Достоевский в «Дневнике писателя» высказывает только сожаление<sup>74</sup>.

Как столь часто католики, так и Достоевский способны видеть в протестантстве лишь отрицание католицизма, «протест» против него, но позитивной стороны не видят и не понимают. Уже в «Зимних заметках [о летних впечатлениях]» он, в особенности, берет на мушку англиканство, но только посмеивается над «профессорами религии», и прежде всего над миссионерской деятельностью англичан, причем весьма наглядно проявляет себя как русский, религиозно пассивный, — русская церковь действительно не ведет миссионерской деятельности, которая заслуживала бы упоминания, и в этом не может сравниться ни с протестантством, ни с католичеством. Русские хотят видеть в этом большое преимущество своей церкви.

В романе «Подросток» выступает нигилист Крафт — Достоевский заставляет его покончить жизнь самоубийством, но подчеркивает, что Крафт совсем обрусел. Это явно фигура чисто схематическая, выбранная, скорее, за характерное имя и не играющая главной роли, как у Лескова и Гончарова.

Достоевский признает протестантство великой исторической идеей наряду с католичеством; но идеей чисто негативной — с гибелью католицизма погибнет и протестантизм, ибо не будет против чего протестовать.

С такой поверхностной оценкой протестантизма согласуется тот факт, что Достоевский судит о нем весьма неточно, — видит только Лютера и лютеранство, различия считает лишь мелочным сектантством и не способен найти в протестантстве позитивную сторону.

Герцен видел в протестантстве *juste-milieu*<sup>75</sup> и сказал, что Россия никогда не станет протестантской; Достоевский относится к нему так же, как Герцен. Даже скептическому и неверующему католику протестантизм как религия представляется слишком рационалистическим, и прежде всего католик не может смириться с тем, что протестантство переносит сущность религии в нравственную область больше, чем обе католические церкви. Протестантская мораль для католиков, несмотря на их собственный аскетизм, которому, разумеется, вовсе не обязательно следовать, слишком... моральна, серъ-

езна и строга. В католичестве религиозный элемент более проявляется в чрезмерной мистичности и в культе, причем в культе весьма сложно и материально понято, религия отделена от морали резче и наглядней. Протестантская мораль, скорее, годится для будней, тогда как католическая, и особенно греко-католическая, больше для воскресений и праздников, и потому [католику] кажется, что протестантская мораль, неаскетичная, практичная, повседневная, направленная на малые дела, слишком обычна и прозаична, слишком «холодна», — подверженное мифам и мистике католичество со своим оживлением и одушевлением природы и всего, что окружает человека, представляется «более теплым». Все это чувства, которые протестантские романтики привнесли в Рим; такое же отношение к протестантству проявили реалисты и позитивисты, например Флобер, Тэн, Золя; те же чувства испытывает и Достоевский. Нынешние декаденты à la Пшибышевский уже вообще ничего не хотят слышать о протестантстве.

Изучая Достоевского, я часто жалел, что не могу сообщить ему одну маленькую подробность из своего американского опыта и наблюдений, — вот была бы тема для «Дневника писателя»! Американская дама из старого пуританского рода; когда ее дети уезжали за границу, эта протестантская мать, разумеется, клала им в чемодан одну из семейных Библий, но точно так же не забывала упаковать клистир — голова и сердце, а также и желудок должны быть в порядке: *Read your Bible and keep your bowels open*<sup>76</sup>. И это — религия? Та американская мать, не забывавшая о гигиене, была глубоко набожна, благословение для семьи и всего окружения; где была нужна помощь, она помогала и принимала во всем участие, ее заботливая и самоотверженная любовь спасла жизнь не одному больному дома и вне дома; эта пуританка за всю жизнь не произнесла ни слова лжи и воспитала детей, которые тоже всю жизнь не лгали. Это религия? Да!

Утилитаризм можно соединить с религией. Ветхий Завет очень обстоятельно внушал евреям веру в Иегову, но вместе с тем не забывал и самые подробные правила, касающиеся еды и образа жизни; и Христос проповедует завет любви чаще всего, когда возвращает здоровье. Религия жизни, которую ищет Достоевский, тоже в конце концов, пожалуй, пришла бы к медицине и гигиене.

Достоевский воспринимает и ощущает только веру, основанную на чудесах, — вся его натура противится последовательному признанию детерминистского хода развития природы и жизни, и он не способен организовать свою жизнь в соответствии с этим. Достоевский хочет поражаться и сам постоянно поражает своих читателей.

Словечко «вдруг» так характерно для Достоевского и для его психологии!

Протестантизм — детерминистская религия, особенно протестантизм реформированный (кальвинизм), то есть религия англичан, американцев, голландцев; католицизм римский и греческий индетерминистичен; протестант все больше исключает чудо по мере того, как признает науку, католик исключает чудо лишь под влиянием скепсиса и науки, но не принимает ни детерминистского понимания жизни, ни доверия к самому себе. Такова сущность английского и американского позитивизма и утилитаризма; католик, в какой бы мере он ни признавал и ни принимал детерминистский позитивизм, всегда сохранит остаток католической веры в чудеса. Классическим примером этого может служить Конт, философский основатель позитивизма! Он не совладал с собой и вновь ввел фетишизм в позитивистском облики. Сравним, напротив, Милля, ученика Конта! Сравним французских писателей-позитивистов: в теории они признают детерминистский позитивизм, на практике же превозносится антидетерминистская вера в чудеса — например Золя, да и вообще французы. Английский и немецкий романы именно в этом существенно отличаются [от французского романа].

Таким образом, Достоевский — тоже антидетерминист. Виктор Гюго, переведенный на русский. Достоевский живет в обетованной земле чудес, несмотря на реалистическую наблюдательность в изображении людей; решающими оказываются антидетерминистская склонность к чудесам и тот факт, что он именно реалистически изображает среду людей, верящих в чудеса и ожидающих их.

Нельзя сказать, что Достоевский сомневался и в чудесах. В «Карамазовых», как уже было отмечено, очень много говорится о быстром разложении покойного отца Зосимы, и вера самого Алеши тем самым подвергается испытанию. С той же целью Достоевский часто показывает: то, что верующая толпа воспринимает как чудо, совершенно естественно можно объяснить верой в чудеса, например исцеление истеричных женщин; более того, он допускает, чтобы божий человек Зосима не только велел своим монахам молиться и поститься, но и давал им слабительное, когда дьяволы искушали и мучили их и по ночам, и днем. И тем не менее Достоевский веру в чудеса не отвергает.

Он сам подчеркивает различие и даже противоположность свободной веры и веры, основанной на чудесах, но присмотримся внимательней: именно Иван речь об этом вкладывает в уста Великого инквизитора. Человек, отрицающий чудо, отрицает Бога, — говорит Великий инквизитор, и направлено это против него самого. Досто-

евский лишь допускает, что верой в чудеса могут злоупотреблять лжепророки; он различает чудеса ложные и истинные и тем самым пытается еще действеннее защитить чудеса, вмешательство высшего мира в низший. Одновременно он стремится показать, что наивная вера в чудеса, хотя и может обратиться в грубое суеверие, не вредит религии. Достоевский признает все недостатки и изъяны русской церкви, чтобы тем теснее примкнуть к монаху, к своему идеальному монаху. От светского духовенства он вообще отрекается, в своих произведениях не изображает ни одного благородного представителя светского духовенства\* и, наоборот, рисует множество несимпатичных, грязных монахов, чтобы выразительнее оттенить личность своего монаха\*\*.

Многие годы Достоевский провел в Европе, дольше всего жил в протестантской Германии, но был не в состоянии вчувствоваться в протестантскую или католическую набожность, был не способен подняться над русской религиозностью. Его подчеркивание бесконечной божественной надчеловечности, чудесной смерти на кресте и тайны, мистическое настроение, твердая надежда на спасение — все это наиболее существенные элементы русской набожности, которые он представляет в своих произведениях\*\*\*.

\* [Сравни, например, беспомощность священника в эпизоде смерти чиновника Мармеладова в романе «Преступление и наказание»].

\*\* Нужно отметить, что, желая подчеркнуть свое понимание монаха, Достоевский пользуется не привычным словом *монах*, а не столь привычным *инок*. *Инок* имеет также другое значение — пустынный. О светских духовных лицах мы читаем в «Дневнике [писателя]» за 1877 год. Достоевский говорит об упадке русской семейной жизни как о великой проблеме и спрашивает, кто должен ответить народу на этот и на другие вопросы? Ближе всего к народу стоит духовенство, но запросы народа духовенство уже давно не удовлетворяет. За исключением весьма малого числа священников поистине христианских, большая их часть отвечает доносами на самые жизненные вопросы, которые как раз касаются не только образованных классов, но и народа, иные отчуждают от себя свое стадо такими поборами, что никто не ходит к ним с вопросами. Очевидно, нельзя высказать против церкви более резкого упрека; если русская пословица гласит, что поп отправляет своего сына в мир со словами: «Дай Бог тебе разума да генеральский чин», то Достоевский чуть иначе заявляет то же самое.

\*\*\* Я должен сослаться хотя бы на одного специалиста по теологии: *Müller E. F. K. Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen*. 1896. Пусть сам читатель сравнит, что здесь говорится о восточной и, особенно, русской церкви, и найдет весьма подходящий комментарий к фигуре отца Зосимы.

В религии Достоевский ищет непоколебимую веру, ему импонирует русский народ, и особенно женщина из народа, импонирует ему и русский раскол силой своей веры, импонирует и суеверие; в протестантстве и католичестве он способен видеть лишь рационализм. Ему импонирует вера сильная, слепая, потому что сам он... уже верить не может.

## V

## ЗОСИМА — ЕРЕТИК, ДОСТОЕВСКИЙ — СКЕПТИК

Действительно, Достоевский хочет верить, но верить уже не может. И именно в том и состоит мировое литературное значение Достоевского, что он так мощно проанализировал и изобразил сомнения, неисполнимое стремление к вере. Да, ограниченный отец Ферапонт не совсем безосновательно объявляет отца Зосиму еретиком...

Достоевский постоянно колеблется между взглядами и установлениями русской церкви и своими более свободными религиозными идеалами, которые он пытается обрести путем вольной — зачастую очень вольной — интерпретации данного исторического состояния. Он все время колеблется между мистицизмом и рационализмом, потому что подходит к религиозной проблеме то мистически, то рационалистически. Всеми возможными способами писатель старается обосновать учение и установления церкви, в лоне которой был воспитан и которую полюбил; колеблясь то в одну, то в другую сторону, он постоянно стремится оставаться в рамках направления, указанного народной религией и таким образом примирить в своей религиозной философии идеи русской церкви со своим религиозным идеалом. Зосима-Достоевский слишком прямо черпает из Писания, в достаточной мере не принимая во внимание церковной традиции, благодаря чему в его учение проникает много неортодоксальных элементов, — платонизм, протестантский паулинизм и августинизм, но, как мы видели, почетное место тут занимает и Фейербах. Почти все церковное учение растворяется в аллегориях и символах. «[Братья] Карамазовы» завершаются призывом Алеши, чтобы его молодой товарищ принял участие в «поминках» по Ильюше; мальчик Коля находит этот обычай весьма неестественным, но

Алеша со смехом его утешает: «Не смущайтесь, что блины будем есть. Это ведь старинное, вечное, и тут есть хорошее...»<sup>77</sup>. Именно так нужно понимать восприятие Зосимой ада и т. п.

Даже мистика не могла бы спасти Зосиму от осуждения ортодоксов. [Мистики часто бывают не менее опасными еретиками, чем рационалисты; церкви всегда бдительно следили за мистиками!]

Короче говоря, ортодоксальный катехизис потерпел у Достоевского крах. Еще славянофилы, как я подчеркивал, выдвинули собственный идеал русского православия и русской церкви; в сопоставлении с ним государственная церковь казалась отнюдь не идеальной. Достоевский в своем Зосиме тоже предлагает нам очищенное греческое христианство.

Не только теология Зосимы, но и все фигуры в «Карамазовых» обнаруживают в авторе скептика; даже в своем наиболее зрелом, заключительном произведении Достоевский не преодолел нигилистического атеизма.

Истина не только на стороне Зосимы, но и на стороне Ивана; будущий спаситель России Алеша мало участвует в действии, а когда участвует, это обычно происходит по подсказке других.

В главном романе о нигилистах, в «Бесах», скепсис Достоевского не менее очевиден. Прочтите только сцену, в которой Ставрогин с Шатовым дискутируют о нигилизме и о русской проблеме. Это великолепная сцена, когда Ставрогин, жертва атеизма, — как тигр ягненка — испытывает совесть славянофила Шатова, который хочет возвыситься над атеизмом, и где Ставрогин в конце концов прикладывает к его груди пистолет логики: ««...веруете вы сами в Бога или нет?» — “Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую...” — залепетал в иступлении Шатов. — “А в Бога? В Бога?” — “Я... я буду веровать в Бога”»<sup>78</sup>. Шатов хотел бы верить в Бога, и именно такого решительного, окончательного, спасительного ответа требует от искреннего Шатова Ставрогин, ответа, которого он так и не получит.

Художественное воздействие сцены усиливается тем, что Шатов воспринял славянофильские идеи от атеиста Ставрогина; Ставрогин со своим скепсисом довел Шатова до теизма, но одновременно Кириллова — до атеизма...

Умиравший Зосима советует своему окружению: «Не ненавидьте атеистов, злоучителей, материалистов, даже злых из них, не только добрых, ибо и из них много добрых, наипаче в наше время»<sup>79</sup>.

Анализ большинства произведений Достоевского полностью подтверждают нам многие высказывания в его письмах, записных

книжках, «Дневнике».

По письмам Достоевского самого раннего периода, еще до Сибири, мы видим, что уже в инженерном училище он лишился своей детской веры. В 1838 году он пишет брату: «У меня есть прожект: сделаться сумасшедшим»<sup>80</sup>. Представляется, что так на него действовало чтение произведений [Э. Т. А.] Гофмана; по крайней мере, он упоминает о гофмановском Альбане<sup>81</sup> и о его отношении к Богу. («Ужасно видеть человека, у которого во власти непостижимое, человека, который не знает, что делать ему, играет игрушкой, которая есть — Бог!»<sup>82</sup>.) В письмах, относящихся к началу писательского пути Достоевского, мы довольно часто замечаем, как в расстройстве от возможного неуспеха он угрожает самоубийством, — и это согласуется с его позднейшей формулой. От самого Достоевского мы знаем, что впоследствии он стал страстным последователем взглядов Белинского, но именно против его учения он борется в своих послесибирских произведениях. «Нигилизм, — пишет он в своей “Записной книжке”, — явился у нас потому, что мы все нигилисты: нас только испугала новая оригинальная форма его проявления. (Все до единого Федоры Павловичи \*.) <...> Комический был переполох и заботы мудрецов наших отыскать: откуда взялись нигилисты? (да они ниоткуда и не взялись, а все были с нами, в нас и при нас («Бесы»))»<sup>83</sup>. Все мы — я тоже! — совершенно недвусмысленно признается Достоевский.

Очень сильно и характерно следующее замечание к «Карамазовым»: «Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же, фанатик, я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить»<sup>84</sup>.

Думаю, эти фразы достаточно красноречивы, а написаны они были явно после издания «Карамазовых», то есть незадолго до смерти Достоевского. Под тем же углом зрения следует воспринимать и написанную в ответ на открытое письмо либерального профессора [К. Д.] Кавелина заметку по поводу «Карамазовых»: «*Инквизитор и глава о детях*. Ввиду этих глав вы бы могли отнестись ко мне хотя и научно, но не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как маль-

\* Отец Карамазов.

чик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя “осанна” прошла, как говорит у меня же в том же романе черт»<sup>85</sup>.

Даме, которая в 1880 году просила его совета по поводу своих религиозных сомнений, Достоевский дает такое разъяснение, которое одновременно является и исповедью. Каждый человек от природы раздвоен; только степень внутренней раздвоенности бывает разная; Достоевский полагает, что его корреспондентка раздвоена очень сильно, но утешает ее тем, что и с ним самим дело обстоит именно так (письмо от 11 апреля 1880 года), что и он в течение всей жизни был раздвоен. Это мучительное, но, с другой стороны, и радостное раздвоение Достоевский объясняет талантом и обостренной восприимчивостью: такой человек ощущает потребность дать себе отчет в своих мыслях и поведении и исполнить моральную обязанность по отношению к себе самому и к человечеству. Человек ограниченный, человек, умственно менее развитый, не чувствует противоречия и доволен самим собой. И все же эта раздвоенность приносит величайшие муки. «Милая, глубокоуважаемая Катерина Федоровна, — верите ли Вы во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся, и вы получите исход душевный, а это главное»<sup>86</sup>. Именно так, как сказано в этом письме, говорит Зосима Ивану о милости уметь мучиться вопросами вечности...

Итак: Достоевский способен лишь стремиться пробудить волю к вере, и Христос для сомневающегося должен стать авторитетом, которому предаются слепо. И наконец, поскольку Христос, Богочеловек, непознаваем, сомневающийся реалист, по рецепту Фейербаха, обращается к человеческому авторитету, как, например, Алеша к старцу Зосиме...

Хочу привести еще одно весьма поучительное место.

В упомянутых дополнениях к роману «Бесы» (в юбилейном издании) есть сцена, изображающая посещение Ставрогиним кельи старца Тихона. Повторяется разговор Шатова со Ставрогиним, который я уже приводил, но характерно, что здесь Ставрогин спрашивает самого Тихона, верует ли он в Бога и может ли его вера сдвинуть камни, — Тихон признается, что его вера несовершенна, не крепка, как камень. Ставрогин, недостаточно совершенно верующий в Бога, и Тихон, недостаточно совершенно отвергающий Бога, кончают взаимным признанием в любви...

Зосима призывает молиться за атеистов, Зосима-Тихон допускает (сравни с дополнениями [к роману «Бесы»]), что полный атеизм честнее, чем светское равнодушие; абсолютный атеист стоит выше,

на предпоследней ступени, ведущей к самой совершенной вере, и неважно, верует он или не верует, зато равнодушные вообще ни во что не веруют — Ставрогин напоминает Тихону место из Апокалипсиса (3: 15), где горячему, как и холодному, отдается предпочтение перед умеренным.

Уже в письме Страхову Достоевский с полным правом говорит, что вопрос о существовании Бога мучил его всю жизнь, — наверняка он был не умеренным, а то горячим, то холодным...

В приведенном выше анализе стихотворения Некрасова «Влас» («Дневник писателя», 1873) монах раскрывает тайну одной исповеди. К нему издалека приехал крестьянин, чтобы наконец обрести душевный покой, и стал исповедоваться: еще юношей он в своей деревне побился об заклад, что совершит дерзкую выходку, — и поклялся в том товарищу. Ладно, говорит тот, скоро будет пост, постись, иди к исповеди и к причастию, прими облатку, но не глотай ее, принеси, остальное узнаешь потом.

Сказано — сделано, парень принес освященный хлеб и получил приказание выстрелить в него из пистолета. Пробует это сделать, уже целится, но тут ему явился Распятый, юноша упал в обморок; прошли долгие годы, и вот наконец он приходит к монаху, отягощенный виной. После отпущения греха он становится одним из русских «Власов».

Достоевский анализирует эту правдивую историю и демонстрирует на ней суть русской религиозности. Русский ни в чем не знает меры, а потому также в нем живет естественная склонность к отрицанию; самый лучший человек вдруг хочет отрицать, уничтожить самое святое, что в нем есть, а именно — свой идеал, идеал своего народа, перед которым набожно склонялся. Им овладевает мгновенная страсть к самоотрицанию, самоуничтожению. Но точно так же неожиданно и страстно он затем попытается обновить то, что отрицал, и спастись. Такой поворот к позитивной стороне всегда бывает серьезнее ослепления отрицанием.

Я не верю, что это объяснение вполне Достоевскому удалось, не верю, что лучшие люди столь неожиданно начинают руководствоваться гегелевским диалектическим рецептом о внезапном переходе от одной крайности к другой; однако Достоевский сделал весьма важное наблюдение, подчеркивая факт кошунства и стремление к кошунству. Но в его объяснении кое-что необходимо исправить. И прежде всего нужно заметить, что такой тип кошунства существует не только в России; мы можем наблюдать его и в католических странах, и особенно во французской литературе; начиная с Вольте-

ра и вплоть до автора «Blasphèmes»<sup>87</sup>, мы можем составить целую галерею богохульников. В протестантских странах, а следовательно и в английской и в немецкой литературе, богохульство стало проявляться не столь разительно. Почему? Скепсис и отрицание проявляются в богохульстве там, где религия основана в большей мере на авторитете, чем на разуме, в большей мере на мистическом внушении и откровении, чем на проникновении в человеческую натуру этических принципов, и это отрицание всегда бывает направлено против религиозного окружения; нередко кощунственное настроение имеет нечто общее с приступом смеха у школьников-одноклассников. Богохульство часто бывает признаком слабости.

Достоевский верно отметил, что в России богохульство своеобразно. Мистические и мистически иррациональные элементы, абсолютизм, на который так сильно, в большей степени, чем католицизм и протестантизм, опирается русская церковь, порождают особое, подчас грубое богохульство.

Однако в своем толковании Достоевский забыл о разных степенях кощунственного настроения; из собственных произведений он мог бы привести примеры нескольких оттенков кощунства, которые проявляются как сатира, а нередко и как юмор.

В своих произведениях Достоевский часто изображает разных богохульствующих — неверующих и полуверующих. Вспомним, как Свидригайлов в романа «Преступление и наказание» описывает вечность или как старший Карамазов пугливо шутит об адских карах. Целая глава посвящена тому впечатлению, которое после смерти Зосимы произвел на монахов и на монастырское окружение запах его разлагающегося тела: все ожидали, что тело «святого» не подвергнется порче, все ожидали этого первого чуда и свидетельства святости — и вот! — какое разочарование! Достоевский изображает это событие с недостижимым реализмом и с сильным сатирическим акцентом. В романе «Подросток» старый князь шутит о том, как мирянин Версильов напускает на себя религиозную серьезность: сегодня я ем в клубе и вдруг — я реликвия! В романе «Бесы» Шатов цитирует высказывание Ставрогина: «...чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога»<sup>88</sup>. Возбужденный Шатов не может сдержаться и в один из самых серьезных моментов дословно цитирует это «подлое выражение» и смеется над ним, пусть и злобно... Мы наблюдаем пристрастие Достоевского к таким выходкам, более или менее комическим. Без такого юмора, не знающего ничего святого, и Иван не может проявить свое отрицание, как это доказывает его беседа с дьяволом. Впрочем, и по отношению к дьяволу люди проявляют своеобразное кощунство.

В монографическом труде о Достоевском следовало бы проанализировать его скепсис гораздо подробнее.

В персонажах Достоевского мы найдем разные интересные психологические оттенки скептического настроения: сатиру, иронию (вспомним о значении иронии у Герцена!), фривольность (дьявол в «Карамазовых» — либерал), злость, причем, как подчеркивается, холодную злость (Ставрогин в «Бесах»); но при этом мы найдем лишь слабое предрасположение к отчаянию — скептик у Достоевского активен, революционен, даже когда превращает самого себя в предмет отрицания и стремления к самоуничтожению.

Критик Михайловский назвал дарование Достоевского «жестоким талантом»<sup>89</sup>; произведения Достоевского действительно производят впечатление жестокости, безжалостности; и это впечатление тем более жестоко и мучительно, что поэт терзает самого себя. Достоевский абсолютно прав, когда пишет Страхову, что вопрос о существовании Бога сознательно и бессознательно мучил его всю жизнь — вот в чем дело!

Совершенно прав и Страхов, определяя основной мотив творчества Достоевского словами «кающийся нигилист»: этот нигилист всенародно кается во многих своих произведениях, налагает на себя самое строгое покаяние, доходит до самоистязания. Но все же не избавляется от нигилизма и потому вновь и вновь возвращается к покаянию и мукам.

Именно это особенно неповторимо и волнующе в Достоевском: он хочет преодолеть нигилизм, то есть неверие, но обрести полной веры не может.

Достоевский часто утверждал, что, собственно говоря, русский не может быть атеистом; это означает как раз лишь то, что русский всегда остается скептиком. И точно так же нужно истолковывать наблюдение, что русские очень часто вдруг утрачивают веру; и те же самые русские потом столь же легко и неожиданно вновь ее обретают.

Неверно, что русские не становятся атеистами и неверующими; Достоевский сам совершенно правильно оценил безразличие как истинное неверие и атеизм. Есть разные русские. Милюков отметил по поводу отпадения от религии и церкви, что католики относятся к своей церкви и религии враждебно (во Франции!); англичане, как представители протестантизма, всегда умеют примирить новые идеи со своей религией. Русские относятся к религии и к церкви равнодушно, поскольку их церковь не была по отношению к новому мировоззрению враждебна, как католичество ((в православии) не было инквизиции), но и не содействовала ему, как протестантство<sup>90</sup>.

Милюков правильно почувствовал враждебность католиков к церкви, но не заметил, что русский ощущает нечто подобное, если не просто равнодушие. Милюков говорит лишь от лица либералов, сверх того — лишь от лица части либералов, может быть, от лица их большинства. Чувства тех, кто порвал с церковью, весьма схожи с чувствами французов, как доказывают не только Достоевский, но и целый ряд мыслителей, начиная с Белинского. Только потому, что русская церковь слабее римской, русский настроен против нее менее нервозно, чем француз; русская церковь почти не имеет ни теологии, ни философии (схоластики), поскольку, веря в абсолютность своего учения, наследует традицию и не признает прогресса; священники и монахи гораздо менее образованны; церковь также в гораздо большей мере подчинена государству и более верноподданна, а потому не пользуется уважением. Вот почему русский может, как говорит Достоевский, очень легко и неожиданно стать атеистом, то есть скептиком или равнодушным, ведь церковь внушила ему свое учение, свою идею главным образом посредством обрядов; если же обряды и авторитет церкви ему опротивят, то не существует такой русской схоластики, которая связывала бы его с церковью, как [связывает она] сомневающегося католика. Достоевский весьма сожалеет, что русский (образованный русский) обладает очень слабыми, ничтожными познаниями о православии, именно это и поддерживает развитие штундизма, секты Редстока и т. п. Православие и его церкви менее способны к сопротивлению, чем римская церковь.

Достоевский, как и большинство религиозных скептиков, не понял, что тот, кто благодаря доводам рассудка утратил церковную веру, никогда уже не сможет ее обрести. Гете не раз проникновенно заглядывал в душу современного человека; такое глубокое проникновение выражено в фразе: «Можно вернуться к убеждению, но нельзя вернуться к вере»<sup>91</sup>.

Как мы видим, Достоевский гордится глубиной своего прежнего неверия — но он ошибается. Скепсис по отношению к религии, особенно к религии церковной, слаб и относительно поверхностен в сравнении со скепсисом вообще, с могучей познавательной силой человеческого естества.

Новая философия начинается скепсисом, и этот скепсис обращен против церковного учения: Декарт и, вообще, французы именно такие скептики.

Только Юм перешел от религиозного скепсиса к скепсису гносеологическому и тем самым стал движущей силой нашего современного мышления.

Заслуга и величие Канта в том, что он понял Юма и сделал попытку преодолеть этот фундаментальный скепсис.

Теоретическая критика, критицизм — вот что Кант противопоставил Юму и в чем его превзошел; даже если система Канта ошибочна (неверна), его критицизм, попытка преодолеть скепсис Юма, полное сознание и осознание этого духовного подвига, смысла этой борьбы остаются его заслугой.

Приведенное высказывание Гете общедоступно говорит о значении кантовского критицизма. Понимание, полное осознание смысла этой борьбы знаменует собой новый период мышления.

Церковные учения, религии, унаследованные конфессии со времен Юма и Канта преодолены. Принципиально преодолены. Возврат к ним невозможен, как доказывают все одиночные и массовые попытки.

Попытка Достоевского тоже не удалась. Он не в состоянии изобразить нам ни одного характера, который действительно преодолел бы скепсис: Раскольников мы видим только в период кризиса. А в конце романа узнаем, что его обратила в веру... женщина, бывшая проститутка! Это отнюдь не Зосима. Зосима не способен обратить в веру Ивана, с которым мы прощаемся в пору кризиса, и точно так же ни Шатов, ни Ставрогин не достигают цели. Достоевский нигде не рисует скептика, вернувшегося к вере, — даже Зосима не совсем вернулся к ней, впрочем, он и не прошел через такой скепсис, как Иван.

Достоевский, бесспорно, прекрасно изобразил «идиота», но это именно идиот — дитя, которое осталось верующим, и детская мысль, которая, ничего не подозревая, проплывает через пролив между Сциллой и Харибдой. Причем «идиот» изображен больше со стороны этической, чем религиозной, — Достоевский совершенно не способен нарисовать верующего, как бы того ни хотел.

И разумеется, Достоевский не может преодолеть скепсис, в том числе и религиозный. Взгляните только на его религиозных персонажей и на способ, каким они возвращаются к вере! Одни скептики цепляются за обряды, хоть и придают им свой смысл, другие обращаются к авторитету лидера, например к старику Зосиме; все они погружаются в мистицизм и утешают себя тем, что религиозная вера вообще не нуждается в доказательствах (корова счастлива!); постоянны ссылки на детей, от нас требуется детская, ребяческая вера; другие хотят вернуть веру трудом, третьих приводит к вере принадлежность к нации, потому что русский вообще не может стать атеистом, а если и становится, то перестает быть русским, настоящим русским, и т. д. и т. п.



Почти все характерные попытки вернуться к церковной вере, которые были предприняты со времен Великой [французской] революции, все обращения романтиков вплоть до нынешнего дня мы обнаружим — хотя бы частично — в типах Достоевского. Именно в этом направлении он читал литературу особенно усердно.

Поэтому мы слышим от Достоевского в конце его жизни (я имею в виду письмо даме, отправленное в 1880 году), что раздвоенность — высший дар и что главное — в конце концов все же найти выход для души. И он советует обратиться ко Христу так, как его Митя [Карамазов], который сломя голову бросается на все, что его манит.. Преодолеть, воистину преодолеть скепсис, даже только религиозный скепсис, Достоевский не сумел. Да в глубине души этого и не желал. Зосима очень верно и быстро понял, что Ивану его мучения и страдания доставляют некое утешение и удовольствие. Так было и со всеми романтиками до него и после него. Скептики Достоевского — отравленные души; яды вредны, но те, кто ими пользуется, — и каждый из них это знает — все же от них не отказываются.

## VI ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Публикуя свой первый план литературной деятельности, Достоевский требовал образования народа как предпосылки продолжения всего дальнейшего развития после отмены крепостного права. Это требование он часто выдвигает и позднее: «Кто грамотен, тот уже двинулся, тот уже пошел и поехал, тот уже вооружен» («Записная книжка») <sup>92</sup>. Достоевский весьма недоволен официальными распространителями просвещения в народе, светским духовенством (об этом мы уже говорили), а также учителями народных школ («Дневник писателя», 1877) и размышляет о плане организовать свободную академию наук («Записная книжка»).

Однако очень скоро Достоевский начал отделять истинную науку от лженауки, истинную философию от ложной; неистинно для него любое знание, которое противоречит его религиозному идеалу, — опасный критерий, тем более опасный, что этот идеал был сформулирован так неопределенно.

Если Достоевский проявляет страх, что излишняя ученость отвращает от жизни, то он может быть и прав: нужно только подчеркнуть, что ученость, излишняя ученость — это еще не разумность и не мудрость. Замечание направлено против Кавелина («Записная книжка»), который критически высказался о Достоевском; а Кавелин был одним из самых работоспособных и солидных профессоров <sup>93</sup>. И все же Достоевский опять-таки защищал «книжных людей», «бумажных людей» (в романе «Подросток»), ибо, спрашивает он, чем объяснить, что они так по-настоящему мучаются и кончают трагически.

На критику Достоевский чаще возражает, когда она направлена против патриотизма, против России; нельзя обойти молчанием тот

факт, что таким образом он оказывался в довольно-таки дурном обществе. Впрочем, о неверном понимании Достоевским патриотизма мы вскоре еще поговорим.

Достоевский («Дневник писателя») высказывает также опасение, что прогресс техники, в особенности железные дороги, приведут народ к материализму; он наверняка имел полное основание высказаться против русских железнодорожных чиновников, но сами железные дороги наверняка ни в чем не виноваты. Белинский гораздо лучше понял значение железных дорог для России, и Достоевский сам рассказывает, как великий критик, уже больной, ходил смотреть на строительство Николаевского вокзала: «Наконец-то у нас будет хоть одна железная дорога. Вы не поверите, как эта мысль облегчает мне иногда сердце»<sup>94</sup>.

Достоевский весьма настойчиво выступает против полуобразованности; тут у него были великолепные образцы для подражания и дома и в Европе, достаточно упомянуть писателя Одоевского, а у французов его сверстника Флобера. В России полуобразованность до сих пор всегда проявляла себя крикливее, чем в более передовых западных странах. У Достоевского есть несколько персонажей, на которых он демонстрирует различные ступени полуобразованности: начиная с лакея Смердякова и кончая философствующим Версильевым, можно было бы составить целую галерею «оранжерейных прогрессистов» и «фельдфебелей цивилизации».

Многие типы он запечатлел весьма метко; особенно характерны люди, которые пользуются готовыми идеями, живут ими, но сами не думают; есть даже и такие, которые живут готовыми страданиями!

Достоевский всю жизнь был усердным читателем; он получил природоведческое образование<sup>95</sup>, но весь свой интерес отдал литературе и социально-политическим вопросам. В философии, как он признается сам, был довольно слаб (Достоевский пользуется русским германизмом «шваховат»), но отнюдь не в любви к ней: «в любви к ней я силен»<sup>96</sup>; у меня создалось впечатление, что философов он знал из вторых рук. Столько и так последовательно, как Гете, Достоевский не занимался ни одной наукой; более того, пожалуй, можно сказать, что ему не хватало именно серьезного изучения наук. В противном случае он не мог бы так неверно судить о важнейших политических проблемах своего времени — во многом он конструирует политику на основе своей главной идеи и производит насилие над фактами.

Разумеется, на Достоевского очень сильно воздействовало то, что он был мистиком; как мистик он недооценивает логическое суждение и обобщение, для обоснования мистики создает собствен-

ную психологию. Разум он подчиняет чувству и воле, весьма основательно разработав теорию, которую мы можем по-школярски назвать эмоционализмом и волюнтаризмом.

В описании психологических явлений у него всегда наглядна внутренняя зависимость между разумом и чувством; Достоевский тут действует сознательно, потому что в его романах мы находим теоретическое обоснование этого. В романе «Подросток» он прямо излагает теорию об... идейном чувстве — например, мы читаем о различии логического заключения и заключения, которое превратилось в чувство; в другом месте мы узнаем, что великая мысль чаще всего бывает чувством, которое порой слишком долго остается неопределенным. Или в «Карамазовых»: «...радость, радость сияла в уме его и в сердце его»<sup>97</sup>; и напротив, существует холодный, спокойный, так сказать рациональный, гнев, который страшнее, чем гнев страстный.

Очень рано («[Записки] из подполья») Достоевский воспринял теорию — очевидно, от Шопенгауэра, — что не разум, а воля — основное проявление всей жизни, всего человеческого естества, причем самого интимного. Так называемого чистого разума — Достоевский имеет в виду Канта — не существует, это ничем не подтвержденный вымысел XVIII века («Зимние заметки [о летних впечатлениях]»). Такое психологическое истолкование более всего оправдывает себя при изображении так называемых навязчивых идей и их роковой власти над разумом. Сюда относится и сила инстинктов, которые у Достоевского играют столь важную роль.

Поэтому у Достоевского столь большое место отводится бессознательному: мы многое можем знать неосознанно.

Таким волюнтаристским пониманием вещей Достоевский пользуется и в своей религиозной философии. Описывая спиритические сеансы, он заметил в спиритах, да и в себе самом, что одни хотят верить, а другие не хотят, — неверие и вера зависят не от разума и его аргументов, а от воли. Достоевский выражает эту мысль так: неверие, а возможно, и вера усиливаются и распространяются в нас помимо нашей воли, но в согласии с нашим тайным желанием. Такое волюнтаристское понимание религиозной проблемы ныне весьма распространено, термин «воля» со времен Шопенгауэра en vogue<sup>98</sup>, и теперь мы имеем дело не только с волей к жизни, но также и с волей к власти, ко греху и к вере. Еще в 1876 году Достоевский обозначил стремление к вере как «особенный закон человеческой природы»<sup>99</sup>.

Разумеется, мы не можем требовать от Достоевского, чтобы он строго научно разработал свою теорию волюнтаризма и эмоционализма, его описания конкретных психологических явлений очень

хороши, но их психологическое обоснование неточно и неопределенно. Однако Достоевский продумал свою психологическую теорию настолько, чтобы иметь возможность подкрепить ею свой мистицизм.

Высшие истины — а это для него главное — познаются не разумом, а сердцем. Его романтическая формула звучит так: природу, душу, любовь, Бога познает сердце. Разум — материальная способность, инструмент, машина; душа или дух живут идеей, которую им нашептало сердце... Уже эта терминология напоминает нам не только Шопенгауэра, но и славянофилов. А тем самым — старых гностиков и, пожалуй, Канта. Дисгармония между рационализмом и мистицизмом обосновывается психологической дисгармонией между интеллектом, чувством и волей; к этой теории добавляется славянофильская теория о противоположности разума и души. Поэтому философия в антипозитивистском духе отличается от науки и тесно сближается с поэзией, более того, мы даже узнаем, что поэзия — высшая ступень философии.

## VII РЕЛИГИЯ И ПРАВСТВЕННОСТЬ I

### 1

В детстве я слышал рассказ о русской армии, дислоцированной в Венгрии в 1849 году, — солдаты, грабя дома, прикрывали кресты шапками, чтобы Бог не видел их деяний. Не знаю, не выдуманный ли это анекдот, однако остается фактом, что в пору так называемой Масленицы русские поворачивают образа святых к стене или прикрывают их платками, чтобы они не видели попок и происходящих при этом безобразий.

Все церкви уделяют большое внимание — хоть и не в равной мере — этике и морали, урегулированию отношений человека к человеку, в то время как религия сама по себе определяет отношение человека к Богу и к миру; христианские церкви, особенно православная, больше подчеркивают православность убеждений (ортодоксия = правильное учение!), правильную веру в Бога и Христа, а потому отдают предпочтение обряду, а не морали. Мораль есть выполнение богоявленных заповедей; человеческим естеством и его свойствами нельзя обосновать естественную, самостоятельно возникающую мораль.

Против такого понимания отчасти выступила реформаторская религиозная революция, но еще более решительно и последовательно революция философская; именно в этом Юм, а за ним Кант означают поворот: о религии начинают судить, начинают оценивать ее по нравственности, по тому, поддерживает ли она нравственность или ей препятствует. Атеистические системы вообще отвергают религию, в том числе и по этическим причинам, особенно это относится к Фейербаху, который наполняет атеизм всецело позитивным содержанием гуманистической этики.

Примеру Фейербаха последовали русские социалисты, нигилисты и революционеры, и от них Достоевский защищает христианскую этику и нравственность; не слишком удачно и успешно, судя по его религиозной философии.

Если мы воспринимает и выполняем нравственные законы как волю и заповеди Божьи, то как раз сомнения в существовании Бога могут породить этический скепсис и в конечном счете принцип Ивана: «все дозволено». С другой стороны, повторяю: и дьявол теист! Религиозны и старый Карамазов, и Митя, и Смердяков, религиозны монахи, окружающие Зосиму, — отчего же эти разные типы не одинаково симпатичны Достоевскому? Почему Достоевский по-разному оценивает белое и черное духовенство? Достоевский не может не признать самостоятельной ценности морали, но делает это непоследовательно, то тут, то там мы обнаруживаем у него идеи, являющиеся отголосками воззрений Канта и современных взглядов; так, например, часто подчеркивается, что атеизм порождается безнравственностью, — это можно объяснить в духе Канта. В «Бесах» Шатов прямо определяет религию как познание добра и зла, но дальше эта мысль не развивается. В «Записной книжке» Достоевского мы встретим немало верных мыслей о характере нравственности; так, совесть понимается как вид чувства и этому чувству приписывается способность выбора между добром и злом в противовес убеждениям (размышлениям). В одном месте нравственным признается лишь то, «что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете»<sup>100</sup>.

Но все это лишь отдельные уступки критическому разуму; основная идея и — что здесь еще важнее — основное настроение: санкционирование морали религией, религиозным авторитетом церкви, в особенности монашеством.

В той же «Записной книжке» мы можем прочесть категорическое заявление, что совесть без Бога — прямо нечто ужасное; в лучшем случае Достоевский допускает, что правильное поведение без веры в Христа — «это лишь честность... но не нравственность»<sup>101</sup>. Точно так же он заставляет философствующего Ивана защищать тезис, будто без веры в бессмертие подлинная добродетель невозможна. Характерно, что в полемике с кантианцем Кавелиным Достоевский формулирует такую фразу: «Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся»<sup>102</sup>. Нравственного убеждения, науки мало, чтобы санкционировать нравственность.

Приглядимся внимательнее к некоторым типам Достоевского. Возьмем для примера Соню, идеализированную проститутку: без Бога она не могла бы жить, она обращает ко Христу Раскольникова,

убийцу, но от проституции не отказывается, самое большое — резко делит время на пору, когда она занимается проституцией, и пору религиозно-порядочного поведения! А ее мачеха, когда Соня кладет тридцать сребреников на стол, целую ночь плачет у ее ног, окропляя их слезами..., но деньги берет! Преступник Федька, нанятый для убийства, во хмелю проповедует «бесу» Петру Степановичу — о Боге! Этот «бес», разумеется, никчемный субъект, и Федька в сравнении с ним — гений нравственности, но покорнейше благодарю за такой теизм Федьки, пьяницы и драчуна.

Пост—молитва—послушничество — таковы три добродетели, которые проповедует Зосима и которыми должна спастись Россия, — какое заблуждение! Вместо того чтобы учить преодолению жизненных трудностей, Достоевский приводит в пример своим несчастным соотечественникам отрекшегося от мира монаха — какое заблуждение! Мы ничего не имеем против, когда Зосима, прежде чем Алеша станет монахом, посылает его в мир, — гораздо хуже, что в миру тот не выдерживает, а после нескольких попыток самостоятельной жизни и приобретения так называемого жизненного «опыта» бежит в монастырскую келью.

Достоевский ищет романтического покоя, мира, он устал от борьбы.

Мистик видит лишь страдающего Христа своей церкви, которая так же, как римская церковь, провозглашает идеалом пассивную христианскую добродетель и служит абсолютизму религиозному и светскому, а тем самыми политическому. Но Достоевскому мало послушания, пассивности, он прямо проповедует, что люди должны искать страдания, более того, в страданиях находить наслаждение! Это уже не устаревшее христианство, а декадентская романтика. Достоевский ищет возбуждения, поскольку он неспокоен, в нем нет внутреннего мира и он не способен его обрести. Он любит резкие контрасты и сильные чувства, любовь к ближнему тоже должна быть страстной. Митя Карамазов, который слепо переходит из крайности в крайность и ни в чем не умеет соблюсти меру, — любимец Достоевского. Удивительно характерны степени симпатии, которую Достоевский проявляет в отношении отдельных членов семьи Карамазовых: Митю, как было сказано, он любит больше всех, ему отдает самое горячее сочувствие; потом идет отец Карамазов, потом Алеша, потом Иван; Смердякова (который тоже их единокровный брат!) он презирает.

В конце концов и в этике Достоевский не может преодолеть скепсис. «Нет, судите наш народ не по тому, что он есть, а по тому, чем желал бы стать. И его идеалы сильны и святы!»<sup>103</sup> — Это выска-

зывание из «Дневника» демонстрирует нам всю этику Достоевского; идеального русского человека будущего он находит и в пьянице. Я далек от того, чтобы не уважать его сочувствие грешнику, о чем я еще скажу, здесь лишь хочу подчеркнуть, что в этом проявляется слабость, дряблость характера. В этике Достоевский утрачивает твердые критерии, категорический императив, а потому всю жизнь мучает себя фразой, заимствованной у апостола Павла: «все позволено»<sup>104</sup>. Революционеры провозгласили, что против русского правительства все дозвоительно («Против такого правительства все дозвоительно», — говорит, например, Степняк<sup>\*105</sup>), особенно прокламировали они право на убийство (напомню Бакунина и Нечаева). Достоевский отвергает этот тезис, но не может его отвергнуть иначе как ссылкой на внешний авторитет.

Мы уже знаем, что [свободно] принимать решение — дело страшно трудное, как говорит Иван в своей поэме «Великий инквизитор», и вот с этим мы и сталкиваемся во всех персонажах Достоевского: их воля слаба, ослаблена. Именно поэтому Алеша опирается на совесть Зосимы — будущий спаситель России в нравственном отношении живет чужой совестью.

Художественную восприимчивость, которую Бурже продемонстрировал на примере Ренана<sup>106</sup>, [Достоевский], как мы еще узнаем, приписывает русским в качестве совершенно особого национального свойства; у Достоевского этот ренановский дилетантизм обоснован нравственно. Достоевский упрекал Толстого в чересчур прямолинейной последовательности и называл автора «Анны Карениной» одним из тех русских умов, которые умеют ясно видеть лишь то, что находится прямо перед глазами: «Повернуть же шею направо или налево, чтоб разглядеть и то, что стоит в стороне, они, очевидно, не имеют способности: им нужно для того повернуться всем телом, всем корпусом. Вот тогда они, пожалуй, заговорят совершенно противоположное, так как во всяком случае они всегда строго искренни»<sup>107</sup>. Хотя Достоевский собирается сказать только то, что Толстой таким образом в разное время требует вещей прямо противоположных, но в действительности он выступает против этической последовательности.

В борьбе с индивидуализмом у Достоевского проявляется особая слабость; создателя Зосимы-Ивана пугает не только абсурдность крайнего индивидуализма и субъективизма. Девиз: «Selbst ist der

\* N[ota] b[ene]. Формула Достоевского звучит так: «все позволено», у Степняка: «Против такого правительства все дозвоительно» (дозвоительно, а не позволительно).

Mann»<sup>108</sup> у Достоевского не имеет силы, уверенность в себе незнакома тому, кто живет в мистическом, чудесном мире старой гностики, Апокалипсиса и Нового Завета...

## 2

Сибирь оказала на Достоевского решающее влияние. Можно было бы высказать сомнение, пришел ли бы Достоевский без Сибири к своим взглядам, — очевидно, да; но, во всяком случае, эти взгляды проявились бы иначе, он не формулировал бы проблемы так остро, не стал бы таким нервным и раздражительным, вероятно, не чувствовал бы себя таким подавленным и неуверенным. Было бы преувеличением сказать, что Сибирь сломила Достоевского, но все же явно отравила; механическое давление привело его в состояние ужаса, устрало, но внутренне не перевоспитало.

В первую очередь Сибирь заставила Достоевского размышлять о проблеме преступления и наказания; в досибирских произведениях мы этой проблемы не обнаружим. В попытках ее решения мы видим, как односторонне и сокрушительно воздействовала на Достоевского Сибирь.

Взгляд Зосимы на коллективную вину и коллективную совесть выглядит весьма привлекательно: в каждом преступнике Достоевский ищет и находит искру человечности, даже божественности, он научил нас понимать, что между тем, кто совершил преступление, и тем, кто его не совершал, между осужденным и судьей не такое большое различие, как обычно полагает неумолимый механизм официального уголовного права и судопроизводства; постоянно и с большой доброжелательностью Достоевский проповедовал этический демократизм. И все же есть в этом учении и нечто слабохарактерное и извращенное. Симпатия к преступнику, этический демократизм легко превращается в этический дилетантизм; как in praxi<sup>109</sup> вершит правосудие общество, которое признает коллективную вину, Достоевский мог бы наблюдать у некоторых кавказских племен.

Достоевский чувствовал слабость своей теории, в чем его — вполне обоснованно — упрекали; вот почему в «Дневнике» (за 1873 год)<sup>110</sup> он пытается ее защитить и объяснить. Если русский народ называет осужденных «несчастливыми», то, следовательно, народ знает, что преступник виновен, но чувствует, что вместе с ним виновен каждый, преступник остается братом. Достоевский выступает против уже тогда популярной теории среды, которая пытается оправдать преступление ссылками на влияние общества.

Остается вопросом, почему преступник кажется русскому народу несчастным, — не из-за наказаний ли, подчас бесчеловечных, на которые русская юстиция была столь щедра? Теория о влиянии среды, и это, безусловно, так, может быть использована во вред, да это и происходит, виновный охотно и часто будет ссылаться на других; но эта теория, если ее правильно понять, соответствовала как раз тому, что Достоевский характеризовал как правовое чувство, свойственное исключительно русскому народу. Отнюдь не Россия, а Европа, Запад опередили в этом остальных. Достоевский говорит: энергия, труд, борьба меняют среду, таков, дескать, русский народный взгляд; но ведь таков взгляд каждого, кто не хочет фаталистически приписывать детерминацию воли исключительно внешним влияниям. Всякий судья-практик, разумеется, не отмахнется и от вопроса, какую пользу приносят наказания, особенно наказания тяжкие, в какой мере они исправляют и воспитывают наказуемого и общество.

Об этой и многих иных проблемах криминологии Достоевский не размышлял; он примирился с официальным русским судопроизводством. Он не только защищал смертную казнь<sup>111</sup>, хотя с такой душераздирающей силой изобразил бесчеловечность осуждения и твердую уверенность жертвы, что смерть наверняка придет (в романе «Идиот»), но и, как мы уже знаем, выступал в защиту тяжких наказаний, поскольку [он писал, что] это многих спасет нравственно, он поддерживал телесные наказания в школах, считая, что они закаляют мальчиков и делают их мужественными!<sup>112</sup> Еще старый Монтень куда более верно распознал, что мальчишки, наоборот, становятся из-за этого трусливыми, лживыми и жестокосердными<sup>113</sup>.

Было бы небезынтересно показать, как сам Достоевский опровергает свою теорию, описывая факты, которые он видел и отметил в «Мертвом доме» (уже само это название весьма красноречиво!)\*; Достоевский вынужден прибегать к вымученной схоластике, чтобы признать справедливость кары за собственное политическое преступление! Тут как раз и обнаруживается, насколько Сибирь испугала Достоевского; декабристы и множество их последователей не смирились с Сибирью.

Неуясненность позиции Достоевского проявляется уже в том, что он совсем не отличает политического преступления от неполитического; полемика с Бакуниным и нигилистами приводит к тому, что он не замечает этого различия. Не прав Достоевский и в том, что

\* Например, он как раз наблюдал, что жестокая среда делает человека жестоким.

всегда имеет в виду самые тяжкие преступления, прямое убийство и не учитывает значения для развития «преступника» повторяющихся малых проступков и провинностей.

Но в этом-то и состоит ошибочность его романтизма. Достоевский обращает внимание только на самые тяжкие и вопиющие преступления; бросается в глаза и то, сколь подробно он описывает, как были совершены жестокие преступления. Не только преступление Раскольникова, но и все остальные, о которых идет речь в его произведениях, изображены детально. Не меньше интересует его и раскрытие преступления; отсюда — элементы детективного жанра, которые мы обнаруживаем почти во всех его романах.

Достоевский любит волнующие сцены, и это особенно наглядно проявляется в произведениях такого жанра. В результате Достоевский выступил с безусловно странной теорией, будто русский от природы испытывает потребность в страдании, что русский народ находит в своих страданиях какое-то наслаждение. В этом свойстве Достоевский даже видит важнейшую и главнейшую духовную потребность; его Степан Трофимович утешается учением о том, что человек нуждается не только в счастье, но и в несчастье. Тем не менее эту основную русскую особенность мы находим уже у ... де Местра, с тем лишь различием, что религиозный философ Реставрации считает потребность в страданиях общечеловеческой. У Достоевского это не единственное совпадение с католическим апологетом палача<sup>114</sup>. Впрочем, я не хочу быть несправедливым: романтики (де Местр тоже романтик) все это высказали задолго до Достоевского; например, Новалис находит в боли высшее наслаждение и говорит: «Чем более грешным чувствует себя человек, тем он больший христианин»<sup>115</sup>.

Достоевский полагает, что с атеистических материалистических позиций вообще нельзя обосновать понятия вины. Как доказывает развитие этических идей и идей уголовного права — это неверно. Чисто этических и социальных соображений достаточно для того, чтобы обосновать сознание вины и оправдать наказание, если оно служит и может служить цели, которая перед ним поставлена.

Достоевский обосновывает понятия вины и наказания с точки зрения метафизики и религии, но здесь он в конечном счете не идет дальше официального учения церкви. Тот, кто приписывает авторитету церкви столь большое значение, видит сущность этого авторитета именно в праве судить и карать. Хотя Иван Достоевского знает, что церковь должна была бы относиться к преступнику совсем не так, как государство, но, с другой стороны, и Зосима знает, что христианское общество ныне стало нехристианским. А потому как цер-

ковь, так и государство совершенно механически отсекают преступника, как больной член, вместо того чтобы дать ему возможность возрождения и спасения. Говоря об истинном наказании, Зосима прямо приходит в экстаз и особенно радуется, что русский преступник в отличие от европейского еще... верует.

Поэтому неудивительно, что Достоевский тоже принимает наказание механически (Иван называет такое наказание языческим). Вспомним сцену, где Иван затрагивает проблему дисгармонии в мире: если Алеша хочет в наказание застрелить зверски жестокого генерала, то тем самым он, разумеется, удовлетворяет ветхозаветный *jus talionis*<sup>116</sup>, вина отомщена, но гармония не восстановлена. Алеша верит, что гармония восстановлена, поскольку существует некто, кто может простить вину, а это — Христос. И все же Достоевский со своей христологией оказывается здесь в затруднительном положении, потому что должен найти для своего Бога любви еще и доводы для вечных наказаний.

Анализ преступления и преступников, который дает Достоевский, несмотря на всю психологическую остроту, не выходит за рамки теологического учения об изначальной человеческой испорченности. Тут также проявляется недостаток веры в прогресс и развитие.

С большим психологическим искусством Достоевский осветил пропасти [в душах] нескольких «несчастных», особенно убийц, но эта проблема требует особого внимания.

## 3

Ложь для Достоевского — проблема особенно важная, я бы даже сказал, главная. В романах и «Дневнике» мы найдем рассуждения о лжи, причем о лжи русской; ведь Достоевский верит, будто русский особенно лжив, будто он лжет больше, чем европеец, чем англичанин и немец.

Мы найдем у Достоевского множество категорий лжи, или — если хотите — лжецов.

В первую очередь это обыкновенная общественная ложь, имеющая всеобщее распространение, ложь образованного общества, прежде всего людей, часто путешествующих по Европе. Одни лгут из гостеприимства. Другие же хотят предстать в глазах общества не такими, каковы они на самом деле, правда для них скучна, прозаична, обыденна.

Далее Достоевский показывает нам типы лжецов. Очень много лжет, например, Митя (а также отец Карамазов), это преувеличение

и хвастовство по привычке; систематически лжет Версиков, отстаивающий теорию необходимости лгать из любви к ближнему. Такому виду лжи помогает и [русский] язык, который имеет для лжи два выражения, одно из них — соврать (в отличие от лгать) — прямо принимается как обозначение безобидной лжи. К тому же виду лжи относится, например, восторженная ложь. В подобных случаях часто подчеркивается, что так лгут и честные люди.

Хотя Достоевский отрицательно относится к этой «белой» лжи, как ее называют англичане, с моральной точки зрения он не придает ей большого значения. Так лгут самые любимые его персонажи, например Митя. В этой связи характерен Разумихин («Преступление и наказание»): он лжет из добросердечия и любви к ближнему, но Достоевский рисует его с большой симпатией и прямо аттестует как искреннего, честного и наивного человека. И этот Разумихин, сам себя обвиняющий во лжи, защищает человечность свою и своих товарищей, допускающих ложь: «Вранье — дело милое, потому что к правде ведет»<sup>\*118</sup>.

Особую категорию лжецов Достоевский изображает в фигурах адвокатов, а также прокуроров, которые лгут по должности, одни — чтобы заработать деньги, другие — ради служебной карьеры. Государственный обвинитель перебарщивает, любой ценой хочет и должен найти в обвиняемом преступника, адвокат перебарщивает, ибо пытается любой ценой доказать его невиновность. «Ложь необходима для правды. Ложь на ложь дает правду», — стоит в заголовке рассуждений о суде присяжных («Дневник писателя», 1877)<sup>119</sup>.

Адвокаты и в романах Достоевского характеризуются нелестно. Всюду они изображены как «лакеи мысли», как «нанятая совесть».

Наиболее решительно Достоевский осуждает иезуитство и, собственно, весь католицизм как систематическую ложь; Великий инквизитор и его атеистическая всемирная империя — продукт лжи. Психологический анализ Великого инквизитора раскрывает сознательную, абсолютно сознательную ложь; но этим иезуитство еще не до конца разоблачено — существует иезуитство не столь искреннее, не столь жестоко сознательное, не столь циничное, каким оно олицетворено в Великом инквизиторе, существует иезуитство, которое хотя и лжет другим, но одновременно обманывает и само себя. И только тут мы добираемся до подлинного анализа лжи.

Читая Достоевского, я уяснил себе, что мыслящие люди всюду и во всех областях деятельности живут за счет чужой совести; сколько мыслящих людей — целые толпы, если присмотреться к ним внима-

\* Разумихин всюду пользуется словом «врать»<sup>117</sup>.

тельное, — оказываются «нанятой совестью»! Иезуитство не ограничено одним католицизмом. Теологи всех церквей сегодня защищают закоснелые учения и институты; то же делают правоведы и экономисты, если речь идет о государственных и социальных установлениях; то же делают политики отдельных партий; то же делают журналисты; то же делают философы, объясняющие и защищающие своего Канта; то же делает так называемая Goethephilologie...<sup>120</sup>

Иезуитство — характерная черта настоящего, характерная черта Нового времени; как католические иезуиты защищают церковь и ее учение, так остальные защищают государство, нацию, партию и т. д.

Если кто-то совершенно правильно и честно верит в унаследованную вину, он защищает ее по праву; но как только он станет в этом сомневаться, начинается иезуитство. Типичным примером может служить прежде всего развитие схоластики; после нее и из нее развивается иезуитство, ныне его представляют прогрессивные теологи — они приглашают, интерпретируют, аллегоризируют, символизируют и т. п.; то, что удержать невозможно, необходимо держать и удерживать, то, что неправдиво, должно казаться правдивым.

Точно так же, как в областях религиозной и церковной, дело обстоит и в областях политической и государственной: «политика», «политик» означает то же, что иезуитство и иезуит. То же значение придает Достоевский и адвокату.

В этом смысле иезуитство *signum temporis*<sup>121</sup>: оно выражает половинчатость переходной эпохи.

В этом смысле Достоевский — иезуит, поскольку он скептик, сомневающийся в правильности унаследованной русской общественной системы, но защищающий ее. Достоевский воплощает собой тип. Тип мыслящих людей нынешней эпохи, которые стараются объяснить себе свое место в процессе развития Нового времени, но не имеют сил последовательно избрать новое направление. Большинство делает это сознательно, большинство — бессознательно и полусознательно: одни лгут осознанно, другие — полусознанно; одни стремятся обмануть других, другие — самих себя. Ложь — в первую очередь стремление обмануть себя.

«Главное, убегайте лжи, всякой лжи, лжи себе самой в особенности»<sup>122</sup>, — советует Зосима скептической светской даме, и этими словами [Достоевский] затрагивает не только либеральную светскую даму, но и всех своих героев.

Раскольников внушает себе, что он Наполеон, Долгорукий играет роль Ротшильда, воззрения Ивана Карамазова, философа атеиз-

ма, имеют теистский оттенок, а воззрения отца Зосимы — оттенок атеистский.

Достоевский изображает свои половинчатые характеры с недостижимым мастерством; возьмем хотя бы Степана Трофимовича в «Бесах», Версилова и Долгорукого в «Подростке», они и впрямь классические образцы людей, лгущих самим себе. В частности и в целом. Пример такой лжи самому себе демонстрирует Долгорукий в «Подростке»: он говорит Катерине Николаевне, что уничтожил роковой документ, но на самом деле его не уничтожил — он играет с понятиями и понятийными различиями, чтобы самому себе не казаться лжецом, и все же он лжец.

Степан Трофимович в «Бесах» являет пример того, как мыслящий человек лжет себе всю жизнь, переходя от одной лжи к другой. Либеральный писатель, философ и... педагог верит, что правда всегда кажется неправдоподобной и потому к ней нужно примешать ложь, чтобы правда стала похожей на правду. На смертном одре Степан Трофимович все же признается: «J'ai menti toute ma vie, всю, всю жизнь!»<sup>123</sup> — но и это признание умирающего еще одна ложь: он произносит его по-французски, на чужом языке признание не звучит так пронзительно, так жестоко: «J'ai menti» — при этом он еще пытается как можно правильнее произнести носовой звук и сосредоточивает внимание на слове, не на смысле и не на душе. «Всю жизнь я лгал!» — звучит слишком сильно и для исповеди человека, который лгал себе самому.

Можно было бы подумать, что в Степане Трофимовиче Достоевский хотел затронуть ненавистный либерализм. Отчасти это верно; точно так же главного заговорщика, сына Степана Трофимовича, он изобразил политическим иезуитом, который руководствуется формулой Нечаева, что-де революция все освящает. Но почему, собственно, он так ненавидел либерализм? И почему рисует различных либералов? Иван Карамазов — тоже либерал, и Зосима, как уже было сказано, несмотря на свое обращение, — тоже.

Люди лгут из страха: «У рабов лишь одно оружие — измена», — говорит Мицкевич<sup>124</sup>. Достоевский знает этот принцип Валленрода и говорит о нем; ведь его инквизитор — это тоже лишь разновидность Валленрода. Люди лгут, когда не свободны религиозно, политически, социально. Они боятся не только других людей, но и себя самих. Мы боимся и самих себя! Весь существующий общественный порядок в теории и на практике зародился во времена насилия. Человек использовал насилие в политике и во всей своей практике, оправдывал насилие в теории. Не обладая достаточным опытом, без достаточных размышлений, без критики и без науки человек создал



свой мир веры и послушания — на основе изначального мистического мировоззрения была создана средневековая теократия. Против этой теократии, ее принципов и институтов выступили Ренессанс и Реформация, наука и новая философия, политическая и социальная революция, поскольку были поняты устарелость теократического абсолютизма и невозможность его сохранять. Теократический абсолютизм — воплощение лжи самому себе. Только в ответ на атаки революционного мышления, когда открытого насилия инквизиции было уже недостаточно, иезуиты стали использовать ложь как средство для достижения цели. Одновременно с этими иезуитами и после них возникли остальные иезуиты.

Можно объяснить, почему нации, оставшиеся католическими, лгут больше всех, больше, чем протестантские нации; протестантизм устранил, так сказать, большую массовую ложь. Протестанты раньше ослабили государственный абсолютизм, а потому лгут меньше. Впрочем, русские, тут я должен возразить Достоевскому, не самые лживые, хотя и близки к «католичеству»; они не создали никакой теологии, никакой схоластики, не внушали себе бессмыслицу теологической теократии так энергично, как римские католики. Только Победоносцевы, славянофилы и их последователи — включая Достоевского — стали русскими схоластами. В частности *mutatis mutandis*<sup>125</sup> вообще больше лжет угнетенный христианин в Турции, точно так же больше лжет поляк, чем русский (Достоевский это тоже отметил), и т. д.

Ложь — насилие со стороны притесняемого, того, кто боится, русская теократия — мать русских лжецов. Применительно к эпохе Николая [I] это очень хорошо понял Шелгунов<sup>126</sup>.

Кириллов в «Бесах» говорил: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека...»<sup>127</sup>. Если Достоевский вкладывает в уста Зосимы слова о том, что страх — лишь следствие многоликой лжи, это *quid pro quo*<sup>128</sup>, — ибо лжец пребывает в постоянном страхе, он должен поддерживать ложь ложью.

Достоевский уже скептик, был даже атеистом, но хочет склонить себя к слепой вере. Он боится самого себя, боится ясной, последовательной мысли, а потому хватается за насильственные средства, за мистику, за этот алкоголь теологии.

Достоевский знает себя. В своих произведениях он в разных персонажах анализирует себя самого. Он рано создал положительную, идеальную фигуру «идиота», чтобы показать, что всего умнее наивность, ибо его «идиот» по рецепту Иисуса — голубка и змей в гармоничном синтезе. Однако «идиот» не умеет противостоять жизни,

подобно туманному призраку, он не способен одолеть солнце; кончает он в психиатрическом санатории. «Карамазовы» заканчиваются надеждой на детей, Достоевский вообще часто поучает нас словами Иисуса о маленьких детях<sup>129</sup>. Но у Иисуса упоминание о детях полно смысла, тогда как у Достоевского это лишь негативные схемы. Ведь герои Достоевского, действующие в жизни, не дети и не «идиоты», змей в них поглотил голубку. Эти герои заключают компромиссы направо и налево и заключают их в самой глубине своей души; у них не хватает сил на решение последнего великого вопроса, они боятся прямолинейности, боятся собственного мышления. Очень характерно одно признание Версилова в «Подростке»: стоит попытаться продумать идею, в которую веришь, как сразу теряешь веру. Из страха, как бы не утратить веры, люди у Достоевского мыслят не прямолинейно, а по спирали, всегда заново возвращаясь к исходной точке, не имея смелости идти прямо вперед, тем более брать истину приступом.

На собственном опыте, на собственной душе Достоевский испытал гнет русской теократии, русского цезарепапизма — он знает, должен знать, что означает такой гнет, и все же пытается посредством размышлений, аллегорий, символов доказать, что этого гнета нет! Он знает, что нужны основополагающие реформы, но пытается уговорить себя и других, будто реформы можно провести так, что этого даже не заметят те, кто должен быть реформирован в первую очередь.

Лассаль в трагедии «Франц фон Зиккинген» четко осудил такое заигрывание с идеями:

Великое вы совершить могли бы,  
На малом, рыцарь, вы оборвались.  
Не первый вы, вы и не последний  
Поплатитесь своею головой  
За страсть перехитрить в делах великих.  
Ведь человека узнает народ  
По знамени, по платью на арене  
Истории, на ней чужое платье  
Ему не в помощь будет [...] <sup>130</sup>.

## 4

Несмотря на все религиозно-философские рассуждения, Достоевский не понял, что официальное христианство первого, второго и третьего Рима под влиянием духовенства стало продолжением политеистского авгурства.

Несмотря на долготелее чтение Нового Завета, Достоевский все же не понял Иисуса и его постоянной борьбы против буквы закона и против фарисеев, Иисус не освободил его от церковников и теологии, от мифической веры в чудеса. Иисус учил человека самостоятельно определять свое отношение к Богу. Достоевский последовал примеру Рима и низвел своего «русского Христа» до роли посредника. Атеизм уничтожил не Рим, а политеистскую империю, ибо римская теократия, как и все остальные, использовала религию для политического господства. Религия любви превратилась в религию слепой веры и послушания, религиозная свобода Иисуса сменилась римским, византийским, московским церковным порабощением...

Достоевский стал апологетом третьего Рима, стал авгуром русского Бога, он не смеялся, как Катонов гаруспик<sup>131</sup>, — эта должность тяготила и сокрушила его...

Достоевского часто превозносят как поэта любви к малым и наименьшим; он вступил в литературу романом «Бедные люди» и сразу же прославился, после катастрофы и Сибири он посвятил свое перо «несчастливым» из «Мертвого дома» и «Униженным и оскорбленным»: начиная с «Идиота» и вплоть до «[Братьев] Карамазовых» проповедуется любовь.

Однако попробуем читать произведения Достоевского более внимательно, обратим внимание на настроение, сравним поведение людей и убедимся, что люди Достоевского, самые лучшие его люди, не подтверждают делами ту действительную любовь, которую так любит внушать Зосима. Я не говорю, что люди Достоевского не имеют и не проявляют любви; подчас любви у них очень много, любви искренней, глубокой, горячей, но в этой любви чего-то не хватает.

Девиз *sub specie aeternitatis*<sup>132</sup>, безусловно, исполнен доброты и великого смысла; если Достоевский находит смысл любви к ближнему в идее бессмертия, его взгляд тоже нельзя отвергнуть. На основе этой своей центральной идеи он даже приходит к принципу, согласно которому ближнего надо любить больше, чем самого себя, подставлять щеку — мол, материалист скажет себе: «Я здесь на миг, бессмертия нет, буду жить в мою...» («Записная книжка»)<sup>133</sup>.

Я верю, что религия может и должна пронизать мыслью о вечности, предчувствием ее и нравственность, и любовь, но все зависит от того, какова эта религия, и от характера любви к ближнему.

Достоевский был замечательным чтецом своих произведений. На одном литературном вечере, на котором присутствовали Тургенев, Полонский, Щедрин, Плещеев, Потехин, он читал главу из «Карамазовых», сцену, где Дмитрий рассказывает брату Алеше эпи-

зод с Катериной Ивановной, как она пришла продать себя, чтобы спасти отца...

Чтение произвело сильнейшее впечатление, слушатели словно окаменели и только через несколько мгновений смогли выразить свой восторг. В тот вечер Тургенев подошел к своему противнику и протянул ему руку — Достоевский руки не принял и отвернулся... И это тот Достоевский, который был вдохновлен мистической любовью святого Франциска Ассизского!<sup>134</sup>

Кое-кто хотел видеть в «Бедных людях» влияние Гоголя и вообще выводил Достоевского из Гоголя. Сам Достоевский ставит Гоголя ниже Пушкина, Пушкин ему симпатичней; он не понимал гоголевского подлинного, непосредственного сочувствия слабым и неприятным; Гоголь, например, недвусмысленно показывает доброту и миролюбие маленького, убогого чиновника, которого изображает в повести «Шинель»; Достоевский в «Бедных людях» видит в том же чиновнике, чего ему недостает вследствие его бедности и как у него в конце концов именно поэтому богатый господин Быков уводит приятельницу.

Возьмем зрелые и самые зрелые произведения Достоевского — проявляет ли Митя Карамазов, его любимец, деятельную любовь? Кто из его героев вообще ее проявляет? Никто, за исключением «идиота», но и тому не приходится многим жертвовать и трудиться. Этот единственный положительный герой Достоевского родом князь, деньги к нему плывут сами, как и ко всем героям Достоевского, а потому он может без ущерба для себя принимать участие в романах своих друзей и знакомых.

Любовь к ближнему Достоевский понимает романтически; точнее сказать, он любит сентиментальность, однако сентиментальность — это эгоизм! И потому Достоевский требует (в «Записной книжке») от любви к ближнему горячности и страстности<sup>135</sup>; но говорит нам также (сравни с «Записками из Мертвого дома»), что любой современный человек носит в себе зародыш палаческих свойств. Достоевский знает любовь от злости и философствует о любви паука к своей жертве... С большой точностью он запечатлевает в своих персонажах благородство из мести и тому подобные чувства.

Иван Карамазов признается Алеше, что не способен понять, как возможно любить ближнего; абстрактно — да, но не конкретно, разве что если нищий появится в шелковом одеянии... Разумеется, Достоевский знает, что это не любовь к ближнему, но все же частица Ивана в нем есть. Его «бедные люди», его «униженные и оскорбленные» — сплошь аристократы, обедневшие аристократы, пролетарии, которые мечтают о шелковых одеяниях... Достоевский до мозга

костей аристократ, отнюдь не демократ. Я всегда сравниваю его с Пейном: этот идеальный демократ еще ребенком чувствовал, что учение о вечных карах бесчеловечно<sup>136</sup>. Достоевский же вкладывает в уста Зосимы защиту вечных кар...

Поскольку Достоевский аристократ, ему не нравится прозаический, расчетливый утилитаризм в любых его проявлениях, он видит в этом лишь эгоизм, а потому ему несимпатичны протестантизм, англичане, немцы, евреи; одновременно в утилитаризме он преследует материализм — Чернышевский и его школа, Добролюбов, Писарев, нигилизм Базарова отрицают во имя непосредственного и сильного чувства. У Достоевского не находят понимания мыслители такого типа, как Бентам и Милль. Разумеется, он не видит сути вещей — не знает, что Милль требует самопожертвования во имя гуманности, не понимает слов Лихтенберга о том, что три гроша всегда лучше, чем слеза<sup>137</sup>, потому что часто нам действительно милее слеза или пожатие руки. Аристократизм Достоевского проявляется в его критике железных дорог<sup>138</sup>, он недоволен техниками, «которые в последнее время так подняли нос»<sup>139</sup>; в лице семинариста Ракитина выведен самый жалкий карьерист, прямая противоположность Алеши и Зосиме, провозглашающему сомнительную русскую теорию о необходимости страданий.

И путешествие Достоевского в его Каноссу местами вымощено самыми добрыми намерениями. В особенности молодежи Достоевский часто советует трудиться и, главное, проявлять настойчивость в труде. В экспозиции «Карамазовых» Достоевский (здесь он говорит как автор) хвалит русскую молодежь за то, что она ищет правду, хочет ей служить и даже готова пожертвовать жизнью, чтобы быстрее добиться результатов. И все же, по его мнению, молодые люди не понимают, что «жертва жизнью есть, может быть, самая легчайшая из всех жертв во множестве таких случаев и что пожертвовать, например, из своей кипучей юностью жизни пять-шесть лет на трудное, тяжелое учение, на науку, хотя бы для того только, чтобы удесятерить в себе силы для служения той же правде и тому же подвигу, который излюбил и который предложил себе совершить, — такая жертва сплошь да рядом для многих из них почти совсем не по силам»<sup>140</sup>. И точно так же говорит Зосима: «Любовь мечтательная жаждет подвига скорого, быстро удовлетворимого и чтобы все на него глядели. Тут действительно доходит до того, что даже и жизнь отдают, только бы не продлилось долго, а поскорей совершилось, как бы на сцене, и чтобы все глядели и хвалили. Любовь же деятельная — это работа и выдержка...»<sup>141</sup>.

Труд и выдержка! Герои Достоевского не трудятся, и выдержка у них отсутствует, это и сам Достоевский прекрасно видит! Любимейшие его персонажи самое большее знают, что должны трудиться.

Под трудом мы имеем в виду не только труд физический, тяжелый, нелюбимый, но и всякий регулярный труд, достигающий цели, а потому продуманный и расчетливый, то есть, собственно, работоспособность, которая приобретается долгим нравственным обучением. Люди прошли через рабство и различные формы принудительного труда; труд был и все еще остается противоположностью аристократизму, который держится на принудительном труде, так что сам аристократ трудится лишь по желанию, свободный труд для него — игра и спорт. Достоевский совершенно прав: люди, мыслящие и чувствующие аристократически, охотнее жертвуют жизнью, чем будут трудиться повседневно, и такая жертва для них легче усердного многолетнего труда.

Очень хорошо знает Достоевский и русского аристократа, который удержал крепостное право вплоть до 1861 года, — Достоевский сам был по духу аристократом, мыслил и чувствовал как аристократ. Он часто анализировал (например, в «Дневнике», 1876) русскую «тоску по делу» именно у людей талантливых и показал, как они становятся нервно-эгоистичными и скептическими по отношению к собственным способностям<sup>142</sup>.

Ведь русского человека все еще в первую очередь воспитывает церковь, а она стоит на аристократических позициях индетерминистского фатализма. Согласно этому взгляду, всем светом, природой, обществом и историей правят не законы, которые человек путем точного наблюдения и научного изучения может познать и обратить на пользу себе, а «русский Бог», у которого в случае необходимости Русь может выпросить чудо. Вера в чудеса, индетерминистский фатализм не способствуют росту трудолюбия. Достоевский это тоже знает и потому старается там, где говорит о необходимости труда, изобразить Алешу, несмотря на его веру в чудеса, реалистом, причем реалистом лучшим, чем реалисты ницшеанского толка: реалист не позволяет чудесам разрушить свое реалистическое понимание мира и жизни. Почему он не позволяет его разрушить, Достоевский пытается объяснить своей теорией о... произвольности веры и неверия: Алеша приемлет чудеса, поскольку уже верует, а не становится верующим под их влиянием.

Тургенев выразил это своим определением молитвы лучше и правдивее<sup>143</sup>.

Католицизм еще более индетерминистичен, более связан с чудесами, чем протестантизм, а потому католические нации экономиче-

ски слабее протестантских, особенно реформированных, принявших детерминизм, а с ним и личную ответственность. Промышленность у французов является продуктом не их католицизма, а науки и детерминистского мировоззрения, которое наука пропагандирует. Русский католик — индетерминист, а потому фаталист, индетерминистский фаталист... он не высчитывает, не предвидит, не хозяйствует, а полагается на случай, на счастье, на чудо.

Религия у русских подавляет мораль. Сейчас мы с еще одной стороны видим это не раз упоминавшееся нами обстоятельство: Достоевский подчеркивает этическую покорность, о которой часто говорит, что это страшная сила, самая большая на свете. Подневольный труд он тоже считает страданием, которое, однако, принимает безропотно. А поскольку такой взгляд не способствует доброму хозяйствованию, рекомендуется аскеза — аскетический монах должен спасти Россию. Самый большой ее недруг должен стать спасителем! Отсюда вытекает и борьба с утилитаристским гедонизмом, как будто позитивистский и реалистический детерминист не может знать разумной меры и в наслаждении.

В романе «Игрок» Достоевский очень хорошо на самом себе проанализировал индетерминистский характер: фатализм игрока — это и есть та самая вера в чудо, рассчитывающая на волю счастливого случая, связанное с надеждой на чудо возбуждение небрежного, обладающего аристократическими замашками человека. Не только на себе, но и на Хомякове и почти на всех знакомых он мог изучать этот «русский» характер. Только представим себе, что это значит, когда Достоевский, имея в голове свои мессианские планы, проигрывает последний геллер и ставит жену и ребенка в страшное положение, из которого может спастись лишь тем, что авансом продает свой литературный труд, ввергая к тому же в тягчайшую ситуацию и своего брата. А Хомяков, главный славянофильский борец за русскую ортодоксию, проигрывает в карты более миллиона рублей! Эти литературные вожди нации и не подозревают, что за варварство — просто так, от скуки и из любви к романтическим переживаниям просаживать деньги, пот и кровь крестьян!

В интересах прогресса Достоевский и Хомяков должны были бы пропагандировать трудолюбие и скромное хозяйствование, а отнюдь не монашеский аскетизм! Русский рабочий может работать на фабрике лишь 276—278 дней в году, потому что его церковь и государство дают ему 110—116 свободных «праздников» — в Америке, в Англии работают 307 дней. Также и в католических западных странах в последнее время были отменены многие праздники, чтобы люди больше привыкали к повседневному труду. Достоевский вмес-

те со своим Зосимой должен был бы задуматься над тем, как отмечаются русские праздники, как действует на людей алкоголизм, как после праздников работа не двигается с места, как после долгих постов наступает общая неумеренность в еде и питье и как тем самым русский человек систематически приучается к неупорядоченности в поведении и к невоздержанности.

Пришлось бы Зосиме отказаться от своей мистики — мистика враждебна разумному труду, это метафизическое насилие, попытка решить задачу искусственными, ненормальными средствами, внутренним зрением, а не трудом.

Очень верно Достоевский изобразил русский паразитизм, русского «приживальщика», человека, который живет за счет других; если в «Бесах» он представляет Степана Трофимовича как тип такого человека, то он действительно этот тип понял. Чрезвычайно верно говорится в «Дневнике» (1876), что «гнусно жить на даровщину»!<sup>144</sup> И очень правильно отмечается, что бездействие не может принести счастье, что счастье вообще заключается не в самом счастье, а в стремлении его достичь! Весьма характерно, что эти прекрасные советы приводятся в статье о спиритизме и о чертах<sup>145</sup>, — ведь надежда на чудо, свойственная людям, христианам, и в особенности христианам православным, и, адресованная Богу, держит в запасе и дьявола, если Бог не помогает. Там же прекрасно сказано, что мы не можем назвать свое отношение к ближнему любовью, если не жертвуем ради него какой-то частью плодов своего труда. Совершенно верно — только эта фраза нуждается в дополнении. Если все будут работать, не потребуется приносить труд в жертву — этого Достоевский в должной мере не понял. Не понял, что индивидуализм, с которым он так настойчиво боролся, представляет собой не только вывод из атеистического силлогизма, но что труд, трудолюбие, экономность воспитывают независимых людей, людей дела, настоящих мужчин. «Возлюби ближнего своего» для таких людей означает: помоги себе сам, не обременяй других, работай для себя, хозяйствуй, веди расчеты для себя!

Такая работа, такая скромная работа — истинное проявление любви к ближнему. Такая любовь лишена сентиментальности, романтичности, волнующих переживаний, она материалистически расчетлива и исполнена ответственности: такая любовь требует справедливости для всех, это любовь равноправия, любовь труда.

До тех пор пока люди будут людьми, будут необходимы взаимные жертвы, включая самопожертвование; но и они будут и должны быть добровольными, в то время как ныне это жертвы вынужденные. К таким вынужденным жертвам нужно добавить жертву, приносимую от аристократической скуки. Лишь когда все будут рабо-

тать, можно будет устранить лишние жертвы, вообще будет создано общество, покоящееся на положительных жизненных основах, тогда как до сегодняшнего времени это царство смерти. Достоевский очень верно определил, что убийство и самоубийство — важнейшие предметы для философских размышлений; но и здесь он неверно сформулировал проблему и нашел неправильный ответ. Зосимовым Богом жизни мог быть только Бог труда!

В «Бесах» Шатов, который обратился к вере в Бога и в народ, а атеизм Ставрогина связывает с аристократической бездеятельностью, провозглашает: ««Вы атеист, потому что вы барич, последний барич. Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать. Идет новое поколение, прямо из сердца народного, и не узнаете его вовсе ни вы, ни Верховенские, сын и отец, ни я, потому что я тоже барич, я, сын вашего крепостного лакея Пашки... Слушайте, добудьте Бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень; трудом добудьте». — «Бога трудом? Каким трудом?» — «Мужицким. Идите, бросьте ваши богатства...»<sup>146</sup>.

Этот совет Достоевский дал довольно рано, так что его герои могли бы им руководствоваться; но не руководствовались — мужчины и женщины в равной мере искали волнений и страданий. Вся взволнованная и волнующая романтика этих героев — полная противоположность тому душевному спокойствию, которое дает труд. Достоевский, как и его романтические предшественники, заменил труд «культом необыденного», даже не подумав, что именно мышление, научное познание состоит в понимании и постижении того, что не привлекает обыкновенного любопытства... Необычное и волнующее не всегда бывает великим.

Однажды Достоевский привел пример скромного труженика, который непременно вызовет в нас сомнение, насколько писатель понял смысл своих законных требований. В рассказе «Кроткая» бывший офицер, а ныне владелец ссудной кассы объявляет своей мучимой сомнениями жене, что дешевое великодушие всегда легко дается; дешево, мол, и жертвовать жизнью, потому что все это лишь кипение крови, избыток сил и страстное стремление совершить красивый поступок. Напротив, очень трудно истинное великодушие, тихое, неслышное, без любви, оклеветанное, требующее многих жертв и не приносящее ни капли славы. Такого Зосимова героя весьма пронзительно и верно рисует уже аноним в рассказе «Кроткая», неприятно в этом лишь то, что он приписывает подобный героизм себе, но признаюсь, мне такой героизм абсолютно не по душе. Не в этом заключается демократический смысл прекрасного совета Зосимы!

Достоевский последователен в своем аристократизме: он защищает войну. Часто говорит о войне, обширнее всего — в полемической статье, написанной чрезвычайно живо и направленной против «Анны Карениной» Толстого, где осуждается русско-турецкая война, которая велась во имя славянского братства<sup>147</sup>. Достоевский чрезвычайно эффектно выбирает башибузука, который выколол иглой глаза двухлетнему мальчику в присутствии его сестрички, а потом посадил его на кол, так что дитя долго мучилось; поэтому война — великое и справедливое дело народа и государства. И снова Достоевский сходится здесь с де Местром, который с таким же восторгом прославлял в солдате палача; правда, Достоевский оказывается тут и в прекрасной русской компании, вместе, например, с Николаем I, и в прекрасной европейской компании, вместе, например, с Мольтке, Бисмарком, императором Вильгельмом, а позже — в прекрасной английской и американской компании с Рузвельтом и др.

В пользу войны Достоевский находит самые высокие доводы: люди, особенно русские, идут на войну не для того, чтобы убивать, а чтобы пожертвовать жизнью; кроме того, война — великий демократизатор: господин и слуга становятся равноправными<sup>148</sup>. Я не хочу опровергать эти явные софизмы хотя бы ссылкой на истории русско-японской и русско-турецкой войн, написанные Куропаткиным<sup>149</sup>; Достоевский — сторонник монархизма и даже абсолютистского монархизма, и потому он защищает войну и милитаризм. Защищает и устаревшее русское ведение войны: Скобелев и казаки — его герои.

В 1867 году Достоевский жил в Женеве как раз в то время, когда там заседал конгресс мира; по его словам, он за всю жизнь не слышал столько бессмыслицы и глупости, как во время заседаний конгресса<sup>150</sup>. Возможно, высказывавшиеся тогда взгляды были еще нереалистичны, наивны, но Достоевский всегда прилагал достаточно усилий, чтобы найти «идею» в исторических событиях, на первый взгляд самых противоестественных, — здесь он такой идеи не нашел.

Осуждает Достоевский лишь войны буржуазии; им-де не хватает больших справедливых целей и служат они только мешкам золота, мелкотравчатым буржуазным интересам лавочников и эксплуататоров. Порой ему приходит в голову, что мир покоится на крови, но отнюдь не на крови тех, кто заставляет ее проливать; однако он не в состоянии избавиться от ослепительной идеи русского империализма.

Понятно, что в своих романах он часто рисует солдат и упоминает о них — это характерно для России; он прав, когда подчеркивает добродушие и наивность русского солдата — крестьянского сына, но его привлекает военная романтика, *игра* в войну. Это тот же аристократизм, который проявляется в склонности к азартной игре, это то же аристократическое презрение к спокойному, мирному труду. Под тем же углом зрения интересует его и дуэль, которую он, за исключением нескольких оговорок, хотя и не превозносит как *ultima ratio*<sup>151</sup>, но и не осуждает. Во время дуэли также выступает на первый план слепая игра случая.

## VIII РЕЛИГИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ II (карамазовщина)

### 1

Н<sup>О</sup>го героя «Подростка» в течение всего отрочества мучают два вопроса — Бог и его существование и женщины, точно так же, как и самого Достоевского. Произведение всей его жизни, которое поначалу должно было именоваться «Атеист», а потом «Жизнь великого грешника», наконец получило название «Братья Карамазовы»; карамазовщина, карамазовская болезнь была тем самым возведена на уровень атеизма, Иван — одновременно и Фауст, и Дон Жуан.

Нам представлены четверо братьев Карамазовых и их отец, карамазовщина в крупных масштабах, карамазовщина целого поколения в различных степенях и формах. Мы видим отца Карамазова, который и внешне и образом жизни напоминает извращенных, больных римских цезарей; видим живущего слепыми инстинктами Дмитрия, а также философа Ивана, который перед лицом атеистической дилеммы — иезуитство в духе Великого инквизитора или самоубийство — хочет прожить в традициях карамазовщины хотя бы до тридцати лет, ибо, как он говорит, любит жизнь больше, чем смысл жизни, и остается жить вопреки логике. Даже честный монастырский послушник Алеша признается, что он тоже Карамазов. Четвертый Карамазов — Смердяков, уже сама его фамилия (смердящий) указывает на то, что перед нами самая низкая разновидность карамазовщины; ведь он был преступно зачат со слабоумной женщиной в приступе извращенной страсти...

Уже в ранних произведениях Достоевского мы находим предварительные наброски Карамазовых. В его первом романе «Бедные люди» в образе Варвары Алексеевны мы видим слабую, незащищенную, подвергшуюся насилию молодую женщину, и подобные персонажи в самых различных формах возвращаются во всех более поздних творениях писателя. В первом написанном после Сибири произведении, в «Униженных и оскорбленных», перед нами — характер Наташи, на примере которой нам уже демонстрируется карамазовская любовь. Я выписал из этого романа две фразы, поскольку они в зародыше содержат характеристику большинства позднейших не только женских, но и мужских персонажей Достоевского: «Наташа инстинктивно чувствовала, что будет его (князя. — Т. Г. М.) госпожой, владычицей, что он будет даже жертвой ее. Она предвкушала наслаждение любить без памяти и мучить до боли того, кого любишь, именно за то, что любишь, и потому-то, может быть, и поспешила отдаться ему в жертву первая»<sup>152</sup>.

Тут, я говорю, перед нами *in nuce*<sup>153</sup> вся карамазовщина, причем — обратим на это внимание — в женском образе. Нужно учесть, что Наташа любит Ивана, но неожиданно воспламеняется любовью к князю, однако, несмотря на это, довольно долго, да, собственно говоря, все время, любит и Ивана или хотя бы колеблется между обоими. Эта двойная игра любви постоянно повторяется — в «Идиоте», в «Подростке», в «Карамазовых».

Наконец, в «Преступлении и наказании» мы видим Соню, проститутку, которая спасает Раскольникова, — собственно, это одна из прекраснейших, если не самая прекрасная женская фигура у Достоевского, хотя бы женщина с абсолютно нормальной любовью.

Нормальную любовь, нормальные отношения между мужчиной и женщиной Достоевский, по сути дела, вообще не изображает; все мужчины более или менее сексуально испорчены, а потому уже не наивны в любви к неиспорченным женщинам, а по меньшей мере сентиментальны, как правило, эксцентричны, фантастически эксцентричны, вплоть до ненормальности и извращения. Если бы кто-нибудь проанализировал эту проблему подробнее, он мог бы составить целый ряд типов и градаций, начиная с сентиментальной романтики и кончая патологической извращенностью. Вот Версиков, который удаляется в деревню с сентиментальными романами «Антон Горемыка» и «Поленька Сакс»<sup>154</sup> и вскоре после того отнимает у своего крепостного жену; по другую сторону стоит в «Подростке» гимназист Ламберт, влезающий обнаженную женщину кнутом, и т. д. — тринадцатилетний подросток, наблюдавший эту сцену, в ярости бросается на своего старшего товарища и бьет его.

Ставрогин, идейный глава «бесов», был членом тайного общества извращенцев, в котором насиловались и дети; Шатов прямо спрашивает Ставрогина, правда ли, что у него мог бы поучиться и маркиз де Сад, правда ли, что он губил детей? Ставрогин отвечает уклончиво, не отваживается отрицать членство в обществе, но говорит, что детей он, дескать, не обижал, — то есть, очевидно, остальные, с кем он был в интимном общении, это делали. И Ставрогин женится на бедной, хромой и слабоумной женщине — из каприза, чтобы насладиться муками укоров совести. «Моральное чувственное сладострастие» — таков диагноз Достоевского, и еще приводится эпизод с губернатором, когда Ставрогин в обществе, на глазах у всех вдруг кусает за ухо высокочтимого, достойного губернатора, своего друга и благодетеля.

Старый Карамазов, его отношение ко второй жене, матери Ивана и Алеши (как он выводит ее из себя), насилие над слабоумной Лизаветой, его неясное отношение к Грушеньке, которая одновременно столь же неясно относится к его сыну Дмитрию, и т. д. и т. п. — вот целая галерея персонажей, которых следовало бы послать в санаторий Краффт-Эбинга.

Я уже приводил в качестве примера психологию «безумной» любви Наташи: она должна мучить того, кого любит. Надо иметь в виду, что Наташа — девушка неиспорченная, дитя честных, порядочных родителей, и все же она «инстинктивно» стремится к любви, которая ей же самой будет доставлять мучения. Настасья Филипповна, изнасилованная и соблазненная, утрирует психологию Наташи: Рогожин, пишет она Аглае, «до того меня любит, что уже не мог не возненавидеть меня»<sup>155</sup>, — и Рогожин убивает столь болезненно любимую им женщину.

Увлеченные мистикой новейшие почитатели Достоевского находят в его сексуальной психологии прямо-таки неожиданные откровения о сексуальной жизни и связывают эти откровения с мистикой Достоевского и его эпилепсией, — мол, только мистически настроенный эпилептик мог так анализировать сексуальную жизнь. При этом явно или молча допускают или намекают на то, что Достоевский и сам наверняка имел такой ненормальный опыт.

«Мы все до единого Федоры Павловичи», — сказано в «Записной книжке»; постоянное появление ненормальных и извращенных характеров и интерес Достоевского к ним — бесспорно, биографический знак. Тургенев открыто сравнивал Достоевского с маркизом де Садом<sup>156</sup>. Возможно, когда-нибудь мы узнаем об этом что-либо более определенное, я же основываюсь лишь на том, что Достоевский опубликовал, и нахожу достаточно внутренних доказательств того,

что Достоевский [был в сексуальном отношении ненормален; когда, как долго, в какой мере — в этом очерке я доказывать не хочу. Если бы на то было время и место, можно было бы путем подробного хронологического сопоставления отдельных произведений собрать достаточно материала, чтобы ответить на эти вопросы. Из его писем мы знаем, что в двадцать пять лет он влюбился в жену другого; свою первую жену (вдову!) <sup>157</sup> он безгранично любил, — она его любила так же горячо, и все же они не были счастливы, в чем Достоевский винит ее: она, мол, обладала своеобразным характером, подозрительным, с болезненной фантазией, оба мучили друг друга ревностью. (Жена умерла от чахотки!)]

Женские фигуры у Достоевского, к которым он сам испытывает наибольшую симпатию, принадлежат к особому рода полусвету — типичны Настасья Филипповна в «Идиоте» и Грушенька в «Карамазовых». Это женщины, которые в ранней молодости были обмануты или изнасилованы.

Грушенька, которую он весьма определенно изображает как русскую красавицу, всем своим женским поведением полудитя-полукуртизанка. Упомянутые увлеченные мистикой почитатели Достоевского нашли в этих женских типах нечто демоническое; сомневаюсь, можем ли мы, опираясь на изображение Достоевского, всех их назвать демоническими; их характер и жизнь разгадать не так уж трудно.

Женщины Достоевского слабы и пассивны, и их слабость большей частью социально обусловлена. В доме родителей они подчинены патриархальному абсолютизму или остаются совсем необразованными; в обоих случаях существующий общественный порядок до определенного времени не позволяет им быть самостоятельными, а потому они избирают проституцию как выход экономический и общественный. Соне и в голову не приходит принять непоколебимое решение, что она какой-либо честной профессией найдет средства пропитания для себя и семьи, — она идет и продается за золото. Не иначе хочет поступить и Катерина Ивановна — чтобы спасти отца, она приходит к офицеру, которому намерена отдаться за 4000 рублей. И наконец, гордая, целомудренно гордая сестра Раскольников: Достоевский изображает Дуню почти как шекспировскую Порцию <sup>158</sup>, но в конце концов она оказывается слабохарактерной девушкой, которая, чтобы спасти семью, собирается выйти замуж за глупого, противного человека. И к таким решениям эти женщины приходят с самоочевидностью, от которой сжимается сердце!

И заметим: Достоевский восхищен пушкинской Татьяной, видит в ней идеал русской женщины. Но и эта удивительная Татьяна по желанию родителей вышла замуж за старого и, разумеется, нелюбимого генерала!

Русская женщина (Достоевский превозносит ее в «Дневнике») не лжет так много, как мужчина, но все-таки лжет, если таким образом торгует собой. Но Достоевский этого вообще не замечает, и вот являются мистики и приходят в восторг от демонизма, тогда как на самом деле униженные, изнасилованные, слабохарактерные женщины мстят своим соблазителям, и эта мстительность определяет характер их отношения к мужчинам.

Какой социальный фон, какую пропасть должен видеть социолог в Соне: «Сонечка, Сонечка Мармеладова, вечная Сонечка, пока мир стоит!» <sup>159</sup>.

Погибающее, декадентское, деградирующее поколение. Было ли Достоевскому вполне ясно, что такая моральная и половая деградация характерна для его аристократии? С исторической и социальной точек зрения мы видим у Достоевского естественное продолжение русской помещичьей жизни XVIII и XIX веков, продолжение жизни в дворянских усадьбах, среди крепостных мужчин и женщин! Достоевский вырос и созрел до 1861 года, он еще наблюдал и изображал, даже в самых поздних своих произведениях, поколение времён крепостнической системы; сам он относил жизнь Карамазовых ко второй половине семидесятых годов, когда отмена крепостного права еще не принесла зрелых плодов, по крайней мере, именно Достоевский этих плодов не видел.

Несмотря на то что Достоевский превозносит пушкинскую Татьяну как идеал русской женщины, сам он не может создать сколько-нибудь близкую ей фигуру. Женщины, у которых присутствуют романтически дразнящие и волнующие черты, безжизненны, сконструированы схематично, или это просто персонажи, созданные в результате холодного наблюдения, которым Достоевский не симпатизирует, которые ему чужды. К первой категории принадлежат такие персонажи, как Нелли («Униженные и оскорбленные»), Неточка Незванова (повесть того же названия), мать в «Подростке», проститутка Соня; прекрасной фигурой была бы сестра Расколькова, но к ней автор относится холодно. Во всех этих персонажах бросается в глаза пассивность, ведь и женщины à la Грушенька становятся активными только после своего падения, и их активность, собственно говоря, проявляется только в попытках мести.

И все же у Достоевского есть один активный женский характер: Варвара Петровна [Ставрогина] — разумная вдова и мать, предусмотр-



рительная хозяйка, единственный полюс спокойствия в клубке нигилистической бесовщины. Впрочем, эта фигура в русской литературе, описывающей эпоху крепостничества, появляется довольно часто.

## 2

**К**арамазовство и карамазовщину Достоевский анализировал так же тщательно, как нигилизм. Он описывает болезнь, знает о ней, но она не волнует его так, как нигилизм. Мы можем реконструировать метафизику любви или метафизику половой жизни у Достоевского, но у него они не разработаны сознательно и не систематизированы, как у Шопенгауэра, даже не так, как у Мюссе или Гете. Гигиенической теорией он занимался еще меньше.

Как уже было сказано, Достоевский недостаточно учел нравственное воздействие крепостничества и не понял, как и чем в этом отношении подвергается угрозе аристократизм; а потому о подлинно демократических принципах не задумывался.

Идеализируя простонародье, он довольно часто утверждал, что русский народ целомудрен и стыдлив, — это утверждение нуждается в проверке, ибо Достоевский, как мы увидим, находит в русском народе все, к чему он сам стремится как к идеалу. Ведь именно Достоевский показывает карамазовскую болезнь как великий грех времени и нации, как болезнь, постигшую не только дворянство, но и крестьянина, и остальные сословия. Множество моих наблюдений говорит о том, что в России повсеместно с большой наивностью судят о проступках, возникших на сексуальной почве, весьма легкомысленно оценивая их значение. Об том свидетельствует и тон, свойственный самым значительным писателям, когда речь идет об упомянутом предмете. Правда, особенно в новейшей декадентской литературе, слишком часто подтверждается высказывание о том, что Россия — яблоко незрелое, но уже червивое\*.

Поверхностное отношение к сексуальным проступкам в России находит аналогию во Франции и вообще в католических странах. Дело в том, что мораль слишком сильно подчинена религии, но главное — тут воздействует и аскетический идеал. Под влиянием этого идеала сексуальность привлекает чрезмерное внимание веру-

\* Хочу здесь отметить наблюдение Страхова о том, что сотрудники журнала Достоевского весьма снисходительно оценивали проступки на почве секса<sup>160</sup>.

ющих, даже детей, а с другой стороны, прегрешения в этом плане почти повсеместны. Тут римский католицизм воздействует хуже, чем греческий, потому что ввел celibat и для светского духовенства<sup>161</sup>. Необходимо также особо приглядеться к идеалу Мадонны. Грех по отношению к аскетическому идеалу в слабом человеке рождает болезненные муки совести, колебания между идеалом Мадонны и куртизанки — это типично для Бодлера и более поздних французских декадентов. Поскольку целомудрие отождествляется с девственностью, а потому и супружеская жизнь представляется нецеломудренной, то она принижается, и для сознания и совести различие между супружеством и безнравственностью вне супружества исчезает. Что и супружество может быть чистым и целомудренным — такой взгляд созрел только под влиянием протестантизма, как и, вообще, последний сделал много доброго для естественного и более чистого понимания сексуальной жизни, устранив аскетический священнический и монашеский идеал.

Далее, необходимо также принять во внимание религиозный мистицизм; очень часто и очень легко он соединяется с сексуальной возбужденностью и экстазом. Примером и доказательствами могут служить сексуальные прегрешения многих монахов и монахинь, а то и целых монастырей, чувственная терминология многих мистиков, признанных святыми. Сходные явления мы наблюдаем и во многих религиозных сектах, в том числе русских, приобретших в этом смысле всеобщую известность.

Для Достоевского карамазовская болезнь имеет глубокий религиозный и нравственный смысл. В разговоре братьев после чтения «Великого инквизитора» Алеша говорит, что Иван со своими взглядами не может жить спокойно, — то ли он сам станет Великим инквизитором, иезуитом, то ли должен покончить с собой. Но Иван знает выход: карамазовщина может удержать его над водой хотя бы до тридцати лет... В молодые годы грех совершает то же, что делает вера, — сохраняет жизнь, более того, становится погоней за жизнью; правда, через какое-то время эта погоня прекращается...

Поэтому Достоевский ставит вопросы пола в тесную связь со смертью. Эксцентричная любовь связана у него с ненавистью и даже с убийством; но и самоубийство — следствие сексуальных экстравагантностей. (Убийство, совершенное Рогожиным, самоубийство Ставрогина.)

Женщина выступает как демон смерти, женщина — соблазнительница, демон, дьяволица; насколько наивна мужская мораль и метафизика, если именно мужчина как философ, законодатель и поэт создал этот доселе господствующий взгляд на половую жизнь.

Достоевский ощущал зло русской карамазовщины, но его религиозные и национальные идеи не позволяли ему именно эту сторону жизни видеть достаточно ясно.

*Imitatio Christi*, in concreto<sup>162</sup> — монашеский идеал, внушили ему «идиота», юродивого во имя Бога, чистого человека. Но «идиот» черпает силу не в морали, а в религии, в совершенно наивной детской религиозной вере. «Идиот» — последователь Христа, который сказал: «Истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»<sup>163</sup>. Но рисунок детского характера взят, скорее, из «Дон Кихота», чем от евангельского Иисуса.

В ребенке Достоевский любит голубиный характер как антипод характера змеинового; «Больше чем целомудренное — детское»<sup>164</sup>, — звучит его формула («Подросток»).

У «идиота» Достоевского много прекрасных [духовных] качеств, но, не имея возможности изменить ситуацию, он доставляет большую радость множеству людей, которые способны его понять, однако сам действовать не способен. В роковых событиях, в которые он втянут, он проявляет врожденную смелость, не знает страха, — то есть пугается, но не убегает. Трус, говорит он однажды, — тот, кто пугается и убегает. И все же он не может действительно вмешаться в ход событий, в то, что происходит в человеческой душе; и в результате заканчивает жизнь в швейцарском заведении для душевнобольных. Если мы дочитаем «Идиота» до конца, его герой воспарит над нами, как бестелесное видение, как дым. Евгений Павлович в конце романа дает совершенно верное психологическое объяснение этого фантастического творения Достоевского. Но именно проблема деградации, проблема Магдалины вообще здесь не решается: «идиот» хочет жениться на Настасье Филипповне, доходит с ней до самого алтаря, но в последнюю минуту она бросается в объятия Рогожина, которого не любит, так же как, собственно, не любил ее «идиот». Ведь «идиоту» неясно, жениться ли ему на Настасье или на Аглае, он бы охотно женился на обеих, вернее — дал бы женить себя обоим. «Идиот», как он сам признается, — человек раздвоенной мысли, он, скорее, не скептик, а воплощение слабоволия. По-детски верующий — слабовольный, особая иллюстрация антинигилистской формулы Достоевского, но великолепное подтверждение скепсиса в душе самого писателя.

Роковой монашеский идеал вновь и вновь встает на пути Достоевского. Мы уже вполне надежно знаем, что в глубине души Достоевский в этот идеал тоже не верит. И вот читаем в его письмах, что на свете нет ничего выше семейного счастья. В «Подростке» и в «Бе-

сах» он пытается анализировать современную русскую «случайную семью». В «Дневнике» он тоже упоминает об этом.

«Случайность семьи» он объясняет нигилизмом; у отцов нет никаких общих цементирующих идей, хотя они и отбрасывают старые идеи, это пассивные, вялые эгоисты. В «Бесах» фигурируют оба Верховенских — отец и сын, причем отец видел сына всего два раза в жизни!

Очень хорошо Достоевский несколько раз писал о так называемом женском вопросе. В «Дневнике писателя» (1876) он с искренним восторгом говорит об образовании женщин со всеми правами, которые дает это образование: тем, что предоставляет женщинам возможность получить высшее образование, Россия совершает большой оригинальный шаг, обгоняя Европу на пути к великой роли обновления человеческого рода<sup>165</sup>. Годом ранее он рассказывает в письме о впечатлении, произведенном на него студентками: «Что за простота, натуральность, свежесть чувства, чистота ума и сердца, самая искренняя серьезность и самая натуральная веселость»<sup>166</sup>.

В «Записной книжке» есть интересное место: «Вся ошибка “женского вопроса” в том, что делят неделимое, берут мужчину и женщину раздельно, тогда как это единый целокупный организм. “Мужа и жену создал их” (Быт. 1: 27. — Т. Г. М.). И с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек — единый целокупный организм. А законы пишутся, все разделяя и деля на составные элементы. Церковь не делит»<sup>167</sup>.

Церковь не делит? Разве не представителем именно русской церкви является монах? Католические церкви именно в этом вопросе нанесли большой вред человечеству. И Достоевский не может последовательно сохранить и продумать высказанную им верную точку зрения. В ту же пору, когда он так прекрасно пишет о высшем образовании женщин, им отстаивается устаревшая привычная формула: быть хорошей женой и, особенно, матерью — вершина женского предназначения; совершенно верно и красиво: но разве это и не вершина предназначения мужчины — стать хорошим мужем и, особенно, отцом? Разве не привела бы Достоевского в ужас гетевская «смерть отца семейства»?<sup>168</sup> Герой романа «Подросток» довольно подозрительно оперирует «немецкими хаусфатерами»...<sup>169</sup>

Весьма настойчиво Достоевский выступает против неомальтузианства, и особенно против парижской и французской системы двух детей («Дневник писателя», 1876)<sup>170</sup>, несколько парадоксально требуя максимального числа детей: женщины должны рожать вновь и вновь, пока не иссякнут силы. Этот вопрос затем объединяется с вопросом аграрным; однако здесь следовало бы вспомнить выска-

звания самого Достоевского о слабости русских деревенских женщин. В «Карамазовых» Зосима лечит истерию таких «одержимых», эти несчастные, по обычаю, ищут спасения в монастырях. Достоевский сам приводит взгляды знакомых врачей, что такие истеричные женщины (русские называют их «кликушами») — доказательство тяжелой судьбы русской крестьянки...

## IX УБИЙСТВО И САМОУБИЙСТВО

### 1

Приступаем к важнейшим логическим выводам нигилистического атеизма: атеист убивает себя или кого-либо другого, если на какое-то время его не удержит карамазовщина, но все же в конце концов дело дойдет до последнего вопроса: быть или не быть; логика атеизма побеждает с неумолимой последовательностью.

Прежде всего нам должно быть ясно различие между «логическим» следствием атеизма и психологической мотивировкой этого следствия в каждом отдельно взятом случае. О логическом следствии атеизма, естественно, нужно судить с учетом того, что понимается под словом «атеизм»; и мы будем оценивать самоубийство не только с этической и религиозной точек зрения, но и метафизически, как последний вопрос жизни: что такое смерть, что означают смерть, жизнь? Что означает так называемая неестественная смерть? Что означают убийство—самоубийство? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы воспринимаем убийство—самоубийство психологически. Мы будем судить и оценивать всякий отдельно взятый поступок не только психологически, но и социологически и исторически, то есть как данный социальный и исторический факт.

О таких методологических защитных мерах предосторожности неприятно читать в процессе анализа творчества поэта, и потому я не буду о них распространяться, но тем энергичнее должен обратить внимание читателя на ход наших дальнейших рассуждений.

Основную идею и метод доказательства великого антинигилиста, его ведущую, центральную идею я препарировал из его произведе-

ний как метафизический скелет; но этот скелет поддерживает и несет на себе мясо и кости живых и активно действующих людей, в социальной полноте отдельных характеров и их жизненных условий эта основная идея проявляется психологически и исторически, а отнюдь не логически. Да и Достоевский выводит в своих произведениях не логический силлогизм, а совершающих поступки людей. Идею мы должны и можем абстрагировать из целого. Естественно, это относится к каждому поэту. У Достоевского это делать проще в той мере, в какой он в своих романах рассуждает об идее *in abstracto*, кроме того, мы находим комментарий в «Дневнике».

Свою главную тему Достоевский варьирует различными способами; более того, собственно, во всех послесибирских романах у него всего одна тема, но притом она варьируется, потому что изменяются обстоятельства, действующие лица, их идеи и цели. Достоевский — поэт социальный и социологический, он наблюдает за русской общественной жизнью с точки зрения философии истории, в особенности стремится понять смысл и значение своей эпохи, в первую очередь нигилизм как великое историческое движение от Петра и по настоящее время. Старается изобразить борьбу веры с неверием, охватившую массы, показывает, как осколки великий идей, проникая в человеческую жизнь, проявляются в людях *in concreto* в самых разных поступках, так что их нельзя охватить логической связью в отдельных случаях и отдельных моментах. Достоевский переводит жизнь человечества, и особенно России, в определенные историко-философские категории, идеи, но не изображает «чистых» идей, а рисует психологические, иной раз психопатологические, индивидуальные портреты и массовые сцены. Поиски логики в психологических и исторических явлениях отличают искусство Достоевского, но на читателя воздействует и то, насколько эти поиски трудны и серьезны.

Достоевский ясно осознает, что «логическое самоубийство» совершается не всегда так логично, как он выводит его из идеи материалистического атеизма в своем «Приговоре»; он вообще пытается определить характер социально-исторической идеи именно в связи с «логическим самоубийством». В «Дневнике [писателя]» за 1876 год содержится несколько добавлений к «Приговору»; для познания способа, каким Достоевский размышляет о проблемах и как их для себя формулирует, весьма поучительна повесть «Кроткая», написанная примерно в то же время и заполняющая ноябрьский номер «Дневника» (1876). Муж самоубийцы сразу же после происшествия пытается понять смысл самоубийства, сосредоточить свои мысли в одной точке и объяснить злополучный поступок. Достоевский гово-

рит нам, что дает стенограмму мыслей, запечатлевающую противоречия логики и чувств; он называет повесть с формальной стороны «фантастической», но со стороны жизненной она, по его мнению, в высшей степени «реальна». Слово «фантастическая» здесь у Достоевского определяет психологическую сторону события, чей «смысл», «толкование» — идею — он ищет.

Такое противопоставление сторон психологической и логической Достоевский имеет в виду во всех своих произведениях. В «Карамазовых» он, например, использует [речь] прокурора, чтобы охарактеризовать «фантастическую» сторону нигилистского движения: очень часто совершаются абсолютно опрометчивые, прямо абсурдные и непонятные убийства и самоубийства (без каких бы то ни было гамлетовских вопросов); однако он показывает, что в русских условиях до самых корней разрушены нравственные основы и выводит из этого отдельные абсурдные («фантастические») поступки. Прокурор действует здесь в психологическом плане совершенно в духе Достоевского. Отдельный нигилист и атеист может воспринимать идею своих устремлений более или менее неясно, непоследовательно, может ее вообще не понимать и не осмысливать до конца, в своем поведении он идет за другими, копирует этих других, служит движению, не сознавая его целей, — но именно такова идея нигилизма в массовой форме и в качестве составляющей исторического процесса. Однако следует еще изучить, правильно ли, ясно ли понял эту идею сам писатель, — собственно, уже не нужно изучать этот вопрос, потому что мы видели, насколько неточна формула Достоевского.

## 2

**П**опробуем теперь подробнее изложить идею самоубийства и убийства у Достоевского с психологической стороны, чтобы вынести о ней окончательное суждение.

Прежде всего констатируем факт, как мы увидим, весьма важный, что Достоевский раньше и гораздо подробнее анализирует убийство; самоубийству как главной теме не посвящен ни один из его романов, только повесть «Кроткая», причем ее можно воспринимать как иллюстрацию идеи, в форме силлогизма представленной в статье «Приговор» из «Дневника писателя». Убийство Достоевский исследует в своем первом антинигилистическом романе «Преступление и наказание»; о том же более кратко говорится в

«Бесах», в «Идиоте» и в «Карамазовых». Два самоубийства он изобразил в «Бесах» (Кириллов, Ставрогин), самоубийство Крафта описал в романе «Подросток», самоубийство убийцы Смердякова в «Карамазовых». Особенность трактовки Достоевского состоит в том, что убийство и самоубийство он истолковывает как убийство и самоубийство философские, логические: если, например, Золя сводит убийство к инстинктам и склонностям, к атавизму, к унаследованной дикости, то Достоевский в обоих поступках видит проявление мировоззрения и понимания жизни. При этом Достоевский кое в чем делает Золя уступки, в отдельных случаях могут воздействовать и мотивы нелогичные, нефилософские. «фантастические»; в одном месте «Бесов» описывается (Кириллов) различие между самоубийством «с причиной» и «безо всякой причины», «только для своеволия». Достоевский идет еще дальше и показывает, что и логическая идея осуществляется «фантастически»; решающее действие совершается абсолютно механически, в величайшем возбуждении и при полностью ослабленной воле. Легко воспринять идею, совершить действие тяжело — борьба с собственным сознанием приводит решившегося на этот шаг человека в почти патологическое состояние, а в этом состоянии само действие совершается полностью механически, без размышлений.

Из разговора Кириллова с Петром Степановичем мы узнаем, что не Кириллов «съел» идею, а идея «съела» его; таким натуралистическим способом выражено воздействие навязчивой идеи. Как «съеденные» изображаются не только Кириллов, но и Раскольников, Иван и вообще все носители идеи. Посмотрим хотя бы, в каком душевном состоянии Раскольников воплощает свою идею! Он не видит и не слышит, убивает не только жертву, которую избрал, но бросается и на ее случайно появившуюся сестру; вопреки продуманному плану Раскольников совершает преступление при открытых дверях.

Точно так же мы можем изучать в «Карамазовых», сколь многообразными импульсами подготавливается убийство старого Карамазова, — то есть подготавливается в убийце, который все сознает, мыслит и хочет осуществить задуманное; особенно в этом случае сознательно или бессознательно идея внушается убийце.

Возбуждающее воздействие убийства (и самоубийства) Достоевский изображает и как массовое настроение. После убийства Шатова в «Бесах» почти все общество охвачено приступом истерики; и уже подготовка к убийству так взволновала членов тайного кружка ужасом близкой смерти, что никто не был способен на решительное действие. Руководитель преступной акции Верховенский вынужден дей-

ствовать сам, чтобы выработанный им план был исполнен; однако у Верховенского совершенно иной характер, чем у Раскольникова, — ему приписывается холодная, продуманная злоба. Власть идеи фикс, естественно, подчиняется и холодно рассуждающий Верховенский. При случае, чтобы обозначить воздействие навязчивых идей, используется выражение «фанатик» послушания (об офицере Эртеле).

Подобный же истерический приступ мы видим в повести «Кроткая»; [точно так же и в «Бесах»] автор привлекает внимание читателя к одному из соучастников, который бессмысленно кричит.

В «Идиоте» убийство выводится из патологического родства сексуальной любви, ненависти и жестокости. Рогожина тоже «съела» идея, но осуществленное им убийство психологически мотивировано совершенно иначе, чем убийство, содеянное Раскольниковым.

Я ограничиваюсь этим кратким анализом психологии убийства у Достоевского; если заниматься подробностями, пришлось бы указать и на многое иное. Единственное, на что бы я еще обратил внимание, — это волюнтаризм Достоевского, который проявляется и здесь: вера и неверие возникают без участия нашей воли, но в связи с самыми тайными нашими помыслами; так, и решение совершить убийство или самоубийство Достоевский объясняет проявлением самых существенных сторон личности; навязчивая идея — лишь рациональное обозначение роковой склонности натуры. В «Бесах» убийство прямо именуется «самым низким пунктом моего своеволия», тогда как самоубийство — «высший пункт». Это слова самоубийцы Кириллова; убийца Верховенский, напротив, говорит, что убил бы, чтобы доказать свою свободную волю, кого-нибудь другого, а не себя.

Описание душевного состояния Раскольникова и всех убийц выполнено замечательно; и все же мы не сможем полностью согласиться с предлагаемым психологическим объяснением. Навязчивая идея представляется мне слишком навязчивой; преувеличено также возбуждение убийц и их окружения, и, вообще, у меня возникают сомнения относительно воздействия подсознания, которое играет у Достоевского столь роковую роль.

Поэтому я не могу согласиться и с идеей убийства и самоубийства у Достоевского. Проследим пристальнее со стороны психологической за последовательностью поступков и убедимся, что собственную идею фикс Достоевский основал не на идеях фикс своих героев.

Формула Достоевского не выдерживает критики. Возьмем перво-го нигилиста — Раскольникова. Является ли Раскольников социалистом, нигилистом типа Базарова, философом-атеистом? Что это за философ, который чисто психологически не способен отличить

массовые убийства, осуществленные Наполеоном, от уничтожения одной «вши»? Что сверхчеловеческого в поступке Раскольникова? В одном из разговоров с Соней Раскольников сознается: «Я самолюб, завистлив, зол, мерзок, мстителен, ну... и, пожалуй, еще наклонен к сумасшествию»<sup>171</sup>. В последующем самоанализе Раскольников признает, что «в университете не трудился, не мог себя прокормить, тогда как другие работали и зарабатывали на хлеб... Целые дни жил в своей поганой конуре, как паук... работать не хотел, и даже есть не хотел, все лежал»<sup>172</sup>.

И это характеристика атеиста? Философа-атеиста? И если Раскольников был атеистом, то уж, во всяком случае, не нигилистом. Например, Каракозов (у Достоевского перед глазами был этот пример в 1866 году, когда вышел его роман) не захотел убить и ограбить старую, беззащитную женщину. Всякое деяние этически оценивается по его мотивам, Раскольников не политический преступник, а по общепринятым понятиям — уголовник.

Дело в том, что идея и формула Достоевского слишком туманны и неясны. В «Карамазовых» мы, например, читаем, что Зосима связывает «идею» с экономическими условиями: богатые изолируются и подвергаются духовному самоубийству, бедные, страдающие завистью, убивают; следовательно, вновь убийство—самоубийство как результат материализма и т. д., как результат «идеи», но убийство, совершаемое бедными, — реальное, жестокое убийство, богатые же убивают себя «духовно»! — Я не буду несправедлив к Достоевскому, если скажу, что, следуя своей логике, он легко нашел бы доводы, доказывая, что «духовное» самоубийство всегда хуже физического...

В «Великом инквизиторе» идея переносится в психологическую сферу следующим образом: «непокорные и свирепые»<sup>173</sup> истребят себя сами, непокорные, но малосильные истребят друг друга, слабосильные и несчастные приползут ко кресту. Вглядимся пристальнее в эту психологию, скрывающуюся за завитками слов, и мы увидим, что она несостоятельна, как и сама идея. Если неясны главные идеи, они дезориентируют нас и не годятся даже для историко-философского толкования отдельных событий.

## 3

**А**нализ самоубийства тоже психологически и философски сомнителен. Хотя силлогизм «Приговора» соблюдается довольно точно, но еще вопрос, можно ли считать этот «приговор» верным по существу.

Припомним вкратце наиболее важные самоубийства в произведениях Достоевского.

Здесь перед нами на первом месте женщина из повести «Кроткая», потому что это сочинение было воспринято как прямая иллюстрация к «Приговору». Старая история: сорокалетний мужчина женился на шестнадцатилетней; он мало ее знает — в нужде она сдала ему в залог свои последние вещи, — но девушка ему нравится, и, узнав, что пятидесятилетний купец намерен на ней жениться (в третий раз), а ее тетки хотят продать сироту, он предлагает ей руку, которую девушка после долгих раздумий принимает. Как кажется, поначалу оба счастливы. И вдруг «кроткая» становится строптивой, дает ему понять, что его не уважает; она слышала, что, будучи офицером, он вынужден был оставить службу, потому что из трусости не принял вызова на дуэль, и прямо в глаза говорит ему это... Он пытается оправдать свое поведение прекрасной демократической трудовой программой Зосимы\* и подчеркивает свою гордость — супружеская жизнь прекращается, муж погружается в дела ссудной кассы, но после того, как он авантюрным способом убеждается в верности строптивой жены и еще более авантюрным способом доказывает, что не трус, жена переживает тяжелый нервный приступ. (Притворявшегося спящим мужа кроткая хотела застрелить из револьвера; муж открыл глаза в тот момент, когда жена подошла к нему и он почувствовал холод смертоносного оружия на виске, но тут же снова закрыл глаза, оставив ее в убеждении, что открыл их во сне, и жена отказывается от своего намерения.) Затем он как супруг снова пытается завоевать ее любовь, но женщина считает, что прежнее чувство не возродится... Он хочет увезти ее за границу, на морское побережье, приносит ей заграничный паспорт, однако на пять минут опаздывает, жена выбросилась из окна, держа перед собой на груди образок Богородицы, который некогда ему дала...

Повесть, скорее, представляет собой монолог, собственно, лишь полет мыслей безымянного бывшего офицера, а ныне владельца ссудной кассы; труп лежит на столе в соседней комнате, мужчина расхаживает из угла в угол и вспоминает всю цепь событий, всю историю их взаимоотношений, чтобы понять ее поступок, взвесить обоюдную вину. Несмотря на все эти размышления вслух, мы не можем определить, кто из них виноват больше, кто вообще виноват; в полном согласии с избранным методом Достоевский оставляет чи-

\* [Восстать против тирании условностей и принять все общественные последствия было проявлением большей смелости, чем принять вызов на дуэль.]

тателю право на собственное решение. «Что мне теперь ваши законы? К чему мне ваши обычаи, ваши нравы, ваша жизнь, ваше государство, ваша вера? <...>. Люди на земле одни — вот беда! <...> Одни только люди, а кругом них молчание — вот земля! “Люди, любите друг друга”, — кто это сказал? Чей это завет?»<sup>174</sup>

Вспомним формулу Достоевского; где здесь атеизм? Кроткая веровала в Бога, в последний момент она еще ищет опору в своей иконе Богородицы, которую унаследовала от родителей; ее веру в русского Бога подтверждает и то обстоятельство, что она пожелала праздновать свадьбу по старому обряду, тогда как муж хотел совершить обряд à l'anglaise<sup>175</sup>, лишь при двух свидетелях. Следовательно, если кто из них и был атеистом, то скорее муж; хотя тут можно возразить, что герой сам полемизирует с Миллем и его идеалом женщины<sup>176</sup>, но, с другой стороны, он приходит к заключению, что люди не любят друг друга, — и это атеизм? Не любят — однако речь тут не о любви к ближнему, а о любви супружеской, об отношениях между мужем и женой, а они возникли на сомнительной основе. Вот в чем решающая причина! Она выходит за него, чтобы избежать брака с купцом; вероятно, хотела бы его любить, но не любит, и потому решается — несмотря на теизм, и русский теизм, — сперва на убийство, а потом, под воздействием угрызений совести и сознания вины — на самоубийство, оставаясь верующей. Или мы должны сказать, что он сам побудил ее к убийству и самоубийству, что убийца — муж? Но этому противоречит тот факт, что об убийстве он совершенно не думал; наоборот, у него был свой «план»: за три года заработать 30 000 рублей и потом жить на южном крымском берегу, в домике с женой и детьми. Короче говоря, тут перед нами одно из тех «случайных» супружеств (здесь уже используется это слово), которые для людей становятся адом...

В «Бесах» «логическим» самоубийством завершает свою жизнь Кириллов; но это «логическое» самоубийство совершает психопат, и нужно учесть то, что ему внушают и прямо приказывают, чтобы он это сделал.

Прежде всего я изложу, не прерывая себя критическими замечаниями, исповедуемую Кирилловым философию самоубийства.

Кириллов отличает самоубийство по причине от беспричинного самоубийства. К первой категории относятся самоубийства от большой грусти или со злости, а также самоубийства в состоянии аффекта и вообще все самоубийства, совершенные вдруг, без раздумий. Все они могут быть объяснены одной причиной — страданием.

Самоубийство, совершенное по зрелом размышлении, после долгих раздумий, — это самоубийство «логическое», философское.

Жизнь — сплошные страдания, сплошная тоска; человек несчастен, но любит жизнь, потому что любит страдания, тоску и страх и боится смерти.

«Новый человек» не будет бояться, будет горд и счастлив; Бога не будет, поскольку Бог — не что иное, как страдание из-за страха смерти. История разделится на два периода: от гориллы до уничтожения Бога, и от уничтожения Бога до физического изменения земли и человека, то есть до того момента, когда человек станет Богом, когда человек, его мышление и чувства изменятся.

Богом станет тот, кто имеет смелость сам себя убить, ибо самоубийством он утверждает абсолютно свободную волю, свою волю\*. Такое добровольное самоубийство и есть самоубийство беспричинное.

«Меня Бог всю жизнь мучил», — говорит Кириллов. «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя... <...> Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога»<sup>177</sup>.

И наконец, Кириллов признает, что он Бог, только против собственной воли, потому что пока еще *вынужден* проявить свою волю самоубийством, ибо кто-нибудь должен начать, чтобы указать остальным дорогу. «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь»<sup>178</sup>. Только когда человек поймет, что он царь и не будет себя убивать, он будет жить во славе и почете.

Такая философия самоубийства согласуется с логикой, но я бы сказал, что это логика слишком чистая, самоубийство должно совершиться безо всяких причин, как самостоятельное волевое решение. Тут мы имеем явную карикатуру на дарвинизм и идею сверхчеловека, которая последовательно вытекает из дарвиновской теории развития. Собственно, сам Кириллов не атеист, напротив, он верит в Христа, которого хоть и не называет, но говорит о «Нем» с величайшим почтением: «Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и этого... и заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль»<sup>179</sup>. Ложь зиждется как раз на том, что прежде был Бог, [замечает Верховенский].

\* «Своеволие» — собственная воля со второстепенным значением произвола.

В «Бесах» убивает себя и Ставрогин, герой романа; он совершает самоубийство в неожиданном приступе, если учесть тот факт, что незадолго до этого он ясно написал, что не убьет себя, правда, такое обещание доказывает: о самоубийстве он уже помышлял.

«Логическое самоубийство» без иронической карикатурности мы найдем в романа «Подросток»: здесь нигилист Крафт убивает себя совершенно реалистически и позитивистски: френология, краниология, физиология, даже математика убедили его, что русские как раса неполноценны и потому могут служить лишь материалом, послушным высшей расе; поэтому он приходит к заключению, что любая дальнейшая деятельность русских парализована и у всех должны опуститься руки; но он идет еще дальше, к конечному суждению и заключению, что русскому как таковому не следует жить. Крафт застрелился, оставленные им дневниковые записи дают объяснение его поступку.

Необходимо напомнить еще об одном самоубийстве — Смердякова в «Карамазовых». Лакей Смердяков убил старого Карамазова; позднее, когда идут поиски убийцы, он сам себя убивает. Смердяков тоже психопат и, как Кириллов, страдает эпилепсией.

Итак, из всего сказанного вытекает следующее: мы находим у Достоевского самые различные виды самоубийства, которые он объясняет самыми разными импульсами. Достоевский говорит о самоубийствах на почве романтики, в приступе экстаза, из стыда и т. д., например, он рисует возвышенное настроение Мити в тот момент, когда он покидает Катерину Ивановну и чуть не пронзает себя саблей. Не забывает Достоевский и о привычке возить с собой револьвер: множество самоубийств и убийств совершилось потому, что револьвер был уже взят в руку, — это как позыв броситься в пучину у тех, кто стоит на высоком берегу.

Полностью «логическим» самоубийством, собственно говоря, кончает жизнь только Крафт.

Атеистическое самоубийство — это самоубийство продуманное, самоубийство сверхчеловека, и его главным поводом бывает гордыня: человек воображает себя Богом. Это «сатанинская гордость», как называет ее отец Зосима, хотя далее не может объяснить, как она могла возникнуть и вырасти в Богом сотворенных ангелах. Поэтому также Великий инквизитор называет сатану: «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия»<sup>180</sup>.

Следовательно, не смерть, а самоубийство является прямой противоположностью жизни, дьявол как бог нежизни, как противоположность Богу жизни.

## Х ФОРМУЛА ДОСТОЕВСКОГО ВЫЗЫВАЕТ СОМНЕНИЕ

### 1

Если мы подведем итог нашему предшествующему анализу творчества Достоевского, то должны будем прийти к выводу, что в своем воинственном походе против нигилизма писатель не одержал победы: его формула относительно атеизма ошибочна.

Разумеется, нужно строго различать два вида нигилизма, которые анализирует Достоевский, подменяя один другим: нигилизм «Бесов» не следует смешивать с нигилизмом остальных антинигилистических романов, надо очень строго учитывать, что о террористическом нигилизме речь идет только в «Бесах», тогда как о философском и религиозном — во всех четырех романах. Поскольку и «Бесы» в значительной мере посвящены философским и религиозным вопросам, то на терроризм приходится относительно небольшая часть антинигилистической деятельности Достоевского.

Так что важно вынести для себя суждение об анализе терроризма в «Бесах».

Это произведение выходило в 1871—1872 годах; Достоевский застал лишь зачатки террористической революции, которые мог наблюдать как общественное явление и о которых мог получать и, несомненно, получал различные сообщения. В начале семидесятых годов возникает «хождение в народ», широкий размах обретает и революционное движение. Достоевский кратко констатирует это в «Дневнике [писателя]» за 1876 год (март).



Зачатки тайной террористической организации хорошо описаны в «Бесах»: очень достоверно изображается незрелость, неоформленность движения, во многих отношениях лишенного ясной цели; показано, что существует, по сути дела, только один террорист, к которому остальные примыкают, сами не зная как. Этот вождь — молодой Верховенский; в глазах посторонних наблюдателей течение представляет Ставрогин, который не является членом тайного общества, но которого Верховенский ловко использует. Мы прекрасно видим, как мелкотравчатая, ленивая общественность провинциального города и ее предводители, страдающие недостатком принципов и программных установок, точно так же, как и беспомощная, бездейственная бюрократия, фактически поддерживают рост движения. Например, вне всяких сомнений, удачна фигура нигилиста и полицейского агента в одном лице. Движение завершает свою деятельность убийством студента Шатова: за границей Шатов был нигилистом, но изменил свои взгляды, став славянофилом, однако его убивают из страха, что он может выдать всю группу. Я уже отметил, что убийство было вынужденным.

Что касается программы и учения нигилистов, то в «Бесах» критически затронуты только Нечаев и Бакунин; причем учение Бакунина передано неверно. Если вождь заговорщиков Верховенский провозглашает, что нужно уничтожить все: государство и его мораль, останутся только они, умные, которые соединятся с другими умными и подчинят себе глупых, то это, возможно, отражает взгляды Нечаева, но ни в коем случае не Бакунина.

Критика Достоевского, несомненно, справедлива по отношению к отдельным террористам или каким-то их группам, но осуждение движения в целом фактически неоправданно и несправедливо. Толстой был, безусловно, противником всех насильственных акций, но допускал, что революционеры не хуже, а лучше тех, против кого они борются. Террористы семидесятых годов не были «бесами».

Критика Достоевского совершенно необоснованна и оскорбительна также в частности. «Труба для стока нечистот» и другие подобные характеристики сомнительны и в художественном отношении. Если автор рассказывает, например, что жена Шатова, воспитательница, через короткое время после вступления в брак сбежала от мужа, это противоречит тому, что сам Достоевский (в 1876 году) говорил о русских студентках.

Достоевский, естественно, мог отвергнуть терроризм с этической и политической точек зрения; если бы он сделал это, но справедливо судил о людях и фактах, верно их видел, то послужил бы доброму делу. Однако его «Бесы» в своей концепции, в историко-

философской перспективе, в частности — произведение нереалистическое, неправдивое.

А как обстоит дело с атеизмом? Этот основной тезис Достоевского не выдерживает критики потому, что понятие атеизма остается неопределенным, сугубо негативным, если мы одновременно не определим и его позитивное содержание, в особенности этическое. Есть атеисты — и атеисты! И есть теисты — и теисты!

Примем условно определение Достоевского: разве в 1871—1872 годах, когда роман «Бесы» выходил в журнале Каткова, на Руси не было значительно большего числа атеистов, которые не присоединились к нигилистическо-террористическому движению? А с другой стороны, разве не было террористов-теистов? Разве так называемые католические монархомахи и те, кто отстаивал «tyrannicidium»<sup>181</sup> в средние века, позднее — протестантские монархомахи сами не были «Великими инквизиторами»? А Екатерина II и Александр I разве были атеистами?

Из атеизма нельзя как следствие выводить ни великие массовые революции, ни русскую революцию; революции выступают против теократии, против государства и церкви, однако их надо оценивать не только в данный конкретный момент, но с учетом их исторической подготовки и развития.

Да и отдельные террористы, совершавшие террористические акты, не всегда и не все были атеистами. Так, например, Занд был теистом.

## 2

«Бесы» полемически направлены не только против нигилистического терроризма, но, в особенности, против нигилизма, как его формулировал Тургенев в романа «Отцы и дети», — а следовательно, против позитивистского реализма. Короче говоря, эта полемика превращается в недопустимый фарс.

[Кармазинов]-Тургенев выведен в «кадрилы литературы» — на литературном празднике; его выступление под названием «Mersi» — пародия на «вещицу» Тургенева «Довольно». При описании Кармазинова — так здесь именуется Тургенев — Достоевский не жалеет вульгарных выражений (например, «кухарочная раздражительность самолюбия»). Старый либерал Степан Трофимович использован для того, чтобы скомпрометировать либерализм Тургенева. Мол, характер Базарова призван оттеснить Христа; Базаров вообще такое чудо-

вище, что Степан Трофимович отрекся от своего западничества и стал патриотом и русским. Еще более недопустима сцена, в которой сын старого либерала встречается с Кармазиновым; Кармазинов-Тургенев, пытаясь сохранить приязнь этого негодяя, провозглашает свое нигилистическое кредо (он, дескать, не верит ни в русского Бога, ни в европейского, вообще — ни в какого).

В целом подвергается насмешке все построение романа «Отцы и дети»: изображается отношение Степана Трофимовича к сыну — и мы становимся свидетелями сцены проклятия, видим отношение Варвары Петровны к ее сыну и т. д.

И позднее Достоевский сохранил мелочную злость по отношению к Тургеневу, хотя и старался в «Кармазовых» придать Алеше черты большего «реалиста», чем все остальные.

[В «Бесах» Достоевский] карикатурно изображает не только Тургенева, но и Чернышевского, и Писарева. Роман «Что делать?» приводится как «катехизис» нигилизма, что наглядно демонстрируется на отношении Шатова к его жене; чтобы затронуть Писарева и вообще реалистический позитивизм, Степан Трофимович хочет прочесть лекцию о «Сикстинской мадонне», но против его замысла с презрением и отвращением выступает даже ультраконсервативная Варвара Петровна, которая усвоила утилитаристские идеи: мадоннами-де нынче уже никто, кроме старых дев, не интересуется. Мы слышим, что «стук телег, подвозящих хлеб человечеству», полезнее Сикстинской мадонны. Сцена с проклятием Степаном Трофимовичем сына заканчивается словами: «...факты, факты и факты, а главное, короче»<sup>182</sup>.

## ХІ РУССКИЙ ВСЕЧЕЛОВЕК

### 1. О Пушкине

Восьмого июня 1880 года перед большой аудиторией в Обществе любителей российской словесности Достоевский прочел свою лекцию о Пушкине — лекцию, которая действительно стала литературным и национальным событием. Это и в самом деле событие, когда мы слышим, как создатель «Бесов» и «Братьев Карамазовых» ратует за дружеское примирение между славянофилами и западниками.

Достоевский делит творчество Пушкина на три периода. В первом Пушкин еще испытывает влияние зарубежных поэтов, главным образом Байрона, но влияние это чисто внешнее. Пушкин проявляет свою гениальность в том, что не ограничивается всего лишь подражанием иностранным гениям, а самостоятельно их перерабатывает.

[Пушкину удастся это, например, в поэме «Цыгане», которую Достоевский относит еще к его первому творческому периоду. Герой поэмы Алеко олицетворяет глубокую и типично русскую мысль, которая позднее в гармонической полноте была воплощена в «Онегине». В Алеко Пушкин изобразил того «несчастливого скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца»<sup>183</sup>, который в силу исторической неизбежности появился в оторванном от народа русском [образованном] обществе и остается в нем, пусть и в измененном виде, до сих пор. Алеко еще полностью не осознает причин своей печали, в духе Руссо он тоскует по природе, отвергает светское общество, ищет правду, но не может ее найти. Он не понимает, что правда в нем самом, уходит к цыганам и думает, что найдет счастье у людей, которые, как он полагает, не знакомы ни с законом, ни с цивилизацией. Но при первом же столкновении с примитивными нравами, не выдержав испытания, обгагрывает свои руки кро-

вью. Когда цыгане призывают «гордого чужака» оставить их, в их словах звучит русское решение «проклятого вопроса» в духе народной веры и правды, которую Пушкин гениально угадал: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудишься на народной ниве»<sup>184</sup>. Таково это решение в согласии с народной правдой и народным разумом. «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь наконец народ свой и святую правду его. Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд и требуешь жизни даром, даже и, не предполагая, что за нее надобно заплатить»<sup>185</sup>.

[Так Пушкин уже в первый период своего художественного творчества поднялся выше простого подражания и дал решение проблемы, к которой еще вернется позже.]

Во второй период Пушкин постигает позитивные национальные особенности русского народа, воплощая их в своих персонажах; так, прежде всего Онегина первой главы еще следует отнести к первому периоду, в котором создается русский отрицательный тип; именно Онегин — чисто русский «скиталец», интеллигент, утративший связь с народной почвой и народной силой.

Вторая глава «Онегина» относится уже ко второму творческому этапу Пушкина — Татьяна представляет собой положительный национальный тип: ее великая заслуга в том, что она не последовала за Онегиным и не последовала бы за ним, даже если бы овдовела, ибо она воплощает в себе положительные национальные черты. И вот она остается верна воспоминаниям о детстве, живет воспоминаниями о родной деревне, о своей няне, о своеобразных переживаниях, связанных с глухим уголком русской земли, где началась ее спокойная, чистая жизнь.

В третий период пророческое предназначение Пушкина проявляется в полной мере: в его творчестве находит выражение вера в русскую самобытность, сознательная надежда на национальные силы, а тем самым и вера в особую миссию России среди других европейских народов. Пушкин раскрыл перед русскими их национальную сущность, их всемирную миссию: великолепную способность понять и воспринять чужих гениев, вчувствоваться, вжиться, перевоплотиться в них. Вместе с этой национальной особенностью

русским предопределено Провидением историческое предназначение осуществить всечеловеческое объединение арийских племен под эгидой всемирности и всечеловечности, всеевропейства и мировой общности, ибо они обладают специфически русским национальным свойством — способностью всех объединить.

Это всеобщее объединение русские осуществляют не экономическим, а нравственным путем, всеобщая мировая гармония будет достигнута на основе Христова Евангелия.

Таким образом, в конце концов оказывается, что великий раскол русской интеллигенции на славянофилов и западников всего лишь недоразумение. Петровские реформы отделили русского интеллигента начала XIX века от народа, но это разделение, это стремление к европеизации было столь же необходимо, как и поиски народности, оба великих направления теперь мирно объединяются в одном.

## 2. Всечеловек

**М**гновенный успех лекции Достоевского о Пушкине был великолепен. В самом деле, наступило хотя бы частичное примирение враждующих литературных лагерей: Иван Аксаков признал Пушкина первым по значению русским поэтом, а ведь до тех пор славянофилы отводили это почетное место только Гоголю; Аксаков примирился и с Катковым.

«На обеде Московской думы Катков произнес речь и призвал собравшихся писателей к миру и единению “под сенью памятника Пушкина”»<sup>186</sup>. Все с Катковым чокались, в том числе и его противник Иван Аксаков; Тургенев, с которым Катков тоже хотел чокнуться, ответил сперва лишь холодным кивком, а во второй раз даже прикрыл рукой свой бокал. Когда друзья с упреком спросили Тургенева, почему он и в такой день не отбросил вражду, Иван Сергеевич ответил: «Я стреляный воробей, меня шампанским не обманешь»<sup>187</sup>. Почему, мол, он должен мириться в праздник, а в будни снова ссориться?

С Достоевским Тургенев в пору пушкинских торжеств встречался, и, кажется, оба писателя сблизились. Достоевский сам написал (в письме, отправленном после торжеств), что по окончании его речи к нему подошли Тургенев и Анненков, расцеловались с ним и сказали ему, что он написал гениальную вещь. «Не потому, что Вы похвалили мою Лизу, говорю это», — добавил Тургенев<sup>188</sup>. Как известно, Достоевский в своей лекции сравнил Лизу из тургеневского

«Дворянского гнезда» с пушкинской Татьяной, и Тургенев послал ему из аудитории воздушный поцелуй. Из писем Достоевского, отправленных после торжеств, явствует, что, например, Тургенев доверительно говорил с ним о своем отношении к Каткову и о казусе на думском обеде. Но характерно добавление Достоевского к рассказу о том, что Тургенев и Анненков похвалили его речь. «Увы, так ли они теперь думают о ней?»<sup>189</sup>.

Несмотря на чарующее впечатление, произведенное проникновенной и примирительной речью Достоевского, Тургенев с Катковым не примирился — и в этом более чем символическая критика лекции. Впечатление от нее было единым лишь в первый момент, позднее, когда она вышла в «Дневнике писателя» (1880, август), критических замечаний и оговорок прибавилось не только со стороны лагеря консервативного и реакционного (из его рядов отозвался, например, Леонтьев)<sup>190</sup>.

Все великие историко-философские концепции, начинающиеся словечком «все», заключают в себе нечто заманчивое и притягательное. Фантазия видит великую перспективу, смелую, далеко идущую, соответствующую нашим самым возвышенным пожеланиям. Впрочем, именно здесь критика оказывается неумолимой.

Точно так же и всечеловек Достоевского — понятие весьма широкое, а потому неясное, нерасчлененное.

Прежде всего нужно сказать свое слово о русской способности вживаться в образ чувств и мыслей других народов. Такие же суждения высказывались весьма многими и до Достоевского. Гоголь, кажется, первым похвалил Пушкина за необычайную способность понимать каждого, но Гоголь трактовал это качество как свойство индивидуальное, а отнюдь не национальное<sup>191</sup>.

Я взял себе на заметку, что есть немало писателей, которые считали эту способность национальной русской чертой; но следует учесть, как эта способность формулируется психологически и в своей конкретике; дело в том, что этому понятию придаются различные оттенки\*.

\* Например, Одоевский видит идеализм своей нации в терпимости к другим народам и в способности их понять. Белинский ставит перед Россией задачу объединить и гармонизировать все элементы западных народов. Герцен обращается ко всем славянам. Киреевский (Иван) выдвигал требование живого общечеловеческого обмена в сфере образования. Данилевский говорил о синтезе. Наконец, Кропоткин соглашается с утверждениями Достоевского в его речи о Пушкине и также видит своеобразие характера русских в их способности понимать других.

Было бы нетрудно подобрать высказывания, авторы которых и за другими народами признают способность воспринимать чужестранный дух; приведу, в частности, мнение Лихтенберга, который обычно хорошо продумывал то, что собирался сказать, и который эту «русскую» особенность находил у немцев. Чтобы хоть в какой-то мере осветить этот вопрос, понадобилось бы монографическое исследование; например, нужно было бы критически сопоставить количество и качество переводов с иностранных языков у разных народов. Русские постоянно очень много переводят с чужих языков, но это вытекает из необходимости пополнять образование; надо было бы вообще изучить, насколько способность к усвоению или к приспособлению чужого остается идентичной во все времена, не наступает ли момент, когда восприятие и копирование чужого становится уже не столь необходимым, как прежде. Нужно было бы исследовать, например, все ли русские и во всех ли областях деятельности и знания проявляли одинаковую восприимчивость, и выдвинуть дальнейшие критические соображения.

Можно допустить, что русские обладают восприимчивостью, но я не верю, что это особая национальная способность. По крайней мере, я не нахожу ее именно... у Достоевского. Мы видели, что и Тургенева он не понял и не воспроизвел правильно.

Мысль, которую Достоевский в окончательном виде сформулировал в речи о Пушкине, он с 1861 года высказывал очень часто и разнообразно. В 1861 году Достоевский написал для журнала «Время» ряд литературных статей; там русским приписывается «способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности»<sup>192</sup>. Слово «синтез» повторяется часто; оно заимствовано у [Аполлона] Григорьева, который всякий раз употреблял его в значении «гармонического» синтеза. Точно так же используется оно и у Достоевского.

Будем придерживаться этого слова, потому что со «всечеловеком» мы далеко не продвинемся, понятие это слишком многозначно\*. Итак, будем говорить о гармоничном, органическом синтезе — что должно синтезироваться и когда синтез является в самом деле гармоничным и органическим? Установленная чисто психологиче-

\* Я вижу, что Достоевский сам колеблется при выборе этого слова. По крайней мере, в «Зимних заметках [о летних впечатлениях]» (1863) он сам смеется над «общечеловеком всемирным, гомункулом»; но в 1861 году в упомянутых статьях слово «общечеловек» употребляется в том же смысле, что и обычно встречающийся позднее «всечеловек».

ски восприимчивость тут не помогает, потому что восприниматься может все — и плохое и хорошее. Что должно восприниматься из различных чужеземных культурных элементов, какой должна быть смесь? Какой элемент должен доминировать, поскольку культурная смесь из равного количества элементов исключена?

В 1861 году Достоевский формулировал свою концепцию в том смысле, что сущность русской идеи заключается в задаче осуществления синтеза всех идей, которые Европа выработала в недрах отдельных, составляющих ее народов. Отчего же русский народ наряду со своей синтетической способностью не создал никакой оригинальной идеи?

В сокращенном виде синтез представляется как примирение славянофильства с западничеством. Достоевский тут идет по стопам [Аполлона] Григорьева, но и это определение не слишком ясно.

Достоевский говорит нам, что синтез должен быть осуществлен на основе Евангелия, то есть на основе религии и морали. Нет нужды особо подчеркивать, что и такое ограничение слишком неопределенно; Достоевский, естественно, имеет в виду религию Зосимы.

Но это не единственное определение, которое нам предлагает Достоевский. In грахѣ он имеет в виду синтез политический; отвергая чисто экономическую основу всеобщего объединения, он не может отвергнуть политическую основу, которая увязывается с выдвигаемой им моральной основой. Его философию истории и политики, которая соответствует этой политической основе, мы вскоре изложим; пока ограничимся лишь констатацией того, что Достоевский имеет в виду объединение народов под руководством России. Всечеловечность на поверку оказывается проявлением русского империализма.

Способность к синтезу и его возможность чаще всего понимаются физиологически. Уже в программе 1861 года говорится, что русские обладают «физическими» данными для своей культурной миссии; в качестве доказательства приводится способность безукоризненно овладевать иностранными языками.

Опять же иная трактовка физиологической способности предстает перед нами, когда в речи о Пушкине подчеркивается, что имеется в виду именно объединение арийцев, несмотря на то что в самой России очень много неарийских национальных элементов, вместе с которыми русские вынуждены жить, и несмотря на то что и сами русские уже давно имеют в своей крови сильную неарийскую примесь. Главную миссию России Достоевский видит в Азии: что после этого будет с арийским всечеловеком?

И уже совсем по-иному Достоевский понимает проблему возрождения. И арийский синтез должен служить возрождению; но тут я хочу обратить внимание на взгляд, согласно которому человечество обновит женское образование. С этим согласуется и то, что пушкинскую Татьяну [Достоевский] трактует как характер позитивный.

Впрочем, позитивные черты Татьяны указывают на еще один культурологический аспект: Татьяна, как мы знаем, живет воспоминаниями о молодости, воспоминаниями о простой, чистой народной жизни. Это напоминает нам исходный тезис Достоевского: ведь отрицательный характер Онегина обусловлен тем, что он утратил связь с корнями, оторвался от народа. Следовательно, возвращение к народу было бы особенно желательным для России синтезом, который попутно устранил бы разрыв между мужчиной и женщиной и в итоге должен был бы соединиться с синтезом высшего порядка или предшествовать ему.

Я завершаю свой критический экскурс, хотя привел лишь наиболее существенные возражения. Своим всечеловеком Достоевский совершенно определенно высказал лишь одну из загадок философии истории. Если он полагал (в упомянутых статьях 1861 года), что русские для европейцев — сфинкс, то этот русский сфинкс в результате его теории всечеловека становится двойным сфинксом, более того — всесфинксом. И, в конце концов, к этому сфинксу даже не стоит прислушиваться, поскольку вполне возможно, как говорит нам Достоевский («Дневник писателя», 1873), что русская восприимчивость — дар отнюдь не только положительный и что в ней, напротив, может быть заключено и нечто дурное. Разумеется... разве нельзя было бы, например, подумать о недостатке оригинальности? Глеб Успенский даже произнес злые слова: «нечто всезаячье»<sup>193</sup>.

### 3. Похороны всечеловека

Впрочем, Достоевский сам похоронил своего всечеловека, и даже дважды — сперва морально, потом политически. В «Дневнике писателя» за 1877 год есть статья, связанная с размышлениями о еврейском вопросе: «Похороны “общечеловека”».

Одна знакомая Достоевского, еврейка, написала ему письмо о смерти и похоронах в городе М. какого-то доктора Гинденбурга. Доктор Гинденбург 58 лет служил своим врачебным искусством бед-

ным и беднейшим, в особенности угнетенным еврейским пролетариям; служил не только как врач, но главным образом как человек. Своим бедным пациентам он не просто выписывал рецепты, а давал и деньги на лекарства и на необходимое питание. Этот человек, бедный, как церковная мышь, умер в возрасте восьмидесяти четырех лет, и его состояния не хватило даже на похороны. Все жители города М., независимо от религии и национальности, устроили покойному великолепные похороны: евреи, немцы, русские, поляки, литовцы — все прощались с милым старцем как с близким человеком, колокола всех церквей своим благовестом провожали его в последний путь, первым над могилой произнес речь пастор, потом раввин, оба плакали...

«Единичный случай!»<sup>194</sup>, — восклицает сам Достоевский, но верит, что нужно очень немного таких людей, чтобы спасти мир, — до того они сильны.

Доктор Гинденбург был протестант и немец — Достоевский совершил прекрасный поступок, не умолчав об этом. Хотя своего тихого героя он не называет «всечеловеком», зато употребляет слово «общечеловек» и в своих комментариях к письму истолковывает его как «общий человек», — вероятно, Достоевский чувствовал иронию Провидения: он дождался «единичного случая» всечеловека, и этот всечеловек был протестантом и немцем!

По крайней мере, то, что речь шла о немце, не давало писателю покоя. Доктор Гинденбург вылечил бедного еврея, дровосека, и его семью. Чем мне заплатишь? Дровосек говорит, что у него ничего нет, кроме козы, ее он и продаст. Как сказал, так и сделал и принес врачу четыре рубля. Тот позвал слугу, прибавил к этим четырем рублям еще двенадцать и приказал купить для дровосека корову и привести в его хлев, потому что козье молоко вредно для здоровья этой семьи.

Достоевский анализирует сей случай, чтобы доказать, что старец хотел пошутить на немецкий манер: как, вероятно, страдал бедняк, расставаясь с козой; старичок же про себя улыбается, а сердце у него горит: «Вот же я ему, бедняку, наш немецкий виц покажу!»<sup>195</sup>.

Правильно ли передана психологическая подоплека этого случая? Если старичок поступил типично по-немецки, была бы типично русской другая история, которую Достоевский припоминает опять же весьма честно? В Южной России один врач отказал в помощи только что вытасченному из воды несчастному, так как после утреннего купанья шел пить кофе...

О политических похоронах всечеловека я расскажу в одной из следующих глав.

#### 4. Русский спаситель

В своих историко-философских размышлениях Достоевский опирается на предшествующих русских философов истории и пользуется соответствующими историческими идеями. Под идеей он подразумевает высшую историческую категорию, но вместе с тем и те идеалы, к которым она устремлена. С точки зрения психологии, эти идеи осуществляются автоматически, как все навязчивые идеи. Подобными идеями-идеалами каждый народ и каждый его отдельный представитель должны обладать и в политике. Достоевский говорит, что «мудрецам» такая идея может показаться смешной, но она растет и побеждает. В мировом божественном плане идеи указывают дорогу и представляют собой цели творения.

В «Дневнике [писателя]» за 1877 год Достоевский сводит всю предшествующую историю человечества к трем идеям: католической, протестантской, славянской.

Католическая идея отождествляется им с идеей французской, потому что, как показывают уже обозначения этих трех идей, Достоевский оперирует идеями двух родов: всеобщими и особенными; мы часто слышим от него, что каждый народ имеет свою идею, с помощью которой выражает себя и свое всемирно-историческое предназначение.

Католическая идея, по Достоевскому, это идея Великого инквизитора, поскольку в настоящее время речь идет даже не о католицизме как религии, а о социализме, ибо католицизм и социализм тождественны. Если социализм кому-то представляется противником католицизма, так это лишь видимость, в действительности социализм является продолжением католицизма.

Протестантизм — идея германская. Итак: речь идет о германцах в целом, а отнюдь не об отдельных нациях; тем не менее Достоевский имеет в виду прежде всего немцев. С религиозной точки зрения олицетворением протестантизма для него был Лютер, и, как мы уже знаем (сравни со с. 57 и последующими), в протестантстве он видел лишь отрицание католицизма.

Славянскую идею Достоевский, в сущности, понимает как идею русскую, как правило, говорит именно о русской идее; но в 1877 году, когда подготавливалась и в военном и в дипломатическом плане завершалась русско-турецкая война, Достоевский чаще говорит об идее славянской.

Содержание этой идеи — всечеловек, русский всечеловек. Практически, политически славянская идея является идеей русской, а

русские, как считает Достоевский, обладают двойной страшной силой, которая превышает силы всего остального мира, — это прежде всего цельность и духовное единство русского народа и его теснейшая связь с царем.

Философию истории Достоевского мы можем несколько конкретнее сформулировать следующим образом.

Христианство — идея, и поскольку вообще существует только сия единственная идея, то она является идеалом человечества. Христианство Достоевский отождествляет с Христом не только как религиозное учение, но и как явление историческое. Подлинное христианство и подлинный Христос живут в греко-православной церкви и, особенно, в русском православии — русский монах спасет Россию, а вместе с Россией и через Россию и человечество.

Католическое христианство (схизму), протестантизм Достоевский отвергает; в этом отношении он разделяет взгляды славянофилов.

Славянофильский характер носят также его суждения о Великой французской революции и ее последствиях для Европы.

Соглашается он со славянофилами и во взгляде на русскую историю. Петр Великий своей политикой европеизации направил Россию по неверному пути; пропагандировавшаяся им культура была не чем иным, как порабощением народа с целью создания образованного класса. Эта европеизация, «переделка русских людей в европейцев» с самого начала была делом сомнительным, ибо в Россию пересаживались плоды идей католических и протестантских, — короче говоря, атеизм. Сама русская церковь со времен Петра парализована.

Но русский атеизм, а с ним и атеизм европейский — католичество и протестантство — найдут русского Бога, русского Христа, русскую землю; Святая Русь, русский народ, народ-богоносец, спасут себя и человечество...

Нужно ли еще критиковать подробно эти историко-философские фантазии, если мы уже определили свое отношение к ценности и воздействию основного тезиса Достоевского?

Достоевский принимает славянофильскую философию истории и вместе с нею историческую триаду Гегеля: тезис — антитезис — синтез; только у Достоевского синтез достигается без тезиса и антитезиса, ибо они взаимно самоуничтожаются. Таким образом, у него мы имеем не результат:  $1 + 1 = 2$ , а  $1 - 1 = 0$ , ноль же затем заменяется творческим произволом. У Достоевского есть своя философия истории, но он никогда не занимался историческими исследованиями, ему недостает исторического чутья. Только этим можно объяснить, что русско-турецкую войну 1877 года он считал критическим моментом не только для окончательного решения восточного во-

проса, но и для перипетий истории европейской и истории человеческой: дальнейшее развитие уже будет иным, решается судьба человечества, хотя еще и не в целом, но на ближайшее будущее... Вот она, великая минута, кризис, тотальный разрыв с прошлым — Достоевский думает совершенно так же, как большинство его предшественников в философии истории. Ведь почти все они пережили хоть одно обращение к новому учению... Достоевский тоже пережил такое обращение.

## XII ГУМАНИЗМ И ПРИНЦИП НАЦИИ. ПРИНЦИП НАЦИИ И РЕЛИГИЯ

«*В* отвлеченной любви к человечеству любишь почти всегда одного себя»<sup>196</sup>, — говорит Настасья Филипповна в своем письме Аглае, несомненно высказав истину о многих апостолах гуманности.

Достоевский имел полное право подтверждать свой гуманизм любовью к России; если такая любовь должна стать делом всей жизни, всякому хоть сколько-нибудь порядочному человеку будет претить болтовня и мечты о человечестве *in abstracto*. Гуманизм есть нечто наднациональное или антинациональное, практически гуманизм может осуществляться, как правило, только непосредственно — трудом на благо собственного народа. Если мы понимаем гуманизм не только экстенсивно, но и интенсивно — как энергичное стремление к человечности, к очеловечиванию, — мы больше всего сделаем для своего народа и остальных народов очеловечиванием самих себя. Для этого не нужно проявлять любовь к своему народу ненавистью к другим народам, в особенности к соседним, и презрением к ним; стремясь любить свой народ позитивно, мы должны быть хотя бы справедливы к соседям, если не можем их любить.

Такова в кратком изложении этическая сторона национального принципа: национальность как идея, как идеальное устремление. Наряду с этим национальное чувство — говорят то о национальном чувстве, то о национальной идее — имеет и иные объекты. Это любовь, а часто и привычка к определенному клочку земли, при слове «отчизна» невольно вспоминают поля, луга и пастбища родной деревни, леса и долины конкретного края, далекие равнины или горы, море и его берега, дома и кварталы какого-нибудь города, предместья, улицы и т. д.

А потом мы любим родной язык, родное наречие, различные привычки и обычаи, любим литературу, искусство, религию, короче — все культурное содержание собственной нации. И разумеется, эта любовь к народу и родной земле имеет самые разные степени интенсивности и качества.

Что в конечном счете определяет различие между народностями — в какой мере тут воздействует раса, в какой мере культурные отличия, которые возникают и развиваются исторически и связаны с конкретными географическими границами, — в общем виде установить нелегко. По крайней мере, русские философы истории, о которых мы ранее говорили, хотя и способствовали выяснению проблемы, но не решили ее. То же можно сказать и о Достоевском. По его мнению, существуют резко обозначенные национальные характеры, которые обнаруживают себя во всех жизненных и духовных проявлениях. Даже наука, говорит он в «Ряде статей о литературе» (1861), отличающаяся конкретностью и общностью основ, имеет национальные различия в зависимости от того, как тот или иной народ ее воспринимает и какие плоды она ему приносит. Точно так же национальный характер имеет и религия: католицизм — религия французская, протестантизм — германская, православие — русская и славянская. Наконец, мы найдем национальные различия и в политической организации, в государстве и праве.

В сущности, Достоевский трактует принцип нации с этической и религиозной точек зрения. Не только этически, но и исторически, согласно его взгляду, нравственная идея предшествовала национальной. Он говорит: нравственная идея создала идею национальную и предвосхитила ее, но моральная идея имеет мистическое происхождение, основывается на убеждении, что человек вечен, что это не просто земная тварь, что он тесно связан с высшими мирами и вечностью. Дабы сохранить идею вечности, люди объединяются в общества и находят такую форму гражданского существования, которая позволила бы им делиться своими духовными дарами со всем миром.

Достоевский идет дальше.

«Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно — идея о бессмертии души человеческой <...> любовь к человечеству даже совсем невысказана, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой»<sup>197</sup>.

Достоевский отождествляет — и это видно каждому — народность и народ (народность как национальное устремление и народ как общественное целое) с государством и религией, хотя говорит нам, что моральная идея этически и исторически первична. Россия



для Достоевского, как и для верующего мужика, — «Святая Русь»; русский народ — «богоносец». У России свой русский Бог и свой русский Христос. Русский не может перестать верить в своего Бога, потому что в таком случае перестанет быть русским. У русского своя, совершенно особая церковь, свое, совершенно особое государство: русский—православный—гражданин «самодержавного» государства для Достоевского синонимы.

Религиозность и национальный принцип составляют у Достоевского мистическое единство: Шатов («Бесы») определяет Бога как синтетическую личность всего народа — от начала до конца его существования; мы слышим также: «Чем сильнее народ, тем особливее его Бог»<sup>198</sup>.

## XIII ШОВИНИЗМ. НАПРАСНАЯ ТРАТА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЖИЗНЕЙ

**[В]**сечеловек Достоевского — если приглядеться к нему пристальнее — собственно говоря, шовинист.

Если Россия, и только Россия, свята, если Россия, и только Россия, обладает истиной, спасительной верой, то из этого вытекает, что русский должен считать свою русскость — свой русизм, как чаще выражается Достоевский, — чем-то неповторимым, исключительным и совершенно своеобразным. Эту теорию провозглашает обращенный Шатов; чтобы еще более подчеркнуть правильность такого суждения, Достоевский сначала заставляет сформулировать эту точку зрения нигилиста Ставрогина, для которого она лишь логический вывод из рассуждений: если русский народ — «богоносец», то из этого с железной последовательностью вытекают его неповторимая исключительность и своеобразие.]

Русский шовинист, естественно, упрощает для себя решение проблемы культурного синтеза: если только Россия обладает надлежащей основой для синтеза, то будущее Европы принадлежит России («Дневник писателя», 1876), потому что «мы сильнее всех». География подменяет культуру, решает количество, большинство. Всечеловечество и всечеловечность превращаются в царский империализм. «Да здравствует Скобелев и его солдатики, и вечная память “выбывшим из списков” богатырям! Мы в наши списки их занесем.»<sup>199</sup> — «Дневник писателя» за январь 1881 года кончается этими словами, которые Достоевский корректировал на смертном одре...

Русская идея превращается в проблему власти, из куколки русского монаха выглядывает... царь!

Разумеется, Достоевский не слеп, *polens volens*<sup>200</sup> он вынужден видеть недостатки России, и он их видит и осуждает, но эта критика лишена действенности. Дело в том, что и в величайшем преступнике Достоевский стремится найти человека, достойного любви, и эта тенденция преобладает в его рассуждениях о национальных пороках; если настает решительная минута, как это случилось во время войны 1877 года, Достоевский забывает обо всех пороках и недостатках и вместе с самыми отъявленными шовинистами кричит «ура!». Без малейшей критичности он прославляет войну, он слеп к бросающейся в глаза неспособности военного командования, не видит, что Скобелев и *tutti quanti*<sup>201</sup> — жестокие мясники, что они полагаются на солдатскую массу, которая своей слепой храбростью должна исправить их бесчеловечность и душевную лень!

Да здравствует Скобелев! Это значит: да здравствует русская напрасная трата человеческих жизней, ничего более, но Достоевский этого не понимает, несмотря на своего Зосиму! Он не видит, что русский шовинизм рассчитывает лишь на мужество своих храбрых солдат. Да, русский солдат храбр и доблестен, но думают ли об этом бравом солдате генеральный штаб, интендантство, великие князья и генералы?..

Я понимаю любовь Достоевского к русской земле, к русской почве под ногами; у меня не вызывает антипатии то, что он в русском пьянице с удовлетворением обнаружил всечеловека в отличие от пьяницы немецкого<sup>202</sup>, — уже до него Лермонтов в стихотворении «Родина» прекрасно выразил эту русскую, почти физиологическую тягу к родному краю. Но элементы, связанные с инстинктами и привычками, не должны заслонять идею, русскую идею. Затем Достоевский начинает раздумывать, не подавляет ли критическое восприятие отечественных реалий и отношений волю к действию («Бесы»)... и в конце концов не может отличить критику от отрицания.

Я боюсь всякого шовинизма и не верю, что человек, который наблюдает и мыслит, может считать свой народ избранным и исключительным. Такой человек вообще не может считать ни один народ избранным. Любая, даже самая острая критика национальной жизни не может принести вреда! Достоевский, разумеется, не понял бы Байрона и его борьбу с английскими порядками; не смог бы понять Томаса Пейна, его деятельность, направленную на благо Франции и Америки и против Англии, не был бы способен понять Шопенгауэра и его злобный пессимизм, обращенный против тогдашней Германии; даже Элизабет Браунинг с ее Авророй Ли<sup>203</sup>, которая находит в Англии и в Италии двойную родину, была бы ему непонятна.

Заслуга великих предшественников Достоевского в том, что ими была создана «обличительная» литература; слепой патриотизм вреден, как прекрасно сказал Чаадаев; недаром Достоевский в наказание хотел заключить его в монастырь<sup>204</sup>. Он не понял, что шовинизм делает невозможным любой прогресс, в том числе и нравственный. Каждый мыслящий человек поступает лучше, намереваясь спасти свой народ, а не все человечество, и даже не свой народ, а самого себя — для блага своего народа, человечества и человечности... Русский мессианизм не принес России добрых плодов. Шовинизм Достоевского проистекает из слабости.

## XIV РУССКИЙ ХАРАКТЕР

**В**ысказывания большинства писателей и ценителей о сущности и характере собственной и других наций нужно воспринимать осторожно. Даже хорошие наблюдатели часто скользят по поверхности и не отличают вещи существенные от несущественных, а главное, *сами* не отличаются от всех остальных: большей частью они находят в своем народе и в других народах... себя, свои симпатии и антипатии.

И рассуждения Достоевского о русской национальной сущности, о русском национальном характере, о русской душе — для меня прежде всего проявления собственной личности Достоевского, того, как он понимает людей и вещи, хотя эту картину рисует нам выдающийся русский, всю жизнь размышлявший о России и ее истории. Картина эта весьма субъективна. Мы можем видеть в Достоевском «representativ man»<sup>205</sup> России, но не должны забывать, что он представляет собой определенную эпоху и определенный слой русской нации — характер народа тоже меняется, развивается, пусть только в определенных границах; мир Достоевского — это жители столичных городов, мелкое и среднее дворянство, писатели и чиновники. Из этого мира он был вырван и на несколько лет помещен в сибирский острог и сибирский полк; в особенности каторжная тюрьма, разумеется, представляет собой важную составную часть России, но это ее часть патологическая. В каторжной тюрьме Достоевский сблизился с русским мужиком и наблюдал его в экстремальных условиях.

Портрет русского, как нам рисует его Достоевский, вкратце таков.

Русский для него, как и для большинства других писателей, — человек чувств. Я уже обращал внимание на эмоциональную и волюнтаристскую психологию Достоевского; здесь я хотел бы подчеркнуть, что он строго не разделяет психологические элементы: инстинкт — чувство — волю — желание. Он забывает о том, о чем забывают в своем большинстве «люди чувств», забывает, что существуют качественные различия между чувствами, — не всякое чувство прекрасно и определено именно как чувство, не всякий инстинкт прекрасен и положителен.

Достоевский находит в русском народе живое сочувствие ближнему, более живое, чем у народов западных; Достоевский также считает, что Россия разрешит социальную проблему и вообще разрешит «проблему», спасет человечество («всечеловек»). Но как объяснить, что именно Достоевский изображает таких жестоких, бесчеловечных людей, с удовольствием рисует жестокость и даже развивает теорию, согласно которой русский любит страдание, то есть с удовольствием терпит жестокость других?

Что касается этой последней черты, то я уже показал, что то же самое можно найти и у французов, и у немцев; но совершенно особая суровость, несомненно, является характерной чертой русских и — добавим — славян вообще. Абсолютно неправильно делать из них людей чувства.

Часто возражают: это чиновники, это официальная Россия, но разве эти русские чиновники — не русские? И что означает постоянно повторяющаяся жестокость, например в нынешней политической реакции?

Одно правильно, и это я хочу подчеркнуть, люди часто суровы и жестоки от незнания; к примеру, так можно объяснить повсеместные суровые наказания прежних времен; легче всего было казнить или обезвредить виновного, ибо лучших средств тогда не знали. Вот и русский часто бывает суров и жесток от бессилия, от недостатка изобретательности.

Русский (и вообще славянин) весьма чувствителен, глубоко сердечен, но в то же время чрезвычайно суров. Подобное соединение характерно; характерны частые и быстрые переходы из одного эмоционального состояния в другое. В своих чувствах русский непостоянен; английским «love me little, love me long»<sup>206</sup> он способен руководствоваться реже, чем англичанин. Но весьма правдоподобно, что это непостоянство лишь временное и связано с религиозными и этическими навыками и представлениями.

Так Достоевский изображает почти всех своих персонажей; весьма примечательно, как он, к примеру, рисует в этом плане Расколь-

никова, обнаруживая в нем два почти противоположных характера: [Раскольников настойчиво пытается спасти всеми оставленную пьяную девушку, случайно встреченную им на улице, обращает на нее внимание полицейского, вступает в резкое столкновение с неизвестным господином, который хотел приблизиться к беззащитной девушке, но, когда полицейский занялся девушкой, «в эту минуту как будто что-то ужалило Раскольникова; в один миг его как будто перевернуло»<sup>207</sup>. Неожиданные превращения подобного рода Достоевский отмечает у Раскольникова и в других местах, например после неприятной сцены в канцелярии. «Раскольникову вдруг захотелось сказать им всем что-нибудь необыкновенно приятное»<sup>208</sup>. Разумихин в разговоре с матерью и сестрою Раскольникова характеризует своего приятеля так: «Великодушен и добр. Чувств своих не любит высказывать и скорей жестокость сделает, чем словами выскажет сердце. Иногда, впрочем, вовсе не ипохондрик, право точно в нем два противоположных характера поочередно сменяются»<sup>209</sup>.]

Разумеется, мы должны учесть, что Достоевский любит обращать внимание на ненормальные, более или менее патологические человеческие склонности и по сему также изображает ненормальных людей. Впрочем, и в его романтически-декадентской психологии половой жизни в различной степени проявляются и любовь и жестокость.

С животными русский нередко обращается сурово; отнюдь не от жестокости, а от беспомощности.

В «Записках из Мертвого дома» Достоевский упоминает, что простой люд считает собаку нечистым животным; поэтому он не обращает на нее внимания и обходится с нею неприветливо и сурово.

Бросается в глаза то, что Достоевский почти ничего не говорит об интеллектуальных свойствах и особенностях русских; вообще, национальные задатки его больше интересуют в плане этическом и социальном.

Очень часто, почти во всех своих персонажах, Достоевский подчеркивает неумеренность — русскому во всем недостает чувства меры.

С этим связано нередкое колебание между крайностями. Достоевский особенно выделяет в своих фигурах то, что они впадают в крайности и не ведают меры, едва только оказываются выбитыми из привычной колеи. Тогда его люди не знают, что делать, не умеют приспособиться к обстоятельствам.

Следует обратить внимание на то, что Достоевский не изображает своих персонажей в развитии; это особенно заметно на примере Алеши, также «подростка», да и вообще. Дети у него, как взрослые,

только он видит в них ангелов — понимание явно устарелое. Самому Достоевскому недостает представления о постепенном развитии. Поэтому его люди всегда изменяются неожиданно — слово «вдруг», как уже было сказано, весьма для него характерно.

Женские фигуры писателя психически мало отличаются от мужских. Это бы еще не было недостатком, если бы он так поступал сознательно; но происходит это потому, что Достоевский, как я полагаю, имел возможность наблюдать подробнее лишь немногих женщин.

Русское непостоянство и неумеренность Достоевский видит и в русской лени и нелюбви к труду. Об этом мы уже подробно говорили (сравни со с. 92 и последующими); здесь достаточно добавить, что этот порок следует частично отнести на счет прежнего церковного воспитания и индетерменистской веры в чудеса. Относительно некоторых областей в какой-то степени можно принять во внимание смену климата и его воздействие (север — бесплодные или неводеланные земли).

Русской особенностью Достоевский считает «бродяжничество»; я уже отметил его трактовку стихотворения Некрасова «Влас»; писатель видит в этом нравственном непостоянстве проявление беспокойной совести — возможно, что такое непостоянство связано и с экономическими, и с культурными условиями. Крестьянин в аграрном деревенском обществе легко оставляет дом и хозяйство, нищета гонит его в город, побуждает к участию в колонизации и т. д.; образованный человек мечтает попасть в Европу.

Русский фатализм, которому Бисмарк удивлялся так, что приказал выгравировать на своем перстне характерное русское слово «ничево», также находит свое отражение у Достоевского; в качестве характерного для русского человека он приводит словечко «так» («Подросток»)\*.

Нелегко сказать, что способствовало возникновению этого фатализма: религиозный индетерминизм и вера в чудеса, скромность жизненных потребностей, граничащая с аскетизмом, воспитательное воздействие бесконечных несчастий и т. д.

Достоевский объявляет русский народ чистым и целомудренным.

\* [В этом романе Достоевского отец «подростка» утверждал, что его отношение к Софье Андреевне развилось просто «так», и именно это типичное русское «так», объясняющее, как возникла связь на целую жизнь, одновременно показывает, как возникает «случайное семейство», о котором писатель столько думал<sup>210</sup>.]

Бичует его лживость, но и оправдывает ее; в этом отношении — я повторяю — русские не самые лживые люди. Наоборот, в целом заслуживает похвалы искренность, открытость и бесхитрость русского крестьянина. Эти прекрасные качества описываются и в произведениях Достоевского, правда, автор редко изображает народные характеры. В «Ряде статей о литературе» (1861) [в рассуждениях об общечеловеческом значении русской нации] Достоевский хвалит симпатичные черты русского солдата.

Общеупотребительно обозначение *широкая* русская натура; Достоевский тоже пользуется этим выражением и приводит пример: некто хранит в душе наивысшие нравственные идеалы, но в то же время способен на величайшую подлость, и все это совершенно искренне; «это особая широкость или просто подлость?»<sup>211</sup> — спрашивает Достоевский («Братья Карамазовы»).

К пьянице Достоевский испытывает симпатию, которую вообще приписывает русским; это тем примечательнее, что, если верить Страхову, сам писатель был очень воздержан в питье и еде<sup>212</sup>. У Достоевского есть даже своя теория русского пьянства: русский пьяница пьет с горя и плачет; даже если он буянит и куражится, происходит это потому, что в глубине своей пьяной души он считает себя пьяницей и недоволен собой. Русский пьяница будто бы пакостнее немецкого, но тот глупее и смешнее («Дневник писателя», 1873)<sup>213</sup>. Не знаю, в какой мере здесь подтверждается тот факт, что русский, согласно статистике, выпивает примерно половину того количества алкоголя, которое потребляет немец (русский скорее склонен к запою); при сравнении следует учесть, что русский относительно хуже питается.

Чаше Достоевский подчеркивает его нечистоплотность.

## XV РОССИЯ И ЕВРОПА

Когда Достоевский судит о Европе, его скептическая нерешительность проявляется особенно резко. Согласно его формуле, в религиозном и культурном отношении Европа представляет собой противоположность России; Европа — это католическая Франция и протестанская Германия, то есть царство атеизма и смерти. Иван говорит Алеше, что Европа — кладбище, но — добавляет — это самое дорогое ему кладбище; он падет наземь и окропит слезами надгробия дорогих мертвых... То же самое Достоевский говорит и в «Дневнике писателя» (1877); Европа — для русского вторая родина и дорога ему почти так же, как Россия. Мы даже найдем у Достоевского высказывание, что Венеция, Рим, Париж своими художественными и научными сокровищами часто бывали ему милее... России! И в письме, где он отвечал московским студентам на их вопросы (1878) и где настойчиво просил их обратиться к теизму, он приводит в пример Европу, потому что Европа... верит в Бога!<sup>214</sup>

Интересно наблюдать Достоевского в Европе; примечателен уже тот факт, что он часто ездил в Европу и оставался там на долгое время. Страхов считал, что четыре года, проведенных Достоевским в Европе, были лучшей порой его жизни, и обосновывал свое высказывание тем, что эта пора принесла ему самые глубокие и чистые мысли и чувства.

В самом деле, Достоевский служит живой иллюстрацией к своей трактовке стихотворения [Некрасова] «Влас»; если вспомнить многие годы, которые он прожил в Сибири, и годы и месяцы, проведенные им в Европе и в путешествиях, то его вполне можно назвать вторым Власом...

Однажды в письме из Женевы (1861) Достоевский подчеркнул, что из Европы можно лучше наблюдать Россию<sup>215</sup>, — и это, без сомнения, правильно; но Европа была для него чем-то значительно большим, Европа стала для него потребностью, хотя часто и раздражала его, — именно этого раздражения он и искал. Он сам говорил, что Европа для него «страшная и святая вещь»<sup>216</sup>.

Мне было интересно наблюдать, как чувствует себя Достоевский в разных странах и в важнейших культурных центрах, что он там видел и нашел, — к сожалению, источники слишком скупы, чтобы на их основе воссоздать убедительную картину его европейских впечатлений и внутренних переживаний.

Во время первого же зарубежного путешествия Достоевский посетил Рим — столицу своего главного врага, родину Великого инквизитора! Храм святого Петра произвел на писателя сильное впечатление: мороз пробегает по его коже, он застывает в немом удивлении и раздумье.

На основе всего этого начинает казаться, будто Достоевский, собственно, ненавидел русскую Европу или, лучше сказать, русскую полу-Европу — европейскую полуобразованность и половинчатость русских. Все это он обличал сильными словами, называя обезьянничаньем, лакейством, лакейской ливреей; в Германии он встретился с русским (письмо из Женевы, 1867)<sup>217</sup>, который отрекся от родины, чтобы избежать русского варварства; его жена и дети онемечились и сам он стал убежденным атеистом. Такие «либералишки» и прогрессисты противны Достоевскому, и после этого мы слышим его высказывания о том, что двухсотлетняя европеизация не принесла ничего, кроме идейного хаоса («Дневник писателя», 1877)<sup>218</sup>.

Дольше всего Достоевский прожил в Германии, длительное время наблюдал также Францию и французскую Швейцарию, в Англию лишь заглянул.

1. Франция и французы ему малосимпатичны, хотя воспитывался он, собственно, на французской литературе. Франция для него — истинное воплощение католицизма. О национальных свойствах французов мы не найдем у него почти никаких суждений, он видит во Франции лишь носительницу католической идеи, поэтому его интересуют исключительно политические события, которые, как ему кажется, подтверждают его статью «Три идеи»<sup>219</sup>. Например, Парижская коммуна служит для него доказательством того, что позитивизм — разум и эмпирические знания — сами по себе не могут изменить мир; Запад утратил Христа и потому приходит в упадок. Так Достоевский понимает и падение папского государства. Фран-

цию ожидает судьба Польши, Германия ее уничтожит, собственно, Франция сама падет под воздействием своего католицизма.

Достоевский подробно говорит («Зимние заметки [о летних впечатлениях]») о Париже и существующих там порядках, отмечая, как здесь все регламентировано не только с внешней стороны, но и внутренне, духовно, — прямо какая-то заводь порядка и затишье\*.

2. Англия и англичане остались чужды внутреннему миру Достоевского. Он не может отказать англичанину в гуманности и религиозности, а вообще, не ставит его высоко; естественно, он весьма приветствует Гладстона с его балканской политикой, но в целом бросается в глаза, как мало Достоевский занимался Англией. В Англии он пробыл восемь дней — видел там очень мало, если все его наблюдения над Англией сводятся к тому, что было опубликовано («Зимние заметки» и т. д.). Лондон своеобразнее, свободнее, чем Париж. Англичанки — самый прекрасный женский тип на свете и т. п.

3. В Германии Достоевский бывал чаще всего и жил дольше, чем где бы то ни было, но немцами и их национальной сущностью почти не интересовался. Во время франко-прусской войны он был в Германии, политические события его интересовали, но о немецком народе мы найдем у него лишь одиночные, брошенные вскользь замечания. Так, например, он считает (письмо из Дрездена), что хотя немцы и «грамотны», но поразительно необразованны, глупы, тупы, заняты мелочными интересами<sup>220</sup>. Хотя Достоевский ждет и предвидит падение Франции и отводит Германии роль ее уничтожительницы, он весьма резко осуждает поведение Германии по отношению к Франции во время войны. Напоминает «юной Германии» слова из Евангелия: «Взявший меч и погибнет от меча»<sup>221</sup>. Писатель считает, что немцы изжили себя, ибо если они после такого философского и научного развития хватаются за идею меча, крови и насилия, то сие доказывает, что это народ, изживший себя, мертвый, лишенный будущего. «Но если б Вы знали, какое кровное отвращение, до ненависти, возбудила во мне к себе Европа за эти четыре года. Господи, какие у нас предрассудки насчет Европы! Ну разве не младенец тот русский (а ведь почти все), который верит, что пруссак победил школой? Это похабно даже! Хороша школа, которая грабит и мучает, как Аттилова орда? Да и не больше ли?»<sup>222</sup> Весьма резкие слова, которые, как мы увидим, отомстили ему за себя в его политических планах.

\* [Сравни там же его общее суждение о французской, то есть парижской, буржуазии эпохи Второй империи.]

Достоевский явно некритично воспринял взгляд на немцев, распространенный в России; здесь наблюдают немцев и полунемцев из прибалтийских провинций, которые, согласно высказыванию Бисмарка, составляют государственный аппарат Российской империи; в результате бытует примерно такое же представление, какое не-образованный римлянин имел о греческих воспитателях своих детей.

4. Об остальных народах мы найдем лишь беглые замечания, которые даже нельзя назвать замечаниями в полном смысле слова. Бросается в глаза то, что Достоевский не уделил сколько-нибудь пристального внимания народам, живущим в России. Только то тут, то там мы слышим упоминания о финской кухарке.

5. Более часто у него встречаются замечания лишь о поляках. Поляков он не любит; в своих произведениях (например, в «Братьях Карамазовых») отводит им роли светских, аристократических авантюристов: поляк для него католик, иезуит и одновременно политический революционер. В «Записной книжке» Достоевский отметил: «Инквизитор уже одним тем безнравственен, что в сердце его, в со-вести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей. Ор-сини тоже. Конрад Валленрод тоже»<sup>223</sup>.

6. О чехах Достоевский говорит в своей корреспонденции лишь однажды и косвенно. [А. Н. Майкову он пишет]: «И верьте, что многие из славян, в Праге, например, судят о нас совершенно с западных точек зрения, с немецкой и с французской, и даже, может быть, удивляются, что у нас славянофилы, например, мало заботятся об общепринятых формах западной цивилизации. Так что нам, например, гоняться-то бы подождать за славянами. Изучать их — дело другое; помочь тоже можно; но брататься лезть не надо, но только лезть, потому что братьями их считать и как с братьями по-ступать с ними, несомненно, должно»<sup>224</sup>.

[В своей «Записной книжке» Достоевский отзывается о чехах, а именно о чешских преподавателях русских гимназий, прямо, но неблагоприятно. Он с упреком пишет, что в России все делается наспех, и добавляет: «У нас все вдруг выдумали чехов — холодных, безучастных, враждебных юношеству, не знающих русского языка и свысока смотрящих на русский язык. Их ненавидели, презирали и смеялись над ними. Иногда даже патриотическое чувство в мальчи-ке было оскорблено, а у нас ужас как немного оставалось его»<sup>225</sup>.]

7. Наконец, несколько слов о еврейском вопросе. Достоевский не занимался этим столь важным для России вопросом. В его про-изведениях евреи как действующие лица не выступают; живя на се-вере, он не имел возможности изучать евреев и их отношение к хри-стианству.

В нашем распоряжении есть ответ Достоевского одному еврею, письмо 1877 года, где писатель весьма живо отвергает упрек, будто он враг евреев. Дескать, никогда таким врагом не был и не является; он лишь констатирует, что евреи, благодаря столь резко обозначен-ным свойствам своего характера и необычной жизненной силе, об-разуют status in statu<sup>226</sup>. И как раз русские евреи — самое сильное status in statu; а потому они вообще не могут жить иначе как отдель-но от русского народа. Достоевский ограничивает эту отчужден-ность словом «отчасти». Но при этом он за полное равноправие, по-лагает только, что в нынешнем состоянии в равной мере виновны и сами евреи, что им следовало бы проявить больше доверия к русско-му и сделать первый шаг к миру<sup>227</sup>.

В «Записной книжке» мы читаем: «Бисмарки, Биконсфильды, французская республика и Гамбетта и т. д. — все это как сила один только мираж, и чем дальше, тем больше. Господин и им, и всему, и Европе один только жид и его банк. И вот услышим: вдруг он ска-жет veto<sup>228</sup>, и Бисмарк отлетит, как скошенная былинка. Жид и банк господин теперь всему: в Европе и просвещению, и цивилизации, и социализму, социализму особенно, ибо им он с корнем вырвет хри-стианство и разрушит его цивилизацию. И когда останется лишь одно безначалье, тут жид и станет во главе всего. Ибо, проповедуя социализм, он останется меж собой в единении, а когда погибнет все богатство Европы, останется банк жида. Антихрист придет и станет на безначалии»<sup>229</sup>.

## XVI ДИПЛОМАТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА, ПРЕОБЛАДАНИЕ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ НАД ВНУТРЕННЕЙ

После таких апокалипсических предвидений близкого прихода царства Антихриста мы могли бы ожидать оригинальной или хотя бы в высшей степени идеальной политики, в особенности потому, что Достоевский весьма энергично обращается к совести соотечественников, призывая их найти наконец в себе смелость быть идеалистами, перестать стыдиться своего идеализма. В качестве отрицательного примера он приводит Грановского, который в политике не рассчитывал на этические принципы, в частности на благодарность («Дневник писателя», 1876)<sup>230</sup>. Но если мы прочтем «Дневник писателя» внимательнее, то из этого идеализма прорежется весьма реальный реализм, совпадающий со взглядами Каткова, поздних славянофилов и... правительства.

Франко-прусскую и русско-турецкую войны Достоевский понимает как начало конца, то есть старая, отжившая Европа, *in concreto* мир романо-германский, гибнет. Россия *volens nolens* должна взять власть над миром, превратив его в свою империю. Европа это чувствует, и хотя пока еще тоже не высказывает своих мыслей, но мы замечаем — говорит Достоевский («Записная книжка») — по ненависти к России, что Европа боится русской идеи, более того, европейцы «больше предчувствуют, чем мы сами, то есть русский интеллигент»<sup>231</sup>.

Несмотря на все это, Россия должна искать союзников, хотя «мы всех сильнее»<sup>232</sup>, и таких союзников апокалипсический мистик находит в человеке крови и железа и в ордах Аттиловых!

(Прошу читателя учесть, что Достоевский умер в конце января 1881 года!)

В «Дневнике писателя» за 1877 год мы читаем: «Единственный политик в Европе, проникающий гениальным взглядом своим в самую глубь фактов, есть, бесспорно, князь Бисмарк»<sup>233</sup>. Достоевский превозносит его в особенности потому, что он распознал великого врага объединения Германии в католицизме и увидел угрозу чудовища, порожденного католицизмом, — социализма. Франция в глазах Бисмарка уже осуждена: будет жить или Франция, или Германия, и Достоевский весьма решительно встает на сторону Бисмарка и Германии против Франции, ибо, пока Франция жива, у Рима будет сильный меч. И республиканцы без Рима — ничто, только Рим, пожалуй, еще мог бы на какое-то короткое время предотвратить упадок Франции своей внешней, но отнюдь не внутренней политикой.

Мы видим, что Достоевский столь же некритично восхищается Бисмарком, как и немецкие апологеты последнего, не понявшие, что политика Бисмарка в культурном плане была половинчатой (по крайней мере, это должно быть ясно каждому из отношения Бисмарка к старокатолическому движению!<sup>234</sup>), а его борьба против социализма была большой ошибкой. Достоевский уже не дожидаясь того, как эта политика отомстила за себя своему творцу и как железный канцлер в конце своего жизненного пути сам вступил в борьбу с монархическим принципом, хотя он хорошо взвесил, какую это может вызвать реакцию!

Доверяя традиционно русофильской политике Бисмарка, Достоевский мечтает о подлинном вечном мире между Россией и Германией. Союз этих двух великих народов может изменить картину мира — разделить его: пусть Германия возьмет Запад и организует его не на основе римских и романских принципов, а на основе собственных представлений Россия возьмет Восток...

В январском номере того же «Дневника писателя» [1877 г.] мы находим статью «Три идеи», где говорится о негативном протестантизме, который будет погребен вместе с католицизмом, — в ноябрьском номере содержится проект раздела мира, негативный протестантизм здесь должен организовать западный мир на основе собственных принципов, причем сделать это на вечные времена. Рим и Византия в новой форме — таков должен быть задуманный синтез, но разве раздел — это синтез?

Мир, заключенный в Сан-Стефано, и Берлинский конгресс Достоевский обошел молчанием. В 1878 году он не издавал «Дневника писателя», но обещал, что издание будет продолжено в 1879 году. Однако ход войны с Турцией его наверняка не удовлетворял и удов-



летворить не мог; поэтому в журнале «Гражданин» он опубликовал направленную против берлинского мирного договора политическую «аллегорическую» под названием «Тритон», в которой высмеивал англичан, особенно «великого жида» Биконсфильда, и немцев, но также и русскую дипломатию<sup>235</sup>. Только в 1881 году Достоевский издал последний номер своего «Дневника», но его мысль все еще была занята восточным вопросом. Если во время войны он вместе с Данилевским провозглашал: «Константинополь должен быть наш!»<sup>236</sup>, то здесь мы слышим девиз: «Вперед, в Азию!».

Достоевский говорит прежде всего о первом, и главном, корне России — о мужике и его идеале, о «русском социализме» — об объединении всего мира во имя Христа. До Сан-Стефано и Берлина — раздел мира; после Сан-Стефано и Берлина — Христос, всемирная католическая церковь и никакого финансового оздоровления, которого требовали либералы... Должен быть созван Земский собор (avis au Tsar!<sup>237</sup>), мужик должен сказать своему царю, что ему делать, интеллигенция при этом останется в сторонке, будет вести себя очень тихо и слушать, дабы узнать, что предстоит. Либералам и «европейцам» Достоевский напоминает басню Крылова о свинье, которая начала подрывать корни под дубом, дававшим ей желуди, поскольку не способна была увидеть, что желуди растут на дубе... Но, между тем, Скобелев взял Геок-Тепе, и потому: «Да здравствует Скобелев!», ибо «<...> русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, возможно, еще больше наших надежд, чем в Европе. И не только это: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»<sup>238</sup>.

Синтез России и Европы — разделение Востока и Запада — азиатство...

Россия должна была бы помириться с Наполеоном I и разделить с ним мир на западную и восточную области, и сулящий грозную бурю восточный вопрос давно был бы разрешен. Но Россия довольствовалась ролью освободителя и миротворца. Зато освобожденные народы обратились против своего русского освободителя. В особенности Россия допустила ошибку, позволив усилиться Германии. Вся Европа не доверяет России и боится ее идеи, которую не способна понять, — если бы Европа сумела постичь сущность этой идеи, она бы успокоилась и даже обрадовалась.

В Европе русские были рабами — в Азии станут господами; в Европе их всегда считали татарами — в Азии они будут европейцами; в Европе их ненавидели, в Азии будут принимать с распростертыми объятиями. Нужен только новый принцип и поворот в политике! Азия должна стать для России тем же, чем Америка стала для Евро-

пы. Тогда возникнет новая Россия, которая обновит и пробудит старую Русь. Нужда заставит русских творить и действовать. В то время когда в Европе из-за густоты населения возникнет коммунизм, который ликвидирует частную собственность и семью, русские в Азии смогут распространяться, сколько им будет угодно. Если кто-то выскажет возражение, что на сие нужны деньги, то это верно, но почему Россия разбрасывает свои деньги по Европе, например на содержание ненужных посольств и т. д.? Вовсе не повредило бы, если бы Россия демонстрировала в Европе свою бедность, если бы она села на дорожке, положила перед собой шапку и просила бы грошики, а у себя дома между тем могла бы собирать силы...

А что касается восточного вопроса — так «ведь в эту минуту у нас в политических сферах не найдется, может быть, ни единого политического ума, который бы признавал за здравое, что Константинополь должен быть наш. <...> Вся суть Восточного вопроса в эту минуту заключается в союзе Германии с Австрией да еще в австрийских захватах в Турции, поощряемых князем Бисмарком»<sup>239</sup>. Что же делать? «Ведь только бы мы вид показали, что в Европу вмешиваться, как прежде, мы уже не желаем, то они там, без нас-то оставшись, может, еще скорее перессорятся. Ведь никогда-то не поверит Австрия, что Германия ее столь возлюбила единственно за ее прекрасные глаза. Ведь она слишком знает, напротив, что Германии все-таки надо в конце концов ее австрийских немцев к германскому единству присоединить. А своих немцев Австрия ни за что не уступит, даже если б давали Константинополь за них, — до того их дорого ценит! Материал-то для распри, стало быть, там уже есть. А тут еще под боком у Германии все тот же неразрешенный французский вопрос, теперь для нее уже вечный. А тут, сверх того, даже само объединение Германии, вдруг оказывается, не только не завершено, а даже грозит колебанием, А тут, оказывается, и социализм европейский не только не умер, а даже очень и очень продолжает грозить. Одним словом, нам стоит только дожидаться и не вмешиваться, даже когда звать начнут, и чуть только грянет там — у них — распря и затрещит их «политическое равновесие», — разом покончить и Восточный вопрос, выбрав мгновение, как и во франко-прусскую войну, вдруг заявить, как тогда насчет Черного моря мы заявили: “Не желаем австрийских захватов в Турции признавать”, и разом исчезнут захваты, может быть, и с Австрией вместе»<sup>240</sup>.

Вероятно, излишне было бы выступать с критикой этой последней фазы взглядов Достоевского на восточную политику и на международную политику вообще. Не станем говорить, что все это объясняется старческой слабостью, что это последний труд Достоевского, —

Достоевский вовсе еще не был так стар, и хотя он, возможно, устал и был измучен болезнью, но вовсе не был старчески слаб.

Достоевский писал о «новом принципе» и «повороте» вскоре после окончания «Карамазовых» — в этом заключается трагизм такого политического и философского, в особенности же религиозно-философского, фиаско! Только что мы слышали проповедь, согласно которой русский монах спасет Россию, — и вот со смертного одра звучит призыв, из которого следует, что Россию спасет Азия: там религия, Христос объявляются руководящими мотивами жизни и смерти; тут русскому, потерпевшему поражение в Европе, рекомендуется напрячь свои ослабевшие мускулы для дела и отправиться в край азиатской нищеты. И при этом ему еще должна помогать европейская техника — постройте две дороги в Азию, одну — в Сибирь, другую — в Среднюю Азию, и последствия сразу же увидите и вы, европейцы, и вы, русские...

Нужно ли еще спрашивать, что Достоевский говорил бы сегодня, что он сказал бы по поводу русско-японской войны, что он мог бы сказать?..

## XVII ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА

### 1

Если мы хотим коротко (я уже давно спешу и, насколько это возможно, сокращаю изложение) осветить взгляды Достоевского на внутреннюю политику, то прежде всего нужно напомнить, что писатель значительно активнее интересовался внешней политикой, чем внутренней. Он воспринимает человека преимущественно с религиозной и нравственной точек зрения, выше всего ставит церковь, собственную православную церковь как общественную организацию, правда, государство и народ сливаются с церковью в каком-то туманном понятии соборности.

Согласно его уже приведенному выше высказыванию (сравни со с. 134 и последующими), общественная организация имеет «мистическое» происхождение. Для определения этой организации Достоевский часто пользуется словом «общество».

Государство — полемизирует он с Кавелиным («Записная книжка») <sup>241</sup>, — всегда возглавляли избранники, и лишь на основе идей этих высших людей середина формулировала свой кодекс ответственности. Но объявись только великий или оригинальный человек, как этот кодекс менялся. Государство не является чем-то абсолютным, полностью созревшим, до сих пор существовали лишь эмбрионы государства; дело в том, что «общества» — слова «общество» и «государство» употребляются тут попеременно — являются не следствием потребности жить вместе, а следствием великой идеи.

Мы также уже читали, что Достоевский, полемизируя с Грановским, требует от политики идеализма — великая политика прино-

сит успех только своей правдивостью, как, например, ликвидация рабства в Америке, отмена крепостного права (в России) в 1861 году.

Ведь Достоевский — сторонник теократии, а именно народной русской теократии — и церковь, государство, народ как понятия и в политическом смысле у него сливаются\*; из неясности и пассивности мистической религии естественно вытекает, что авторитетом является не Христос, а император — папа.

«Men, no measures»<sup>242</sup> — сказал бы также Достоевский; понимает-ся, он хочет иметь своего русского человека, то есть всечеловека. Но этот человек еще только должен внутренне развиться или, как говорится в «Подростке», «перевоспитать себя»; в «Записной книжке» мы читаем: «Человек всю жизнь не живет, а сочиняет себя, *сам сочиняется*»<sup>243</sup>. Прекрасные слова и понятия... для нас, верящих в «высших людей» не в такой мере, как верил в них Достоевский.

## 2

Олицетворением национального организма является царь. В последней тетради «Дневника писателя», о которой мы только что говорили, Достоевский излагает старую, официально ценимую, патриархальную теорию, согласно которой в национальном организме царь — отец своих детей; это отцовство и этих детей следует понимать в самом буквальном смысле слова. Царь всех русских — это не какая-то власть, приходящая извне, а органическое единство всех властей и сил. «Если хотите, у нас в России и нет никакой другой силы, защищающей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царем своим, и из нее у нас все происходит»<sup>244</sup>.

В эту, несомненно, детскую, не скажу — по-детски наивную, старую научную теорию незаметно проникает фальшивая нота, когда Достоевский приписывает отцовское отношение к народу в первую очередь царю освободителю, поскольку из этого со всей очевидностью следует, что не все цари были такими органическими отцами; «адамантовое основание» временами бывает мягче, чем та степень

\* Обычно Достоевский пользуется словом с двойным значением: «народ» (народ и нация); иногда использует термин «нация», чтобы больше подчеркнуть политическую сторону дела. Например, в статье об упомянутом выше письме еврея он называет русских «коренным» народом. Следовательно, речь идет о политической нации.

твердости, которую политическая минералогия Достоевского устанавливает для этого органического минерала<sup>245</sup>.

В «Записной книжке» мы читаем: «Я, как и Пушкин, слуга царю, потому что дети его, народ его не погнушаются слугой своим. Еще больше буду слугой ему, когда он действительно поверит, что народ ему дети. Что-то очень уж долго не верит»<sup>246</sup>.

Следовательно, сведение «высшего человека» к царю самому Достоевскому представляется проблематичным; если Достоевский часто проявляет такие сомнения о царствованиях послепетровской эпохи («при двухсотлетней отвычке от всякого дела», «Дневник писателя», 1876)<sup>247</sup>, то позволительно задать вопрос, всегда ли цари до Петра (Великого) верили народу.

Патриархальная теория общественного организма решительно требует, чтобы наряду с царем был выслушан и народ; из высказываний Достоевского не видно, как бы он объяснил соотношение общественных органов биологически, но, очевидно, мы должны представить себе царя, по крайней мере, как мозг; не знаю, выступает ли в таком случае, по определению древнего римского патриция<sup>248</sup>, народ в роли желудка, или и эту роль писатель приписывает царю. Как бы то ни было, Достоевский выводит из своей теории «магическое словцо»: «Оказать доверие»<sup>249</sup>. А значит, Святополк-Мирский три года назад не выдумал никакого нового девиза.

В политическом и административном смысле оказать доверие означает созвать Земский собор, не созывавшийся (с XVII века). При этом Достоевский требует, чтобы призваны были только настоящие мужики. Разумеется, вместе с мужиком на сцену выступят также деревенские кулаки и «мироеды», но, в конце концов, и они мужики и не предадут интересов страны в столь великом вопросе, а скажут правду — «такова уж наша народная особенность»<sup>250</sup>. [Способ организации Достоевский оставляет на усмотрение людей, «власть имеющих», но он верит, что трудностей не возникнет, потому что русский мужик достоин доверия.] «Ибо кто же его не видал около царя, близ царя, у царя?»<sup>251</sup>.

«Мы же, “интеллигенция народная” (кавычки Достоевского. — Т. Г. М), пусть станем пока смиренно в сторонке и сперва только поглядим на него, как он будет говорить, и послушаем»<sup>252</sup>. Если интеллигенция тем самым на время должна быть отодвинута в сторону, произойдет это не из политических, а из педагогических соображений. «Пусть постоим и поучимся у народа, как надо правду говорить. Пусть тут же поучимся и смирению народному, и деловитости его, и реальности ума его, и серьезности этого ума»<sup>253</sup>. Тем, кто считает, что народом можно легко манипулировать, Достоевский возра-

жает: если такой всероссийский мужицкий сход соберется, то мужики будут воздействовать друг на друга и выскажут разумные мысли. Мужик сумеет высказать царю всю правду.

Достоевский желает созыва Земского собора, как этого хотели славянофилы и народники, — он не требует парламента по европейскому образцу. Парламент он именует, используя дословный перевод, «говорильней» и депутатов называет болтунами — парламент не означал бы для народа ничего иного, кроме нового рабства, разумеется осуществленного посредством опекуинства со стороны интеллигенции. В «Записной книжке» мы читаем, что народ не нуждается для посредничества между ним и царем ни в каких «промежуточных бабах»<sup>254</sup>.

Возражая против конституции, Достоевский утверждает, что депутаты представляли бы не народ, а интересы своего общественного слоя и ввергли бы народ в новое рабство. «Пушек на него будете выпрашивать! А печать-то — печать в Сибирь сошлете, чуть она не по вас! Не только сказать против вас, да и дыхнуть ей при вас нельзя будет!»<sup>255</sup>.

Уже было сказано, что Достоевский не первый, кто выступал против конституционализма и парламентаризма; я мог бы сослаться на Герцена и, само собой разумеется, на Бакунина, а также на Карлейля, с идеями которого Достоевский познакомился через Григорьева. И естественно, против конституции и парламента был и Катков в поздний период своей деятельности, и Победоносцев, и все сторонники абсолютизма. Правда, Достоевский не особенно задумывался над тем, что Карлейль легко мог быть против конституционализма, раз он уже его имел...

Достоевский много занимался Французской республикой. В «Дневнике писателя» мы найдем множество статей, особенно о Франции начала семидесятых годов; во Франции Достоевский видит Европу и католицизм, поэтому следит за французской политикой столь же пристально, как и за папской: в качестве сторонника монархического абсолютизма он оказывается, как между двух огней, между республикой Тьера и легитимизмом; республику он полностью отвергает, легитимизм вынужден приписать влиянию папы — из этого противоречия он хотя бы на некоторое время находит выход в опоре на Бисмарка. Впрочем, иногда он подумывает и о спасении Франции, которое — со своей точки зрения — может видеть только в возвращении интеллектуалов к вере в Бога и Христа, но это лишь мгновенные, непроясненные движения мысли.

Достоевский весьма резко выступал против политических партий: Франция и ее растущее партийное расслоение для него устра-

шающий пример; он настойчиво осуждает эту партийную фракционность. В России Достоевский видит только одну политическую партию — западников; сам он, разумеется, желал бы, чтобы возникла русская партия, но пока видит лишь очень слабые ее очертания, тогда как западническую партию поддерживает правительство (сравни со с. 169 и последующими о либерализме).

3

Свои политические взгляды Достоевский формулирует и в высказываниях о действиях административного аппарата.

Чиновники — частый объект его наблюдений. Уже в «Бедных людях» в юмористическом освещении выступает весь «чиновничий» мир; позднее (например, в «Двойнике»), а еще позднее — в «Бесах» — Достоевский энергично подчеркивает теневые стороны русского чиновнического мира.

Современного «чиновника» Достоевский воспринимает как проявление «европеизма», — то есть, говорит он в «Записной книжке», — это «сама Европа»<sup>256</sup>. С этой точки зрения он без особой симпатии высказывается о реформах, предпринятых после освобождения крестьян, например о судах, особенно о судах присяжных.

Земство, подлинное земство, он бы приветствовал как возвращение к народным установлениям и удивляется, что либералы поддерживают земство, тогда как «европейцы» должны были бы защищать бюрократию («Записная книжка») <sup>257</sup>.

## XVIII ЦАРИЗМ

От этих взглядов уже только один шаг к философии истории упоминавшегося ранее князя Ухтомского. В то время как все консерваторы и революционеры спасение от прогрессивного европеизма видели в византизме, этот близкий друг тогдашнего наследника престола, нынешнего царя, предлагает еще более кардинальный рецепт: Россия должна стать и станет совершенно азиатским государством, Россия не только целиком уподобится Азии, но воспримет и глубокие, таинственные восточные религиозные учения, которые, собственно, уже воплотились в учении русской православной церкви.

Если мы знаем, какое влияние при нынешнем царском дворе имеют всевозможные спириты, карточные гадалки и т. п., то не будем удивлены, услышав, что князь Ухтомский совершенно серьезно воспринимает небуddизм госпожи Блаватской. С этой, высшей, точки зрения Ухтомский стал проводить в своей газете<sup>258</sup> новую реальную политику. Он отказывается от идеалов славянофилов. Славяне, в особенности опять же чехи, приносятся в жертву и передаются в сферу германского влияния; Россия столь безусловно не должна владеть Константинополем, достаточно, если она будет контролировать проливы с одной стороны, а в остальном сохранится неприкосновенность Турции, старого, «наследственного врага», чтобы Россия, не отвлекаемая восточными смутами, могла целиком посвятить себя политике паназиатства! Короче говоря, теократический византизм становится теократическим паназиатством.

In conspectu et in praesentia это паназиатство уже давно проявляется в Европейской России благодаря тому, что азиаты русифицируются, а русские живут среди азиатов и переносят азиатские взгляды и обы-

чаи в Европу. Кто внимательно наблюдает русское общество, может заметить это в поведении чиновников, инженеров и офицеров; только представьте, как генерал, многие годы воевавший в Азии или на Кавказе, ведет себя в роли университетского куратора, контролирующего преподавание определенной научной дисциплины! Оккупация Сибири и Азии в этом смысле — продолжение монгольского ига.

Эти теократические системы — двойники фактической теократии, царизма и его опора.

Теократ милостью Божьей — таков царь, отец своего народа!.. Если бы только половина того, что заслуживающие доверия свидетели опубликовали о царской семье, дворе и его ближайших приспешниках, была правдой, то суждение всякого порядочного человека о царизме было бы убийственным. Ближайшие столпы трона, великие князья, — самые обычные воры и самые обычные убийцы. Великий князь Владимир не только застрелил начальника станции, это именно он (см. у Кропоткина)<sup>259</sup> хотел организовать за рубежом антинигилистскую банду убийц для полного устранения террористических лидеров. И обер-прокурор Святейшего синода об этом не знает? И об этом ни словом не обмолвятся ни он, ни весь синклит самостоятельной русской государственной церкви! Александр II жил в отвратительном двоеженстве и коррумпировал весь двор, и Петербург, и Россию — где тот представитель церкви, который во имя теократии призвал бы этого человека к нравственной ответственности? Толстого эти идолопоклонники отлучили от церкви, но грязь вокруг Александра II их не трогала — анархист Кропоткин, вспоминая об этих теократических Содоме и Гоморре, естественно, краснеет от стыда и полон святого нравственного негодования. Александр I не помешал коварному убийству своего отца... А каким был русский двор при Павле I, при Екатерине, при Елизавете?

И эта теократия — во главе русского национализма; люди, в которых нет ни капли русской крови, побуждают русских к самому крайнему шовинизму! И при этом Победоносцевы и Леонтьевы имеют наглость развязывать священную войну против иностранцев во имя «святой» Руси!

Так же, как двор и царизм, коррумпирована и большая часть дворянства — никакой монархизм, тем более абсолютистский, невозможен без аристократии. А русская аристократия (я говорю о ее большинстве!) до сих пор еще не отказалась от жизненных привычек, приобретенных в эпоху до реформы 1861 года.

К аристократии надо добавить бюрократию, прислужников царя и аристократии. Господа сами презирают ее (Погодин — Катков про-

тив бюрократии), но не могут без нее существовать. Хотя в среде русской бюрократии есть устремления к современному профессиональному управленчеству, хотя и бюрократия бывает либеральной, но бесконтрольный абсолютизм с его произволом до сих пор более характерен для русского бюрократа. Например, биография пресловутого Плеве является не чем иным, как обвинительным актом против царизма и абсолютизма; система, которая вынуждена опираться на таких людей, просто не может быть хорошей и осуждена на гибель. История полицейского полковника Судейкина (у Кропоткина или Улара)<sup>260</sup>, готовившего вместе с террористами покушение не только на министра Толстого, но и на великого князя Владимира, чтобы Плеве, разоблачив заговор, мог занять пост министра, — это не просто русская политика, это и сам царизм, более того, это сам Александр III, которому Плеве раскрыл план ложного заговора против Толстого, за что и получил монаршую похвалу.

Внешняя политика и дипломатия царизма такие же, как его внутренняя политика: Игнатьев, «Menteur Pacha»<sup>261</sup>, — весьма характерная для нее фигура. Из многочисленных значительных фактов, характеризующих эту политику и дипломатию, упомяну лишь о сообщении Каульберса, за достоверность которого можно поручиться, что Горчаков из мелочной ревности к Бисмарку не сообщил Александру III бисмарковский план русской оккупации Константинополя и окончательного решения восточного вопроса в интересах России. Так дело дошло до Сан-стефанского мирного договора, явившегося отнюдь не торжеством Бисмарка над русскими, как тогда настраивали страну Катков и официальная печать, а торжеством Биконсфильда, что ему, разумеется, не помешало заключить с Россией, но также и с Турцией невыгодный тайный сепаратный договор. За этот поступок Александр III прямо назвал Горчакова государственным изменником, отверг катковскую подстрекательскую кампанию против Германии, но не вмешался.

Тот же Александр III, глава царизма и легитимного автократизма, ничем не помешал революции в Болгарии против ставшего ему ненавистным друга молодости Александра Баттенберга, так же как его сын Николай II не помешал в Сербии путчу против Милана: он был первым, кто приветствовал и признал куртизанку Драгу Машину. Несомненно, может случиться, что царю когда-нибудь надоеет его «хозяйство»; как рассказывают, он дал Игнатьеву за его лож патриархальную пощечину, но систему это не изменит; ведь Александр III, которого так часто изображают человеком с прямым характером, не только терпел вокруг себя коррупцию, но даже разрешал ее, когда казалось, что коррупционеры способствуют достижению

его целей... От аристократизма страдают вооруженные силы. Командование армии и флота коррумпировано, это рабская опора двора, организованное разбойное рыцарство.

Самарин совершенно правильно говорил о генеральском нигилизме — с таким же и еще большим основанием он мог бы говорить о царском нигилизме. Царизм — один из главных источников государственных и общественных беспорядков, царизм, как всякая правительственная форма, получает такую революцию, какую заслуживает.

Царизм беспомощен и неспособен к действию. Еще Александр I не раз хотел провозгласить конституцию, и Александр II хотел издать квазиконституцию, и точно так же Александр III поначалу хотел осуществить программу, которую заимствовал у отца, но все они колебались, были нерешительны и непоследовательны. Такой образ действий прямо провоцировал революцию. После Петра до сегодняшнего дня царизм попеременно склоняется то вправо, то влево; один и тот же царь то либерален, то реакционен, либеральный режим всякий раз сменяется реакционным. Либеральные и реакционные меры лишены принципиальной основы. У царизма неограниченная власть, но нет силы, он злоупотребляет своей властью, но не оказывает иного влияния, кроме выполнения функции палача. К внутренним реформам царизм не расположен, ему не хватает нравственной серьезности, чувства ответственности, образованности, вся его политика исчерпывается поверхностной дипломатией и аристократическим представительством за границей. В своем теократическом высокомерии он взял на себя роль жандарма и надсмотрщика Европы.

Если мы ознакомимся с биографиями царей, начиная с Петра, то русские цари невольно напомнят нам римских цезарей; у большинства проявляется то, что называют *moral insanity*<sup>262</sup>, а род в целом, вне всякого сомнения, деградирует. Но было бы слабой характеристикой, если бы мы назвали жизнь царей патологической; черты вырождения явственны и в других правящих и аристократических родах. Важнее было бы вскрыть источник вырождения, и биографии царей и их родственников приводят нас к однозначному заключению: первичным источником деградации является безнравственность. Самым опасным противником абсолютизма, мстящим ему, оказывается именно злоупотребление властью, неконтролируемая власть становится произволом, который губит тиранов морально и физически. Во время русско-турецкой войны Лорис-Меликов имел возможность наблюдать великих князей и их хозяйничанье в армии; в одном из писем он объясняет беспорядки и хаос на азиатском театре военных действий «безнаказанностью членов импе-

раторской фамилии и неразлучно сопровождающей их сволочи-камарильи»<sup>263</sup>. И не только либеральный граф Лорис-Меликов, но и консерватор и реакционер граф Пален, бывший министр юстиции, в 1904 году на заседании Совета министров поставил царизму такой же диагноз. Когда обсуждался вопрос, как привлечь бюрократию к ответственности за злоупотребление служебной властью, за взяточничество и казнокрадство, Пален подытожил свой наверняка многосторонний опыт в предложении издать указ, согласно которому никакие привилегии общественного положения и рода не спасали бы и не прикрывали виновного... Великий князь Владимир, уже известный нам как убийца, совершивший преднамеренное преступление, и покровитель крупных воров и негодяев, возмущенно заявил Палену, что считает его предложение оскорблением царской семьи...

Свою борьбу против революционеров царизм ведет с этой своей позиции моральной и политической деградации; защищается не принцип легитимности, но образ действий, ставший возможным благодаря монархизму династии и семьи. У представителей царизма нет и следа верности принципам. Представьте себе, что Александр III, воспитанник Победоносцева, принужден своим окружением стоя выслушать «Марсельезу», — для того, кто хоть сколько-нибудь знаком с антиреволюционным монархизмом, этим все сказано. Естественно, заслуживает размышлений вся политика по отношению к Франции, которая подходит внутренней политике Победоносцева, как корове седло. У самого императора Николая I случались нигилистические выходки: Бакунин вызвал в нем уважение тем, что за границей, в Дрездене, был диктатором, царь с похвалой отозвался о мужестве бывшего своего офицера... и посадил его в Петропавловскую крепость.

Мы можем привести примеры и доказательства того, что царизм вел прямые переговоры с террористами и из страха признал их воюющей стороной. В 1883 году граф Воронцов-Дашков, министр царского двора и личный друг Александра III, направил тайного курьера в Париж, чтобы заключить с террористами перемирие на время коронации царя; министр допускал возможность освободительных реформ, амнистии для всех политических заключенных, возвращения Чернышевского из ссылки и выплаты террористам большой суммы денег. Переговоры происходили в комнате Лаврова и были близки к завершению, но Воронцов их прервал, потому что правительство, воспользовавшись предательством и проведя многочисленные аресты, обрело большую смелость. Расчет на предательство, аресты, Сибирь и виселицы показались более дешевыми и удобны-

ми. Воронцов-Дашков и Игнатьев со товарищи организовали затем официальный антитеррористический союз («Добровольную охрану»), меж тем как Победоносцев с великим князем Владимиром создали антитеррористическое объединение убийц — «Священную лигу», из которой под покровительством Победоносцева возникла «Черная сотня», направлявшая выступления антисемитского сброда против студентов, евреев и всех врагов священного царства. И все это — легитимизм? \*

Исходя из своих политических воззрений, из познания исторической ситуации и легитимного чувства ответственности, царизм и аристократизм сами по себе внутренне не захотят преодолеть революцию. Это одна из великих исторических и психологических загадок: аристократизм никогда не умеет распознать знамение времени; он ничего не забыл, но ничему и не научился.

Разумеется, это утверждение мы должны несколько сузить: речь идет о большинстве правящей аристократии; так же, как и во Франции, меньшая часть аристократии в России прямо возглавляет или осуществляет революцию: аристократия превратилась во внутренне раздвоенное сословие. Царизм не выполняет никакой культурной миссии, не является позитивной движущей силой в русском хаосе — он превратился в царизм ради царизма, стал таким же явным симптомом деградации, как *l'art pour l'art*<sup>265</sup> декадентов.

К этому духовному и моральному портрету царизма очень хорошо подходит *fable convenue*<sup>266</sup> о либеральных наследниках трона и членах династии. Например, великий князь Константин, президент Академии, после отлучения Толстого от церкви написал сатиру на Победоносцева, ходившую в списках по всей России<sup>267</sup>, но Победоносцев и его влияние до последних лет жизни не позволили Академии во главе с великим князем Константином принять в свои члены Горького, и это стерпели и «либеральный» великий князь Константин, и большая часть либеральных академиков.

\* Вопрос о том, являются ли цари вообще законными потомками своих предков, после того как мы заглянули в источники, отнюдь не кажется нам однозначно решаемым в пользу легитимности; в особенности речь идет о Павле I (см. об этом новейшие сведения в мемуарах Головкина)<sup>264</sup>.

## XIX ОТ БЕЛИНСКОГО К УВАРОВУ

### 1. Политическое сближение Достоевского с мужиком

**В** Сибири Достоевский ближе узнал собственный народ, мужика, и убедился, что этот вор, убийца, пьяница все же обладает важнейшей основой, без которой человек не может жить, — верой в ближнего и любовью к нему. Таков смысл письма, посланного Достоевским еще из Сибири его другу А. Майкову<sup>268</sup>, и так же впоследствии Достоевский вновь и вновь объясняет постсибирский переворот в своих взглядах. В «Дневнике писателя» (1873) он говорит об этом и на упрек, что Сибирь его сломала, отвечает: нет, Сибирь его не сломала, но перемену в нем вызвало нечто иное: «непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастье, понятие, что сам стал таким же, как он, с ним сравнен и даже приравнен к самой низшей ступени его»<sup>269</sup>.

Тем не менее Достоевский ошибается в оценке самого себя: эту цель он принес из Сибири, но избранный им путь к ней не вел.

Правда, уже в программе журнала «Время» он выдвигает слияние интеллигенции с народом как цель и задачу не только журнала, но и данной исторической минуты вообще.

В народе Достоевский нашел свою опору, народ — «почва», на которой может быть надежно возведено здание русской культуры. Именно так Достоевский интерпретирует освобождение крестьянства и хочет духовно объединиться с освобожденным крестьянином.

С такой программой создавались оба журнала — «Время» и «Эпоха» — печатные органы течения, последователей которого Достоевский называл «почвенниками», то есть людьми, имеющими прочный фундамент и почву под ногами, в отличие от тех, кто, как он часто говорил, оторвался от основы и почвы.

Совершенно реалистически этой основой и почвой почитается крестьянская физическая почва — земля; поэтому земля играет такую большую роль в символике Достоевского. Раскольников в знак своего внутреннего переворота целует землю, а Зосима дает религиозное напутствие: чаще целуйте землю.

Следовательно, Достоевский в своей программе совершенно народен, он «народник» (этим словом обозначались самые различные общественные течения).

Естественно, Достоевскому прежде всего нужно было определить свое отношение к двум главным предшествующим идеологическим направлениям.

В своих первых печатных выступлениях и полемиках он уделял значительно больше внимания славянофилам, чем западникам, именно потому, что славянофилы провозглашали своей программой возвращение к народу.

Точно так же, как и его друг Григорьев, он считает и славянофильство, и западничество течениями, которые уже принадлежат прошлому. По его мнению, славянофильство, несмотря на все свои заслуги, представляет собой направление слишком абстрактное, односторонне историческое и «московское»; славянофилы любят Россию, но утратили понимание русского духа, и Достоевский отвергает их аристократизм («аристократическую сытость»)<sup>270</sup> в решении общественных вопросов.

Так пишет Достоевский в журналах «Время» и «Эпоха». Но вскоре тон его меняется, писатель сближается со славянофилами. Правда, он делает различие между старшими и младшими славянофилами (например, еще в «Бесах») и знает, что сам отличается от молодых современных славянофилов; Хомяков и Киреевский в самом деле были для него и Григорьева учителями в области философии религии и истории, но со временем Достоевский становится ближе и к младшим, политическим, славянофилам.

В «Дневнике [писателя]» за 1877 год Достоевский публикует «Признания славянофила»: он принимает идею объединения всех славян на религиозной основе, а именно на основе русской религии, но, подобно Киреевскому, стремится к солидарности всего мира, к какому-то «всемирному союзу»<sup>271</sup>. Это еще согласуется со взглядами Киреевского, но со времени польского восстания Досто-



евский сближается с официальной политикой — не только Данилевский, его бывший приятель из круга петрашевцев, но и Катков и его последователи оказали на Достоевского сильное влияние в частностях и в целом.

Изменение взглядов проявляется в изменении отношения к западничеству.

Когда Достоевский начал свою публицистическую деятельность в журнале «Время», западничество было для него всего лишь чересчур узким, несколько устаревшим, однако самим писателем еще владело самоощущение западника, хотя уже и открывшего для себя народ. Но ведь и Белинский, говорил он тогда, был в конце своей жизни близок к славянофилам, и если бы он не умер, то стал бы славянофилом<sup>272</sup>. Таким образом, Достоевский намеревался преодолеть западничество и славянофильство в новом синтезе и пойти дальше. Он в полной мере признавал значение западничества и европейской цивилизации. Поэтому слияние образованных людей, *in concreto* западников и славянофилов, с освобожденным народом должно было произойти так, чтобы народ обрел образованность, брат из народа должен был подняться до уровня своего образованного брата. Так, напомним, звучала программа 1861 года: вредные влияния, происходящие от образованности, следовало устранить широким распространением самой образованности. Но отношение образованных людей к народу в трактовке Достоевского изменялось по мере того, как писатель начал противопоставлять веру философии. Как вера превышает своей ценностью разум и как разум может быть всего лишь инструментом души, так и образованный человек должен был стать инструментом, слугой народа и учиться у народа. Ранее образованный человек должен был учить народ, теперь народ, мужик, стал учителем образованных людей.

Как мы видели (ср. со с. 152), истинный мужик (в том числе и деревенский кулак) предназначен сказать образованному русскому, что должно произойти, — это последняя народническая программа Достоевского, датируемая 1881 годом: мужик становится политическим и социальным учителем образованных людей. Достоевский никогда не пытался выяснить, возможно ли это осуществить вообще, и если да, то каким образом. Он нигде не показал, как можно было бы осуществить возвращение к народу, этого вопроса он так и не разрешил, хотя ставил его вновь и вновь. Каждый подлинный и значительный талант — говорит он в письме 1871 года Страхову — обращался к народу, причем во всех областях человеческой деятельности, из этого Достоевский хочет вывести еще один закон: только бесталаный человек может оторваться от народа, стать католиком

и т. д.<sup>273</sup> Повторяю, Достоевский нигде не показал, как можно вернуться к народу; он приводит в пример Пушкина, но никто не может утверждать, что [именно] Пушкин вернулся к мужику, лишь на том основании, что тот взял из национальной истории и создал несколько народных характеров.

В конце концов реальным путем возвращения к народу остается лишь возвращение к народной вере, и только это Достоевский хотел показать, но и это ему на самом деле не удалось. Зосиму, говорит он нам, просветил и обратил в веру его слуга, — но ведь и Зосима толковал народную веру по-своему! Достоевский весьма обстоятельно критикует толстовского Левина («Дневник писателя», 1877), исследует вопрос, воспринял ли тот веру от мужика, но приходит к выводу, что люди, подобные Левину, не могут полностью усвоить мужицкую веру. Достоевский видит в Левине образованного аристократа и помещика, который никогда не сможет верить, как мужик, и тут он не далек от истины; впрочем, и сам Достоевский не пошел дальше Левина, хотя и бросился очертя голову в мистицизм, но в конце концов и тот не спас его от бегства... в Азию. Он не дождался Земского собора, чтобы постоять в сторонке и послушать, что ему будет говорить мужик, но оставляет в сторонке милого мужика, желая немедленно построить две европейские железные дороги и уехать. Лишенные таланта русские, согласно изобретенному им закону, станут европейцами, католиками, нигилистами, истинные таланты превратятся в азиатов!

## 2. Против либерализма

Вскоре Достоевский присоединился к тем, кому свойствен искаженный, ошибочный взгляд на прогрессивные направления. Прежде всего на западников, которые в эпоху реформ выступали как либеральная партия.

Достоевский был и остался противником либералов, считая их индифферентными в религиозных вопросах; это, несомненно, была и есть большая ошибка либерализма, но его неприятие по этой причине уводило Достоевского все более вправо, хотя в глубине души он не мог согласиться с людьми типа Каткова. Кроме того, Достоевский несправедлив к либералам (или к западникам): есть различные нюансы и оттенки либерализма, тут необходимы конкретные оценки. И среди либералов было много людей, небезразличных к религиозным проблемам (например, Грановский, Чичерин).

Достоевский допускал большую ошибку, стремясь всю полноту явлений вместить в одну формулу. Для него либерализм был европеизмом и как таковой, в сущности, оказывался тождественным бюрократизму (потому что Петр [Великий] ввел европеизм в Россию с помощью бюрократии) и одновременно идентичным нигилизму! Как будто еще Герцен не отказался от либерального западничества, как будто против либерализма не выступали Добролюбов и Чернышевский, — именно в политике Достоевский был дальтони́ком! Либерализм, вне всякого сомнения, подготовлял нигилизм; если в «Бесах» вождь нигилистов является сыном либерального Степана Трофимовича, то тут нельзя было бы ничего возразить, особенно с художественной точки зрения, не сделай автор этого сына таким извращенным типом! Когда впоследствии в «Дневнике писателя» за 1876 год говорится, что Грановский был одним из самых чистых людей и самых чистых идеалистов сороковых годов, честнейшим из Степанов Трофимовичей и что автор — Достоевский — любит и Степана Трофимовича, то это напоминает «любовь» паука к мухе!

И о Белинском, своем учителе и друге, Достоевский поначалу отзывался с симпатией и любовью, но именно против Белинского выступал все чаще; в письмах, а позднее и в «Дневнике писателя» он высказал совершенно несправедливые и прямо фантастические суждения, которые можно понимать лишь как следствие угрызений совести и только как таковые можно хоть как-то оправдать. В недавно опубликованной главе «Бесов» Достоевский чрезвычайно резко ополчается против Грановского, Грибоедова, Белинского и декабристов<sup>274</sup>.

Так же, как по отношению к Белинскому, Достоевский несправедлив и к Тургеневу. В Сибири Тургенев был для него самым крупным из новейших художников слова, Достоевский читает его с величайшим удовольствием. И после возвращения из Сибири Тургенев остается для Достоевского большим талантом, но в «Бесах» он делает из него либеральную тряпку, главного представителя лишнего цели «высшего» либерализма.

И наконец в последней тетради «Дневника [писателя]», уже не раз упоминавшейся здесь, мы читаем басню Крылова... о свинье под дубом<sup>275</sup>.

Отношение Достоевского к Тургеневу искажено личными побуждениями и неоправданно враждебно. Оно тем более несправедливо, что сам Достоевский был и остается человеком, религиозно не созревшим, а среди его собственных ближайших друзей очень многие не слишком высоко поднялись над столь резко отвергаемым им либерализмом. Не могу ничего с собой поделать, но вижу в фигуре

Степана Трофимовича — Страхова. Не скажу, насколько сознательно Достоевский воплотил в этом образе его черты; хотел бы лишь заметить, дабы избежать недоразумений, что не вижу в этом для Страхова и его памяти ничего оскорбительного. Ведь, по сути дела, Достоевский с такой же беспощадностью постоянно рисует и... самого себя.

Если однажды он весьма веско заявил, что выступает не только против либералов, но столь же решительно и против консерваторов, мы можем воспринять это как признание в том, что сам он осознавал, в каком окружении наконец оказался.

### 3. Реализм (1861 г. и т. д.) и нигилизм

**Т**ут мы еще раз должны упомянуть о нигилизме. Точка зрения Достоевского и здесь во всех отношениях сомнительна. Уже «старшие» либералы (например, И. Г. Головин) часто выдвигали против нигилизма те же доводы, что и Достоевский; в шестидесятые и семидесятые годы Достоевский очутился в одном антинигилистическом лагере не только с Лесковым, но и с Ключниковым, и даже с Крестовским.

Об антинигилизме Достоевского мы уже достаточно говорили, здесь, в заключение хочется добавить лишь несколько замечаний.

В «Ряде статей о литературе» (в журнале «Время», 1861) Достоевский очень логично выводил свое возвращение к народу из внутренней тенденции западничества и не признавал за славянофилами никакого участия в новом направлении «почвенников».

Здесь Достоевский без оговорок высказывается в пользу реализма, в реализме видит возрождение жизни, начало самопознания, начало новых жизненных форм; Достоевский превозносит беспощадный анализ, реалисты не боятся результатов этого анализа, в то время как славянофилы из-за своего идеализма утрачивают контакт с действительностью, более того — убивают ее. В качестве примера Достоевский приводит пьесы Островского, в которых находит позитивные элементы, элементы истинно русской красоты. Хотя он энергично отвергает односторонний утилитаризм Добролюбова, тем не менее принимает реализм, поскольку не отождествляет его с утилитаризмом.

Я не хочу сказать, что Достоевский совершенно точно определил сущность реализма, тем не менее не подлежит сомнению, что в 1861 году он не осудил его как важнейшую составную часть тогдаш-

него нигилизма. Более того, еще в «Карамазовых» Алеша, человек будущего, называет себя реалистом. Почему Достоевский не выбрал путь осторожного анализа и в оценке остальных составных элементов нигилизма? Почему, особенно в «Бесах», огульно осудил нигилизм?

Достоевский остался верен своей формуле, начиная с «Преступления и наказания» и кончая «[Братьями] Карамазовыми», хотя в ее неправильности его должно было бы убедить развитие нигилистического и революционного движения, которое он имел возможность наблюдать и которое мог изучать по отечественной и европейской литературе, — это нельзя оправдать и это свидетельствует о слишком узком понимании, оказавшемся прямо роковым. Нельзя себе представить, чтобы психолог и социолог, философ истории, который точен в наблюдении и объективен в исследовании, не сумел бы отделить друг от друга важнейшие элементы русского нигилизма, а именно в этом Достоевский проявил свою слабость!

Западники еще до «катастрофы» Достоевского разделились на два лагеря — на либералов и социалистов; писатель, который близко к сердцу принимал развитие России и соучаствовал в нем, если он хотел считаться добросовестным, должен был в шестидесятые и семидесятые годы различать понятия: индивидуализм — анархизм — социализм — революция — терроризм. Достоевский мог сравнивать программы направлений, должен был знать, что, например, многие нигилисты отвергали интриги Нечаева и его террор; Достоевский должен был знать, за что Герцен осуждал Бакунина и т. д., — короче говоря, я нахожу, что формула Достоевского попросту непростительна.

#### 4. Социализм

Против упрека в том, что Сибирь его сломила, Достоевский сам, как мы показали, протестовал в «Дневнике писателя». Он говорит там (в 1873 году) о членах террористической организации Нечаева: допускает, что в молодости мог бы стать таким террористом, мол, не мог бы за себя поручиться; но от Белинского он действительно воспринял лишь этический, а отнюдь не политический социализм. Политический социализм, дескать, всюду хочет лишь одного — ограбить имущих! Еще в «Карамазовых» Достоевский внушает нам, что социализм связан прежде всего не с рабочим вопросом, а с вопросом о существовании Бога.

Тут проявляется неверный взгляд на сущность религии, в особенности мистицизма, — размышлениями об апокалипсисе, как это делается в «Подростке» и позднее, социальный вопрос разрешить нельзя.

«Политическому» социализму Достоевский противопоставляет социализм «христианский»: Зосима называет себя «социалистом»; поскольку у Достоевского христианство и русскость сливаются, часто говорится о «русском» социализме, особенно в последнем выпуске «Дневника [писателя]». Отец Зосима ожидает примирения русских богачей с русскими бедняками; истинное равенство, истинный коммунизм, как мы имели возможность прочесть, уже осуществлены в русских монастырях.

Монастырское равенство, естественно, вовсе не является равенством; это очевидно даже из того, как сам Достоевский изображает монахов. Я бы очень удивился, если бы Достоевский не читал произведений Лескова, в которых этот его соратник по борьбе с нигилизмом изображает священничество и церковную иерархию, но ни отец Зосима, ни Туберозов<sup>276</sup> не могут изгнать призрак социализма. Принцип сомнителен: нам необходимо социальное законодательство, только христианской любви, только проповедей о ней недостаточно.

В письме одному из своих корреспондентов (1877), проворовавшемуся в каком-то банке и признававшемуся, что не испытывает угрызений совести, Достоевский так объяснил свой христианский социализм: «<...> христианин, то есть полный, высший, идеальный, говорит: “Я должен разделить с меньшим братом мое имущество и служить им всем”. А коммунарь говорит: “Да, ты должен разделить со мною, меньшим и нищим, твоё имущество и должен мне служить”. Христианин будет прав, а коммунарь будет не прав»<sup>277</sup>.

Это эффектно, это даже красиво парированный удар, но только парированный. Где эти истинные, возвышенные и идеальные христиане и сколько их? На практике любовь, как правило, не идет дальше сентиментальности, потому что милые христиане придерживаются примера того француза, который тоже проповедовал: «любви ближнего своего», но на всякий случай добавлял: «и делай, что хочешь».

Нужно подчеркнуть, что Достоевский в конце концов вынужден принять социализм, хотя и нацепляет на него христианскую виньетку: именно социализм как общественная сила вызвал к жизни христианский социализм в качестве компромисса и уступки. Впрочем, теизм у Достоевского особенный: в «Карамазовых» мы узнаем о высказывании одного парижского полицейского чиновника, что-де

самые смелые, самые отважные социалисты те, кто... верит в Бога. Правда, Достоевский любит играть с огнем, в данном случае явно с огнем «политическим», а не только «теоретическим»...

Социализм, трактуемый как атеизм, Достоевский отождествляет с католицизмом; мы слышим от него, что атеизм даже лучше, чем католицизм; и все же еще в 1863 году («Зимние заметки [о летних впечатлениях]») он роняет замечание, что хотя социализм и возможен, но не во Франции...

Достоевский не способен справедливо оценить экономическую сторону социализма как раз потому, что, будучи мистиком, отделил этику от религии. Мы уже знакомы с его апокалипсическим страхом перед еврейским банком; в апологии Некрасова мы читаем («Дневник писателя», 1877), что золото — «грубость, насилие, деспотизм»<sup>278</sup>, и все же именно Достоевский всю жизнь был вынужден непрестанно заботиться об этом «демоне», ибо не умел распоряжаться деньгами. Впрочем, я об этом уже говорил. После основательного ознакомления с Гете я не верю, что гениальность обязательно должна быть непрактичной и неспособной к экономии. Достоевский как раз из-за этого завидовал Тургеневу: «За что же я-то, с моими нуждами, беру только 100 р. (за печатный лист. — Т. Г. М), а Тургенев, у которого 2000 душ, по 400? От бедности я *принужден* торопиться, а писать для денег, следовательно, *непрерывно портить*»<sup>279</sup>. Вот те на! Правда, Достоевский пишет это перед отъездом из Сибири, когда он еще не создал своего христианского, точнее, православного социализма. Еще в 1863 году в письме Страхову Достоевский подчеркивал, что он «литератор-пролетарий»<sup>280</sup>, — и тем не менее позднее, уже поправив свои финансовые дела, он пытается убедить общественность, что требование либералов о необходимости привести в порядок финансы после войны с Турцией сугубо материально, — вместо того нужно было бы проповедовать Христа! А в конце концов он хочет строить две железные дороги в Азию, на что тоже, разумеется, потребуются деньги, возможно даже еврейские; преждевременная смерть спасла его от необходимости лицеизреть, как при Александре III Россия заключила союз с атеистически-католически-социалистической Францией и ее биржами.

У Достоевского есть еще и иные аргументы против социалистического материализма: никогда не будет хватать хлеба — говорит он устами Великого инквизитора; но наряду с этим приводит (в «Подполье») и такой аргумент: «Ну вот я наелся, а теперь что делать?»<sup>281</sup>. Несомненно, важный вопрос... для сытого...

## 5. Анархизм. Социализм, революция

Достоевский противопоставляет народ индивидууму и требует, чтобы отдельный человек не только присоединился к целому, но и подчинился ему, растворился в целом; личность не должна быть изолированной. Достоевский неутомимо борется с «изоляцией личности». Наука, говорит он (в «Записной книжке»), вообще не может установить, где начинается одна личность и где кончается другая<sup>282</sup>.

Обосновывая свое отношение к народу («народничество») и к «почве» («почвенничество»), Достоевский допускает большое количество ошибок.

Прежде всего необходимо напомнить, что весьма неопределенное понятие целого у него включает в себя множество чрезвычайно разнородных понятийных элементов: народ — нация — государство — теократия — все эти понятия сливаются воедино. Например, можно воспринимать народ, народность в духе Достоевского и все же — или как раз поэтому — отвергать государство или даже теократию.

Далее, Достоевский ошибается, приравнивая крайний индивидуализм к социализму; социализм так же, как и Достоевский, подчеркивает целое в противовес отдельному человеку, различие заключается в понимании «целого».

Достоевский боится крайнего индивидуализма, изоляции, которая, согласно его формуле, ведет к самоубийству; его Кириллов (в «Бесах»), как известно, даже ломает голову над тем, сможет ли в конце концов сказать себе: ты подлинный царь, после чего возникнет новый человек, сверхчеловек... Достоевский здесь не видит, что этот сверхчеловек был составной частью процесса исторического развития, а не только проявлением крайнего индивидуализма.

Во всех этих вопросах Достоевский находится в противоречии с самим собой. Ведь его главный религиозный догмат — вера в бессмертие — представляет собой метафизическое и религиозное выражение его битвы, его борьбы за личность, и в этой битве, в этой борьбе он ослабляет свою позицию... политическим страхом.

Поэтому он видит в революционных устремлениях образованных людей, интеллигенции, только избыток гордыни, дьявольской гордыни, которая заставляет их с пренебрежением относиться к народу, — вы должны перевоспитать себя, — обращается он к московским студентам, — должны научиться не пренебрегать народом!<sup>283</sup>

Достоевский безо всяких оговорок отождествил стремление стать сильной личностью с террористическим анархизмом. Было

уже подчеркнуто, что он недостаточно четко осознал понятие «анархизм»; его формула «все позволено» содержит в себе преувеличение. Есть различные разновидности и ступени анархизма.

В шестидесятые годы еще можно в известной степени оправдать Достоевского, когда он без оговорок ставит террористический анархизм на один уровень с социализмом; по крайней мере, в России; как показывают программные документы того времени, эти понятия долго отождествлялись. Но уже в 1873 году Достоевский мог отделить Маркса от Бакунина точнее, чем он на это намекнул («Дневник [писателя]») <sup>284</sup>, еще больше оснований для этого у него было, когда он писал «Карамазовых».

Если же после этого он неправильно оценивал революцию, если он и тут не умел проанализировать мотивы, средства, масштаб, то это опять-таки можно объяснить лишь его философской и политической слабостью.

Оказавшись перед проблемой революции, Достоевский не мог закрыть глаза на то, что в Европе, во всех странах и государствах революция смягчает и устраняет абсолютизм; в результате революции Голландия, Англия, Америка, Франция, Австрия и т. д. преодолели церковный и политический абсолютизм. В этом смысле он был прав, считая Европу революционной, более того, считая ее, как и славянофилы, воплощением революции.

В 1848 году он, разумеется, был за революцию; когда в кругу петрашевцев Достоевскому задали сакраментальный вопрос, что делать, если крестьян нельзя будет освободить иначе как восстанием, он ответил: «Так хотя бы через восстание!» <sup>285</sup>. И замечательно Достоевский описывает жен декабристов, которые посетили в Тобольске его и его соратников и дали им Евангелие, — такие жертвы явно не были порождены атеизмом или преступными замыслами. Но после Сибири, после польского восстания и наступившей затем реакции Достоевский вспоминает слова: кто возьмется за меч, от меча и погибнет...

## 6. Аристократизм — демократизм

**В** этой связи надо еще поговорить о демократизме Достоевского.

Я уже сказал, что взгляд Достоевского на мир и на жизнь аристократический, а не демократический и что этот его аристократизм имеет философские и религиозные корни. Мне возра-

зят, что Достоевский в «Дневнике [писателя]» часто очень горячо защищает демократизм; даже его политические противники ссылаются, например, на статью 1876 года «Несомненный демократизм», в которой он защищает и признает демократизм русского общества. Достоевский говорит там, что русский демос ожидает прекрасное будущее, потому что полностью обеспечены «всеобщее демократическое настроение и всеобщее согласие на то всех русских людей, начиная с самого верху» <sup>\*286</sup>.

Здесь я вынужден возразить, то есть, собственно, попытаюсь уточнить некоторые понятия.

Я верю, что Достоевский поддерживает демократическое направление, что оно ему симпатично, но речь идет о качестве и степени демократизма.

В приведенном месте Достоевский сам оправдывает себя тем, что слово «демократический» истолковывает словом «народный»; однако мы знаем, что понятие «народ» он отождествляет с понятием «государство» и высказывается в пользу абсолютизма.

Нужно также учесть, что в приведенном месте он говорит о демократизации или обнароднении «самого верху», — разве «самый верх» народен, демократичен?

Можно согласиться лишь с тем, что Достоевский видит в русской аристократии больше элементов демократизма [чем в аристократии западной]; само по себе это верно, так как старая русская аристократия была ближе к народу, но в культурном отношении, а не экономически или политически \*\*. В «Подростке» Достоевский набрасывает целую программу для русского аристократа, в котором он хотел бы видеть «тип всемирного боления за всех» <sup>287</sup>; пусть в России всего тысяча таких людей, но ее будущее покоится на их плечах! Я знаю, мне скажут, что эти планы либерала Версилова не тождественны намерениям самого Достоевского — полностью не тождественны, однако тождественны хотя бы наполовину, а этого уже достаточно. Нет, Достоевский аристократ, но был бы милым, братски расположенным к людям аристократом à la «идиот». Для него довольно религиозного и этического равенства, к экономическому и политическому он равнодушен, ибо и такое равенство воспринимает с позиций религии и церкви.

\* Ср.: Скабичевский [А. М.]. История [новой] русской литературы.

\*\* [Сравни с доказательствами, которые собрал Николай Трубецкой в книге «О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века» (1912). Он показал там, что по своему культурному расхождению Россия длительное время отличалась от Западной Европы. Дворянство здесь в культурном отношении было ближе к народу.]

Я готов допустить, что Достоевский ощущал себя «пролетарием»; мы действительно часто находим у него критические высказывания против помещиков-бездельников. И о литературной деятельности он судит столь же «демократично», как мы выше видели на примере его отношения к гонорарам Тургенева; в 1871 году он называет произведения Тургенева и Толстого «помещичьей литературой»<sup>288</sup>, толстовский Левин для него в 1877 году «барин», не способный избавиться от «праздношатайства»<sup>289</sup>, но это, я бы сказал, лишь негативный демократизм, как и вообще все его, несомненно, честное недовольство собственным экономическим и общественным положением. Шатов в «Бесах» совершенно правильно называет аристократом не только дворянина Ставрогина, но и самого себя, сына лакея.

Нет, в глубине души Достоевский верит только в людей «высших», «избранных».

С этой точки зрения следует оценивать, например, и его отвращение к буржуазии; он говорит точно так же, как Герцен и другие аристократы. Именно с такой же аристократической позиции он судит о массе, еще в 1846 году он приписывает массе лишь инстинкт и полное отсутствие образованности (письмо брату)<sup>290</sup>; еще в начале шестидесятых годов, составляя первую программу «почвенничества», писатель прежде всего выдвигал требование распространения в народе образованности. Только позднее он превратил народ в фетиш, с помощью которого надеялся преодолеть трудности и фиаско предшествующих программ. Но над этим народным фетишем стоит фетиш «высшего человека», фетиш царя.

Я уже упомянул, что Достоевский, например, часто высказывался против суда присяжных, следовательно, против демократического института. Мы знаем, он сам защищался от этого упрека и говорил, что хотел лишь, чтобы народ предоставили самому себе, чтобы не пытались командовать им сверх всякой меры. Почему, однако, Достоевский не указал, какие улучшения должны быть проведены в данных условиях?

Часто и весьма настойчиво Достоевский выступал против крепостного права, а в своих произведениях рисовал его пагубные последствия, в частности на примере музыканта Ефимова в повести «Неточка Незванова». Так же, как славянофилы и «народники», он восхищается русской «общиной», — но все это, в сущности, вовсе не демократические идеи. И его любовь к «бедным людям» недемократична; ведь демократизм — это признание труда, осуществляемой законом справедливости; демократизм — это совершенно новый взгляд на жизнь и мир. Религиозный взгляд Достоевского на мир и жизнь насквозь аристократичен.

## 7. Неприятие прогресса

Достоевскому недостает понятия «развитие» и понимания развития. Это доказывают характеры всех его персонажей — они не развиваются, а воплощают готовые идеи писателя. В этом отношении весьма характерен Алеша. Но также и Раскольников, да и все остальные.

Утвердиться в подобных воззрениях Достоевскому помогал [Ап.] Григорьев, который в журнале «Эпоха» (1864) посвятил ему открытые письма, где отвергал чрезмерный историзм<sup>291</sup>. Эта полемика мне весьма симпатична, но нарушение меры не может дискредитировать правильный взгляд. Даже рассуждения Уоллеса, связывающие спиритизм с учением Дарвина, не дают права отвергнуть идею развития<sup>292</sup>.

Только благодаря тому что Достоевский реагирует на деятельность современников и изображает очень важные события эпохи, возникает впечатление, что перед нами летописец и философ истории; у него постоянно перед глазами живая картина периода примерно с 1846 по 1880 год, он анализирует содержание этого периода, является социальным философом этой эпохи.

Хотя я знаю, что в программе журнала «Время» Достоевский выступал за прогресс, более того — прогресс был стержнем его программы, если доверять слову «прогрессизм», однако самого писателя не только нельзя назвать человеком прогрессивным, но у него вообще отсутствует понимание идеи развития. Будучи мистиком, он понимает историю апокалипсически, не как постепенное совершенствование, а, скорее, как ухудшение общественного строя, первоначально благого и прекрасного, — Петр [Великий] нарушил порядок, поэтому необходим не прогресс, а возвращение к русскому Богу и Христу, к носителю Бога — народу.

И в том, как он понимает историю, Достоевский — дуалист, история для него — проявление борьбы между добром и злом; борьба между Богом и сатаной разворачивается в истории и человечества, и русского народа, завершая исторический период, предшествующий власти Божьей. История есть не что иное, как иллюстрация мистических идей, и сама по себе лишена всякой ценности.

Индетерминистская, мистическая вера в чудеса исключает представление о закономерном развитии общественной жизни; Достоевский — утопист, утопист прошлого; он радикален, даже революционен, но движется не вперед, а назад. Достоевский — явный и неприкрытый реакционер.

Я назвал эту главу «От Белинского к Уварову»; я мог бы ее назвать «От Белинского к Белинскому». От Белинского конца сороковых годов к Белинскому конца тридцатых годов. Белинский начал с того, что считал идею царизма святой и мистической и вместе с Гегелем сумел успокоить себя мыслью, что все сущее разумно; позднее он признал, что все сущее неразумно. Достоевский в конце сороковых годов начал с этого вывода Белинского, а кончил мистической святостью царизма. Достаточно сравнить последний выпуск «Дневника [писателя]» со статьей Белинского о Бородино!<sup>293</sup> Еще в 1861 году (в предисловии к «Ряду статей о русской литературе») Достоевский обнаружил в синтетической способности русского человека, в его способности вчувствоваться во все чужое дополнительное преимущество: он во всем находит разумное начало и допускает все, что хоть в какой-то мере служит общечеловеческим интересам. С течением времени возникло ограничение, Достоевский смирился с русским цезарепапизмом, смирился, несмотря на весь свой внутренний скепсис. Монах спасет Россию — перед смертью Достоевский исповедался и причастился.

Книга III  
Часть третья

ТИТАНИЗМ  
ИЛИ ГУМАНИЗМ  
От Пушкина до Горького

## ДОСТОЕВСКИЙ В РУССКОЙ И МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Мы познакомились с Достоевским как с философом истории и религии, но Достоевский также и прежде всего поэт, вот почему надо подумать о нем и как о поэте. Предстоит исследовать, каким образом он художественно воплотил свои историко-философские и политические идеалы, но в первую очередь нас интересует место, которое Достоевский занял в русской и мировой литературе. Мы хотим знать, как остальные великие русские поэты занимались русской проблемой, как ее понимали.

Мы не намерены давать здесь обзор новейшей русской литературы, для нас важно углубить анализ русской проблемы, осуществленный Достоевским, обозрением творчества поэтов, к которым он сам больше всего в этом анализе обращался. Это Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Гончаров, Тургенев, Толстой; Достоевский знал, разумеется, и других поэтов; в особенности наверняка следил за различными попытками анализировать проблему нигилизма шестидесятых—семидесятых годов, но указанный ряд великих поэтов и мыслителей интересовал его в наибольшей степени.

Этот перечень великих поэтов, на мой взгляд, обоснован и фактически; их произведения в самом деле посвящены русской проблеме, которую эти художники — наряду с Достоевским — поняли особенно глубоко. Я знаю, что и другие поэты занимались этой проблемой и что можно было бы исследовать и обозреть на основе ее анализа всю новую русскую литературу, но для нас достаточен выбор авторов, очерченный биографией самого Достоевского.

Знатоку русской литературы, возможно, будет недоставать в этом списке Грибоедова, Некрасова, Салтыкова-Щедрина и Островского.

Этим поэтам Достоевский не уделял такого внимания, как приведенным мною выше, и вполне обоснованно, если иметь в виду



анализ русской проблемы, объяснение социальных и исторических причин русского кризиса. Все четыре упомянутых автора изображают некоторые фазы и стороны русской жизни, и если, как Салтыков и Некрасов, рисуют всю русскую жизнь, то не проникают к причинам изображаемых отношений и явлений или, как Островский, ограничиваются изображением и анализом одного среза русской жизни (Островский запечатлел главным образом купеческое сословие).

Я понимаю, разумеется, что из произведений этих писателей, как и почти из всех других, можно было бы извлечь интересный материал для анализа русского развития, но это означало бы писать историю новейшей русской литературы.

Нам, вероятно, сразу же представится возможность сравнить Грибоедова с Пушкиным, но тут нет надобности в подробном исследовании; Достоевский хвалит художественную сторону комедии «Горе от ума», однако авторский философский анализ не ставит слишком высоко. Суждение это не совсем правильно, но, исключая из нашего перечня Грибоедова, мы руководствовались доводом, указанным выше. Признаюсь, что Салтыкова и Некрасова я не ставлю так же высоко, как это стало почти общепринятым; большинство либеральных историков литературы, я думаю, подпало под обаяние тенденции обоих поэтов. Достоевский был знаком с Некрасовым с момента своего первого выступления в печати и позднее это знакомство возобновил; Некрасов (вместе с Григоровичем) рекомендовал первый труд Достоевского — повесть «Бедные люди» — Белинскому и совместно с ним открыл Достоевского как писателя; более того, у Некрасова немало общего с Достоевским, особенно в изображении русских недугов, но если мы приглядимся внимательнее, то все же обнаружим у Некрасова слишком много [либеральной] «мундирности», слишком много черт внешних и поверхностных, как можно сказать, воспользовавшись верным суждением Достоевского, датированным 1873 годом<sup>294</sup>.

У Салтыкова-Щедрина есть несколько превосходных произведений, особенно в начале творчества, но позднее он тоже слишком навязчиво демонстрирует свой [либеральный] «мундир». В самом начале шестидесятых годов Достоевский вступил с Салтыковым в литературную дуэль и вышел из нее с честью; Салтыков не проявил ни большой проницательности, ни глубины, характеризуя Достоевского, Григорьева и их последователей двусмысленным словом «стрижи»<sup>295</sup>. Правда, Достоевский Салтыкова тоже не щадил и зачислил в нигилисты.

Как уже было сказано, Достоевский наверняка знал произведения, специально посвященные нигилизму, например романы Пи-

семского, Лескова и других; я даже думаю, что, например, Лесков внушил Достоевскому некоторые мысли, но я не могу отнести его к великим исследователям русской души.

Островского как поэта я ставлю весьма высоко, но для нашей цели, собственно, нет нужды анализировать его творчество. Достоевский относился к Островскому с большим уважением, но не занимался им сколько-нибудь подробно; мне кажется, что свое сибирское суждение 1856 года («он не художник <...> он поэт без идеала»<sup>296</sup>) Достоевский изменил лишь под влиянием [А.] Григорьева, восторженного почитателя Островского\*.

\* Писемского Достоевский читал еще в Сибири; но нигилизм Писемский понял как «взбаламученное море»<sup>297</sup> и, собственно, преувеличил преувеличение, а Лесков — писатель достаточно интересный; его осуждали и все еще осуждают как реакционера, однако несправедливо. В романе о нигилистах «Некуда» (1864) немало проблем, которые позднее воплотил Достоевский; Лесков подчеркивает значение правды и противопоставляет ее обману и самообману, изображает монастырь в контрасте с миром, его монашенка своим либерализмом напоминает Зосиму. Особенно бросается в глаза фигура Райнера, чье имя [reiner — по-немецки: чистый, невинный] напоминает «идиота» Достоевского. Мать Райнера на смертном одре потребовала от сына обещание, что он будет жить в чистоте и поведет невесту к алтарю, оставаясь непорочным. Достоевский, конечно, обратил внимание на Лескова и как на изобразителя духовенства. В «Дневнике [писателя]» (1873) Достоевский полемизировал с Лесковым, имея в виду его рассказ «Запечатленный ангел» и его роман «Соборяне». Заметьте, что Волинский, один из новейших интерпретаторов Достоевского, пристрастился к творчеству Лескова.

## I А. С. ПУШКИН

Для наших целей будет достаточно, если мы будем исходить из [творчества] Пушкина; еще и потому, что Достоевский сам опирается на Пушкина, который для него *magnus parens*<sup>298</sup> новой русской литературы; уже в этом выявляется последовательный противник нигилизма — литературные вожди нигилизма Чернышевский, Писарев и другие слышать не хотели ни о Пушкине, ни об искусстве вообще.

Достоевский отвергает все негативные — как называет их Григорьев: хищные — типы<sup>299</sup> своих предшественников и на первое место выдвигает пушкинского «Онегина», который по своей концепции относится к первому периоду творчества поэта, когда на него решительным образом влияла Европа, особенно Байрон. К таким персонажам европейского покроя Достоевский причисляет у Пушкина еще Алеко<sup>300</sup>; к последователям Онегина Достоевский однажды отнес лермонтовского Печорина, гоголевского Чичикова, тургеневского Рудина и всякого рода Лаврецовых, а также Андрея Болконского в «Войне и мире» Толстого<sup>301</sup>.

Эта генеалогия признается почти повсеместно; поэтому для начала следует разобраться в пушкинском «Онегине».

Пушкин знакомит нас с Онегиным в момент, когда этот герой, покинув Петербург, едет в родовое имение, в деревню. Онегин страдает «русским недугом» — хандрой, которая, впрочем, у него не столь уж глубока, — это следствие пресыщенности рано созревшего денди, собственно говоря, лишь бонвивана; уже на восемнадцатом году жизни Онегин был салонным львом — когда начинается действие романа, ему двадцать шесть лет. Собственно, никакого действия не разворачивается, поскольку то, чего Онегин не умеет, это

как раз действовать. Дуэль для скучающего героя — желанное развлечение, ни за что ни про что он убивает своего друга. Онегин не может и читать, еще в детстве его «воспитывали» не только Вольтер, Руссо, Ричардсон, но и всевозможные и просто невозможные Кребильоны, Парни, а также маркиз де Сад и т. п.; с героями Байрона он познакомился позднее.

В оценке русской женщины — Татьяны — преждевременно состарившийся аристократический Дон Жуан ошибся; хотя и Татьяна полувоспиталась на той же [западноевропейской] литературе, что и Онегин, и даже вынуждена писать ему по-французски, поскольку не научилась по-русски, но она не испорчена, живет в деревне в постоянном общении с природой и народом — няня для нее и воспитательница, и подруга; Татьяна сохранила простоту, русский характер и привычки.

Достоевский прав, рассматривая Пушкина как человека чисто русского и говоря о том, что влияние Байрона на него было ограниченным; правда, о личности самого Пушкина Достоевский сказал довольно мало.

Без Байрона пушкинский «Онегин» был бы невозможен. О Байроне напоминает не только форма романа, но и байронический облик и поведение героя, однако понимание жизни в «Онегине» уже далеко не байроническое.

Жизненные условия у героя русские: типичный аристократ, имеющий доступ ко двору и в «свет», он подчиняет свою жизнь ничтожным внешним событиям, а не глубинным внутренним побуждениям; всего более его волнуют женщины, ради них он даже способен на деятельность, но слишком рано он усиленно предавался любовным утехам, теперь же утомлен и вял. Татьяна, наивно исповавшаяся ему в письме, его не интересует, для петербуржца она слишком провинциальна; когда же спустя годы он встретит ее в петербургском обществе — уже молодой женой старого генерала, то захочет завязать отношения обычным способом, но и во второй раз он не понял Татьяну. В привычном для него обществе он не ожидал отказа — в этом и есть суть поступка Татьяны, собственно, Пушкина.

Онегин появился на горизонте Татьяны и исчез поистине как «мимолетное виденье».

От «поэта гордости» Байрона Онегин перенял надменность, но в нем нет ни силы, ни волевой энергии; как и многие его сверстники, он и рад бы стать Наполеоном, да обладает для этого лишь презрением к ближним, которых готов использовать только как средство для достижения своих мелких, эгоистических целей. Будь Онегин Наполеоном, ему пришлось бы воевать, а он любит комфорт. Нелег-

ко склонить к действиям человека, который ежедневно проводит по три часа перед зеркалом.

Онегин, — как сказано в вердикте, произнесенном самим поэтом, — одряхлевший душой сухой эгоист, он предается бесконечному мудрствованию, но его озлобленный ум кипит в действии пустом<sup>302</sup>, он ничем не умеет серьезно заняться, не научился трудиться.

Читая прелестные стихи Пушкина первого периода его творчества, я всегда вспоминаю Овидия — видишь, как он выбирает и разрабатывает многие сюжеты с позиций светского человека, и совершенно не ожидаешь, что он захочет серьезно заняться политическими, социальными и даже религиозными вопросами; и все же Пушкин проявлял ко всем этим вопросам подлинный интерес. Теперь мы очень хорошо осведомлены о Пушкине и знаем, что уже довольно скоро у него в голове были не только «ножки».

Развитие и формирование Пушкина как личности совершалось в духе эпохи Александра I от вольтерьянства к ортодоксии.

Прочтем пушкинскую молитву 1836 года, молитву православной церкви во время великого поста: [Поэт вспоминает, что отцы-пустынники и жены непорочны сложили множество молитв, дабы взлететь сердцем в область невидимого и укрепить его среди дольних бурь и битв. Но ни одна из этих молитв не действует на душу поэта так, как та, которую священник повторяет во дни печальные Великого поста. Поэт вспоминает ее чаще, чем какие бы то ни было другие молитвы; ее слова воздействуют на него неведомою благодатной силой.]

Владыко дней моих! Дух праздности унылой,  
Любоначалия, змеи сокрытой сей,  
И празднословия не дай душе моей.  
Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,  
Да брат мой от меня не примет осужденья,  
И дух смирения, терпения, любви  
И целомудрия мне в сердце оживи<sup>303</sup>.

Эти стихи с полным правом могли быть высечены на надгробии Онегина, но мог бы их написать и сам Онегин. Онегин — уже дитя музы Пушкина, отнюдь не Байрона!

В последнее время много говорят о перевороте, совершившемся в Пушкине. Вспоминают время его учения и первые годы в петербургском обществе, когда Пушкин был единомышленником не только Чаадаева, но и декабристов; вспоминают его стихотворение «Кинжал», его насмешливые скабрзные стихи (распространявшиеся, впрочем, лишь в рукописях) и из этого делают вывод, будто лишь под давлением абсолютизма Пушкин отказался от вольтерьян-

ства и свободолюбивых устремлений; в пушкинскую пору передавалась и ныне повторяется вновь лживая сплетня, будто царь Александр за «Гаврилиаду» велел в своем высочайшем присутствии наказать поэта кнутом, после чего и отправил его в южную ссылку. Правда, после 14 декабря 1825 года Пушкин заключил мир с Николаем I; Николай действительно не только довольно часто одаривал поэта, который испытывал нехватку денег, но и через своих подчиненных давал указания эстетического порядка.

Пушкин стал, а точнее говоря — остался политическим и социальным консерватором. Радищев, по его мнению, слишком радикален<sup>304</sup>. И хотя Пушкин тоже желал бы улучшить положение крестьян, но лишь постепенно. В разговоре с одним англичанином он выражает мысль, что у русского крестьянина больше свободы, чем у европейского<sup>305</sup>, — этому соответствует взгляд, что-де аристократия — прирожденный руководитель крестьян и общества; демократия была ему «отвратительна»<sup>306</sup>. И в литературе своим демократизмом ему несимпатичен был, например, Полевой, Пушкин не мог ему простить критику произведений Карамзина и якобинство журнала «Телеграф», он радовался, когда Уваров задушил этот журнал<sup>307</sup>. Характерно отношение Пушкина к Белинскому: он принимал критические высказывания Белинского, признавал его, но если выпадала возможность (редкая) встретиться с ним на людях, избегал такого общения, поскольку Белинский не принадлежал к «обществу».

Пушкина упрекают за стихотворение «Чернь»<sup>308</sup>. Автор явно говорит как аристократ, народ в стихотворении унижен до положения черни, но при этом поэт имеет в виду и чернь в шелковых шляпах. Обычно Пушкин воспринимал народ иначе. Не забудем, что и революционеры-декабристы в своем большинстве придерживались аристократических убеждений.

Кропоткин, безусловно революционный авторитет, хвалит пушкинский реализм, высоко ценит его жизнелюбие и пронизывающие его произведения большие общественные чувства, а также одобряет уважительное отношение к женщине<sup>309</sup>.

Часто спорят об эстетике Пушкина. Защитника вольномыслия упрекают еще в том, что он был сторонником «чистого» искусства и не ставил поэзию на службу движению за свободу. Прежде всего вообще неверно, что Пушкин принимал принцип «l'art pour l'art»; в рассуждении о Мюссе (1830) он прямо выступает против теории, согласно которой поэзия — это фикция, не имеющая ничего общего с прозаической жизнью: «Давно бы так, милостивые государи...»<sup>310</sup>. Пушкин был поэтом, а потому требовал от поэта поэзии, в этом и есть для истинного художника смысл принципа «l'art pour l'art».

«Онегина» Пушкин писал в 1823—1831 годах, план романа созрел в пору движения декабристов; ссылка, бесспорно, повлияла на Пушкина, но из всего его творчества мы видим, что поэт действительно исследовал свою совесть, а заодно и совесть общества.

Он дает психологический и нравственный анализ героя, а также с моральной точки зрения раскрывает положительный характер Татьяны; социально-политических вопросов поэт избегает. Тем не менее нравственный суд Пушкина, безжалостное осуждение своей эпохи больше послужили на пользу политической свободе, чем нанесли ей вред.

При оценке творчества Пушкина нельзя забывать, что наряду с Байроном на него мощно воздействовал, особенно, Гете и вообще немецкая литература; англичане и немцы парализовали влияние Вольтера и остальных французов. Как в конце двадцатых годов на русских начинает воздействовать немецкая философия, так на Пушкина и его ровесников очень сильно воздействовала немецкая поэзия. Это воздействие проясняло атмосферу и успокаивало.

## II ОНЕГИН — ФАУСТ

### 1

Белинский говорит о Пушкине, что ни один поэт мировой литературы не превзошел его по форме и что с содержательной стороны мы не можем сравнить его ни с одним поэтом мира; Белинский имеет в виду такого поэта, который выразил в своих произведениях момент исторического развития человечества. Байрон, Гете, Шиллер — [по мнению Белинского,] поэты именно такого, всемирного, масштаба. Байрон сам придал английской истории содержание всемирной значимости. Слова: «пап римский», «католицизм», «феодализм», «вассал», «Реформация», «религиозные войны», «мировая торговля» и т. д. — пробуждают в европейце всевозможные чувства, страсти, в то время как для русского они лишь предмет любопытства. Европейскому поэту содержание его произведений дается воспитанием с детства; как много умел и знал Гете, Шиллер был ученым, Байрон читал греческих и латинских писателей в оригинале — Россия же в пушкинские времена была, как жалуется сам поэт, пуста, бессодержательна. Поэтому и пушкинский Онегин — «эгоист поневоле»: он не мог, не имел возможности в этом обществе и для него ничего совершить... [Так говорит Белинский<sup>311</sup>.]

Я должен возразить Белинскому. Белинский, который сам дал русским девиз: «учиться — учиться — учиться», смотрит на вещи не совсем верно. Мы видим это уже потому, что он сравнивает ученость Байрона с ученостью Гете и Шиллера, — в этом отношении Байрон подобен Пушкину, оба прежде всего и исключительно натуры поэтические, именно поэтому Пушкин в поэтическом отношении многое воспринял от Байрона. Впрочем, Пушкин весьма стара-

тельно занимался самообразованием, это был один из усерднейших читателей отечественной и европейской литературы. Но для любого поэта в первую очередь важен его масштаб, талант, гениальность, важно то, что он духовно воспринял и пережил; вот почему, говоря о Пушкине, мы тоже спрашиваем: как он понял момент русского развития? Он выполнил это великолепно, а потому постиг и развитие всего человечества. Его отношение к европейским богатырям поэзии такое же, как отношение России к Европе вообще. Тем, что Пушкин понял и изобразил свою эпоху, он — в «Онегине» — становится в один ряд с поэтами мировыми.

Но пушкинский Онегин не Фауст, не Манфред, не Каин, не Дон Жуан и не Ролла<sup>312</sup>. Тем, что Пушкин не покусился ни на Фауста, ни на Каина и т. п., он подтвердил свою силу и оригинальность — он создал именно Онегина, о котором раздумывал всю жизнь точно так же, как Гете над своим Фаустом. Пушкин знал «Фауста», знал произведение Байрона и остальных европейских поэтов, ценил Байрона и, особенно, гетевского «Фауста», именно «Фауста» он считал «Илиадой» новейшей поэзии<sup>313</sup>; и, хотя написал собственного «Фауста» (только одну сцену)<sup>314</sup>, «Фаусту» он подражал меньше, чем Байрону.

Мы, несомненно, должны уяснить взаимосвязь «Онегина» с «Фаустом», тем самым мы поймем Пушкина и всю русскую литературу в ее основной сути. Разумеется, я ограничусь по возможности кратким толкованием, поскольку для меня прежде всего важен Достоевский.

Фауст — в первую очередь представитель современного человека, каким он развился к концу XVIII и началу XIX столетия, а самой глубокой сутью этого человека является недовольство или, лучше сказать, неудовлетворенность, он не несчастен, да и не чувствует себя несчастным, — это неспособность примириться с тем, что есть, руководствуясь доводами разума:

...В движенье находя ад и рай,  
Не утоленный ни одним мгновеньем!<sup>315</sup>

Такой самодиагноз ставит себе Фауст в конце жизни, в том же смысле заключил он и пари с Мефистофелем в самом начале своего бурного пути:

Пусть мига больше я не протяну,  
В тот самый час, когда в успокоенье  
Прислушаюсь я к лести восхвалений,  
Или предамся лени или сну,  
Или себя дурачить страсти дам, —

Пускай тогда в разгаре наслаждений  
Мне смерть придет!

.....  
Едва я миг отдельный возвеличу,  
Вскричав: «Мгновение, повремени!» —  
Все кончено, и я твоя добыча,  
И мне спасенья нет из западни.

.....  
Не бойся, я от слов не отступлюсь.  
И отчего бы стал я вероломней.  
Ведь если в росте я остановлюсь,  
Чьей жертвою я стану, все равно мне<sup>316</sup>.

Веймарский канцлер фон Мюллер, который мог обстоятельно наблюдать за Гете, характеризовал его так: «Все его поведение будило во мне впечатление неудовлетворенных, великолепных усилий, некоего внутреннего отчаяния»<sup>317</sup>.

Я сознаю трудности, возникающие ныне на пути истолкования «Фауста» при множестве литературы о нем; попробую толковать его, исходя из самого произведения и из его эпохи, а фаустовскую литературу оставлю в стороне.

Прав Белинский, считавший, что Гете уловил момент развития всего человечества\*: Гете работал над «Фаустом» почти шестьдесят лет, целую человеческую жизнь, какая достается только счастливцу. За эти шестьдесят лет Гете имел возможность наблюдать — зачастую с довольно близкого расстояния — и в душе обрабатывать важнейшие события той эпохи во всех областях культурной жизни: он был участником зарождения Великой [французской] революции, был свидетелем революции и контрреволюции, пережил революцию американскую, наблюдал за восхождением и падением Наполеона и за борьбой Европы с Наполеоном; крупнейшие французские и английские мыслители были ровесниками Гете, его учителями, из кладезя учености которых он черпал: Вольтер, Руссо, Дидро, Д'Аламбер... Однако я не могу одним росчерком пера обобщить всю эпоху примерно с 1770 года по 1832-й, столь богатую событиями, что мне пришлось бы исписать немало страниц, если бы я попытался хоть вкратце охарактеризовать личное отношение Гете к его сверстникам, и особенно к немецкой литературе; Гете сам принял участие в великольном развитии немецкой мысли, сам оказал на нее воздействие, в течение шестидесяти лет сам творил историю и тут же черпал из нее живые импульсы...

\* «Тем, что дано в удел всем людям, хочу в своей душе воспользоваться сам» («Фауст». Фрагмент, 1790)<sup>318</sup>.

«Фауст» не мог удовлетворить Гете — это как раз согласуется с его фаустовским характером. Можно было бы предположить, что произведение, явившееся итогом шестидесятилетнего труда, неизбежно окажется соразмерным, завершенным и гармоничным, но «Фауст» Гете не соразмерен, не завершен и не гармоничен, потому что слугит отсветом долгой жизни, а жизнь никогда не бывает логичной — это драма; вот почему также Гете наряду с работой над дневниками и множеством других произведений, постоянно обращался к этой жизненной драме или хотя бы время от времени фиксировал результаты ее развития.

Первый набросок «Фауста» Гете написал в пору, когда опубликовал «Вертера» (1774), во время начинающейся немецкой литературной революции («Sturm und Drang»<sup>319</sup>); первая часть этого «Urfaust»<sup>320</sup> была опубликована только в 1808 году, причем в измененном виде, но и она тоже подверглась изменениям в последующем, когда вышла вместе со второй частью, которую Гете закончил в 1831 году. Однако важнее то, что сам по себе «Фауст» не целен. Ни в своем мировоззрении, ни в понимании жизни.

Гете исходит из просветительской философии своей молодости, с гносеологической точки зрения он рационалист, взгляды которого близки учению Лейбница—Вольфа, этически придерживается гуманистических идеалов своих современников, художественно следует классицизму. Гете — философски образованный мыслитель и вообще мыслитель, разумеется, в духе времени скептик, и его скепсис направлен против унаследованной церковной религии и ее теологии — Вольтер и ему помог прозреть. Но Вольтера оттеснил Юм, Кант попытался опровергнуть скепсис Юма — попытка Канта воздвигалась на Гете через Шиллера. «Фауст» Гете, в сущности, кантовская «критика чистого разума», пережитая художественно, и в этом его значение\*.

В положительном и отрицательном смысле уже много написано об отношении Гете к Канту: Гете и Кант — явления параллельные,

\* Основное произведение Юма «An enquire concerning human understanding» вышло в 1748 году, Кантова «Критика» — т. I в 1781 году, т. II в 1787 году. Близкие отношения между Гете и Шиллером начинаются в 1794 году. Общение двух поэтов определило характер окончательной доработки «Фауста», фаустовская тема становится предметом подробных устных и письменных диалогов. Рассуждение Шиллера «Über naive und sentimentalische Dichtung», в котором весьма последовательно проводятся взгляды Канта, вышло в 1795—1796 годах. «Фауст» (I том) был закончен в 1797—1806 годах, в печати появился в 1808 году.

это параллельно развивающиеся люди, каждый из которых пытается самостоятельно решить великую проблему своей эпохи, сформулированную Юмом. Ни один из них эту проблему не решил, не мог решить ее однозначно.

Гете—Фауст побуждаем к познанию того, что разум не в силах подняться над опытом, но поэт не способен навсегда примириться с этой истиной; отсюда — колебания, неоднородность, половинчатость, не успокаивающаяся неудовлетворенность.

Подобные колебания мы видим во всем «Фаусте», в обеих его частях, в дуализме Фауста—Мефистофеля. Фауст сам произносит классические слова о двух душах в его груди; он постоянно колеблется между чувством и разумом — доверяет чувствам, а потом вновь им не доверяет, доверяет разуму, но и ему вновь не доверяет.

Дуализм чувств и разума в значительной мере усилен средствами художественного выражения: в драме чувственность представлена Мефистофелем, в реальной действительности ни психически, ни гносеологически чувства и разум не разделены так решительно, почти конкретно. Эмпиризм и рационализм, два главных направления современного мышления — как, впрочем, и мышления старых времен, — существуют в различнейших переходных формах. Говоря пошлячески, в «Фаусте» сохраняется и признается различие между эмпиризмом и рационализмом; но достаточно строго не различаются эмпиризм и сенсуализм, а рационализм тоже не имеет единого идейного скелета: теологическое и философское (метафизическое) мышление сливаются, но мы видим их противоположность. В «Фаусте» недостаточно различаются те понятия, которые Кант обозначил словами «Verstand» и «Vernunft»<sup>321</sup>.

Мы постоянно чувствуем в «Фаусте» колебания: сильнее всего воздействует и на читателя гносеологически не искушенного не только отрицание, но и признание Фаустом Мефистофеля. Мефистофель — это Протей, теоретически и практически фаустовский, раздвоенный характер, точно так же, как и сам Фауст — характер мефистофельский, раздвоенный. Мефистофель дерзок, циничен, он сатиричен без юмора, глубоко ироничен, скептичен, холодно-расчетлив, это дух отрицания, однако он побуждает к деятельности, совершает поступки и творит, а также озорничает, не совсем недоступен для воздействия красоты и философствует с Фаустом о высоких проблемах, идейных и человеческих, он в постоянном общении с самим Богом — следовательно, не атеист!

Как было сказано, такая раздвоенность в значительной мере берет начало в средствах драматического выражения, но основная причина лежит в гносеологической непрямолинейности, собственно,

в самом философском развитии Гете. Гете понимает критицизм Канта, но не придерживается его; Гете сам высказал основную истину, которой мы уже пользовались: человек никогда не возвращается к вере, только к убеждениям, но все же хотел бы еще и верить, а поскольку это уже невозможно, он погружается в старый некритический рационализм, более того, возвращается к теологии — не может обойтись без магии и антропоморфизма, только католическая мистика и метафизический трюк помогут завершить «Фауста»:

Я этот свет достаточно постиг.  
Глупец, кто сочинит потусторонний,  
Уверует, что там его двойник,  
И пустится за призраком в погоню.  
Стой на своих ногах, будь даровит,  
Брось вечность утверждать за облаками!  
Нам здешний мир так много говорит!  
Что надо знать, то можно взять руками <sup>322</sup>.

Говоря философски, в этой заключительной сцене, где Фауст незадолго до смерти бросает ретроспективный взгляд на течение всей своей жизни, перед нами эмпиризм в сенсуалистском и позитивистском понимании; с фразой: «Стой на своих ногах, будь даровит, брось вечность утверждать за облаками!» — Кант бы не вполне согласился, но согласились бы Юм и Конт.

И Фауст знает свою основную ошибку!

Перед только что приведенными стихами он очень верно анатомирует свою философскую совесть:

Я все еще не вырвался из пут!  
О, если бы мне магию забыть,  
Заклятий больше не произносить,  
О, если бы с природой наравне  
Быть человеком, человеком мне!  
Таким я был, но преступил устав,  
Анафеме себя и жизнь предав.  
Теперь все привиденьями полно,  
И поделом, оно немудрено.  
Ведь даже если мы разумны днем,  
Нас ночь пугает нехорошим сном.  
Услышу, на прогулке поутру  
Прокаркает ворона — не к добру!  
Поверьями кругом опутан свет,  
Все неспроста, и все полно примет.  
И мы дрожим, и всюду колдовство <sup>323</sup>.

Свой раздвоенный характер Фауст не мог охарактеризовать критичнее и проницательнее: от Вольтера через Канта к пантеистской

натурфилософии и католицизирующей романтике — этот долгий путь Фауст прошел и... оценил как человек, наконец прозревший. Бурные метания от сенсуалистской эмпирики к агностицистскому критицизму, пантеистской мистике и теологическому антропоморфизму! Смена взглядов и настроений вытекает из длительного развития Гете; «Один способ мышления... не может меня удовлетворить» <sup>324</sup>, — определеннее Гете свой дилетантизм (это слово я употребляю в понимании Ренана!) проявить не мог.

Вольтер, Шиллер (Кант), Гердер, Руссо, но также и Сведенборг, и еще длинный ряд имен могли бы объяснить нам характер Фауста. В художественном отношении мы бы припомнили не только старую легенду о Фаусте, но должны были бы назвать также Марло, вспомнить и Мильтона с его теологическим аппаратом. Говоря о второй части, разумеется, нельзя было бы обойтись без Байрона, его идей и его поэзии!

Гете не подпал под влияние идеализма немецкой философии, которое проявляется уже у Канта, и особенно у Фихте; субъективизм этого идеализма не завел его в тупик. Реалист не только Мефистофель (в отличие от Шиллера, Гете награждает его реализмом), реалист и сам Фауст. В противоположность способу рассуждений Фихте Гете обратился к натурфилософии и пустился по пути, избранному Шеллингом, дабы избежать радикального субъективизма, который мог вытекать из Канта. Гете был пантеистом и как пантеист был мистиком.

Но притом он был настолько идеалистом, что развил индивидуализм до титанических размеров, — титанизм Фауста берет начало в радикальном индивидуализме. «Selbst ist der Mann!» <sup>325</sup> Этот радикальный индивидуализм с этической точки зрения представляется эгоизмом, с политической — аристократизмом — Фауст эгоист и аристократ. Во всей жестокости мы видим этот эгоизм в его отношении к Маргарите, его аристократизм подчеркнут в начале и в заключении второй части.

Вспомним гносеологические и этические принципы, олицетворенные в Фаусте: доктор Фауст не поднялся выше обыкновенного безрассудства, хотя и овладел суммой знаний, представленных официальной наукой на всех четырех факультетах; вопреки этому односторонний интеллектуализм завел его так далеко, что он решил проститься с жизнью, ибо жизнь ничего ему не давала. (Гносеологический догматизм и рационализм в официальной науке с педагогической точки зрения выглядит как интеллектуализм.) После бессонной ночи он уже подносит ко рту бокал со смертоносным напитком; тут зазвучали рождественские колокола, воспоминание о блажен-

стве детской веры трогает ученого до слез и возвращает его к жизни. Спасенный стремится выбраться из тесного кабинета на лоно природы.

Следует договор с Мефистофелем, чей реализм торжествует: Маргарита погибает, Фауст убивает ее брата, доводит возлюбленную до убийства ребенка и до безумия и трусливо покидает невинную виновницу в заточении.

В толкованиях комментаторов мы читаем, что между первой и второй частями нужно вставить очищение Фауста покаянием; вторая часть начинается с новой аристократической жизни при императорском дворе, чем действие и заканчивается! В поисках спасения Фауст удаляется в античный мир, Гете символизирует синтез античности со своим мировоззрением и взглядами на жизнь (мы часто читаем у него о синтезе античности и христианства) в фигуре Байрона, который, как мы увидим, и впрямь является продолжателем Фауста. От литературы Фауст впоследствии обращается к политике, в которой обретает спасение: наконец-то он хочет потрудиться для людей, но и тут остается аристократом, хочет стать властителем, а для этого нужно отвоевать у моря новую землю, на которой он мог бы осуществить свои намерения и принести миру счастье. Какие это были намерения, мы видим из того, что он приказывает совершенно в духе абсолютизма XVIII века экспроприировать (воспользуемся весьма распространенным современным термином) у счастливой старой парочки Филемона и Бавкиды их владения. Отвагой и упорством Фауст хочет добыть господство и власть; хочет сам творить, приказывать, хочет отдавать приказания, которые несут блаженство:

Ошибка многих! Властелин  
Довольствоваться должен властью.  
Пускай владеет он один  
Всей тайною людского счастья.  
Ему приказ лишь стоит дать,  
И в удивленье мир приходит <sup>326</sup>.

Власть не может дать наслаждение, Мефистофель показывает иллюзорность представления императора об идеальном царствовании,

...когда две цели совместятся  
И будет он в лице одном  
И царствовать, и наслаждаться <sup>327</sup>.

Итак: Мы, Нашей Милостию Фаустус, Наивысший!.. Властные намерения тайного ордена каменщиков в романе «[Вильгельм]

Мейстер» подробнее раскрывают суждения Гете о политическом авантюризме, которые он хочет воплотить и в «Фаусте». «Сверхчеловек» — обращается Мефистофель к Фаусту уже в самом начале драмы.

Но заботы проникают в душу беспощадного нового правителя — [Фауст] ослеп. Самое реалистическое чувство реальности посрамлено. Мефистофель-реалист потерпел поражение.

Вокруг меня сгустились ночи тени,  
Но свет внутри меня ведь не погас <sup>328</sup>, —

так утешает себя слепой, но без зрения для него нет жизни, он умирает — спасенный.

U n a p o e n i t e n t i u m  
Одна из кающихся, прежде называвшаяся Гретхен  
(прижавшись к ним)

Оплот мой правый,  
В сиянье славы,  
Склони свой лик над счастьем моим,  
Давно любимый,  
Невозвратимый  
Вернулся, горем больше не томим <sup>329</sup>.

M a t e r G l o r i o s a  
Направься в высший круг. Объятый  
Догадкой, двинется он вслед.

D o c t o r M a i a n u s  
Ее провозвеститель  
(молится, нав на лицо)

Подымите к небу взгляд,  
Души грешниц младших,  
Возведенные в разряд  
Возрожденных падших.  
Ты ж их покаянья дань  
Возрасти сторицей  
И заступницей им стань,  
Дева, мать, царица!

C h o r u s m i s t i c u s  
Все быстротечное —  
Символ, сравненье,



Цель бесконечная  
Здесь в достижение.  
Здесь — заповеданность  
Истины всей.  
Вечная женственность  
Тянет нас к ней<sup>330</sup>.

В области практической, в морали, Гете решительно и осознанно отходит от Канта. «Все дело в чувстве»<sup>331</sup>, — говорит Фауст, чувство, а отнюдь не категорический императив мотивирует человеческие поступки и решения.

Маргарита — Елена — Маргарита — таков путь развития Фауста от чувственности к платоническому Эроту, а затем — к мистическому слиянию любви к женщине с духовным, религиозным экстазом, в котором женщина и вечность соединяются и взаимопроникают в «вечной женственности».

В «Фаусте» Гете претворил в художественную реальность романтическую мистику любви. Но и тут нужно видеть различие между Мефистофелем и Фаустом, точно так же, как между ними надо видеть различие в теоретической области, — хотя, разумеется, ни в теории, ни на практике нельзя осуществить радикальное разделение этого дуализма.

М а р г а р и т а

Как обстоит с твоею верой в бога?  
Ты добрый человек, каких немного,  
Но в деле веры просто вертопрах.

Ф а у с т

Оставь, дитя! У всякого свой толк.  
Ты дорога мне, а за тех, кто дорог,  
Я жизнь отдам, не изощряясь в спорах.

М а р г а р и т а

Нет, верить по Писанию твой долг.

Ф а у с т

Мой долг?

М а р г а р и т а

Ах, уступи хоть на крупницу!  
Святых даров ты, стало быть, не чтишь?

Ф а у с т

Я чту их.

М а р г а р и т а

Но одним рассудком лишь.  
И тайн святых не жаждешь приобщиться.  
Ты в бога веришь ли?<sup>332</sup>

На этот решающий вопрос Фауст отвечает своим пантеистским кредо:

Нет подходящих соответствий,  
И нет достаточных имен.  
Все дело в чувстве...<sup>333</sup>

Уже здесь перед нами эротико-религиозная романтика; простой, неученой девушке, которая расспрашивает возлюбленного в духе своего католического катехизиса и называет вещи их истинными именами, Фауст отвечает романтически, понимая притом романтику в мефистофелевском смысле.

Только позднее эта романтика приобретает характер платонизма.

Когда Елена в последний раз обняла Фауста («Счастье с красотой не уживается»<sup>334</sup>), он выступает из облаков, которые, возникнув из одежд Елены, унесли его в горы, и образы Елены и Маргариты мгновенно исчезают из его памяти:

Не обманулся. О, благо высшее  
Любви начальных дней, утрата давняя!  
Я узнаю тебя, души сокровище,  
Взор, встреченный зарею жизни утренней,  
Порывисто отвеченный, непонятый  
Взор девушки, которая затмила бы  
Всех, если бы я удержал ее,  
Не разрушаясь, как краса душевная,  
Уходит очертанье, унося с собой  
Всю чистоту мою, всю сущность лучшую<sup>335</sup>.

Только теперь подчеркивается красота души и признается, что любовь к душевной красоте, собственно, и есть движущая сила.

Третьей степени очищения можно добиться лишь на том свете, лишь там наконец наступает «преображение» в подлинного духовного сверхчеловека.

Теперь попытаемся реалистически свести фаустовскую проблему к ее философской формуле.

Наверное, сам Гете был бы против такого сведения; как Мефистофель не любил рассуждений, так и Гете всегда протестовал, когда его называли философом. Мы слышали от него: философия уничтожает во мне поэзию; точно так же он говорил и о Шиллере; здорового

человеческого разума, как он считал, ему вполне достаточно. И все же именно благодаря «Фаусту» термин «поэт-мыслитель» получил широкое распространение, и именно в этом плане «Фауст» стал образцовым примером для больших поэтов. «Фауст» всем нам ясно показал, какое значение для современного человека имеет искусство, особенно поэзия.

Гете сам дает ключ ([ср. с «Разговорами с] Эккерманом», 183) к пониманию того, в чем было для Фауста спасение:

Спасен высокий дух от зла  
Произволением божьим:  
*Чья жизнь в стремлениях прошла,*  
*Того спасти мы можем.*  
А за кого любви самой  
Ходатайство не стынет,  
Тот будет ангелов семьей  
Радушно в небе принят<sup>336</sup>.

Фауст, говорит Гете, до самого конца жизни возносился к деятельности все более чистой и высокой, свыше на помощь ему пришла вечная любовь: «Это вполне соответствует нашим религиозным представлениям, согласно которым не только собственными усилиями заслуживаем мы вечного блаженства, но и милостью божьей, спешествующей нам»<sup>337</sup>.

Далее Гете говорит, что в сцене, изображающей спасение, он для того избрал резко очерченные церковные фигуры, дабы в вещах столь сверхчувственных, которые с трудом поддаются восприятию, не теряться в неопределенностях, а наоборот, придать им благодатную, конкретную форму и прочность.

Как согласуется это толкование с беспощадными самообвинениями Фауста, упрекавшего себя в причастности к магии и суеверию? Ни в «Фаусте», да и вообще нигде, Гете не пошел дальше дилетантизма: не только основные понятия не сформулированы точно и однозначно, но, кроме того, в результате длительной эволюции этого произведения как раз в религиозных и философских вопросах Фауст представляет собой современного человека — это абсолютно во всем человек переходной эпохи.

Мы никогда уже не вернемся к вере, мы можем лишь иметь те или иные убеждения: Гете лучше всего продемонстрировал это на примере Фауста — рождественские колокола спасают его в критический момент, но не избавляют ни от беспокойства, ни от сомнений.

Гете не переоценивает свои силы: Фауст понимает, что не может сравниться даже с Духом Земли. Вскоре после окончания первой части «Фауста» в стихотворении «Пандора» (1807) Гете пишет:

Как могучи вы, титаны! Только людям,  
К красоте идущим и ко благу,  
Пусть дорогу указуют боги<sup>338</sup>.

Точно так же Гете говорил еще до «Фауста». В стихотворении «Границы человечества» (1781) мы читаем предостережение:

Ибо с богами  
Меряться смертный  
Да не дерзнет:  
Если подымется он и коснется  
Теменем звезд,  
Негде тогда опереться  
Шатким подошвам,  
И им играют  
Тучи и ветры<sup>339</sup>.

«В ограничении появится... мастер!»<sup>340</sup>. Сверхчеловек, но отнюдь не Бог!

Гете сам сознает свою нерешительность, скажем прямо — половинчатость, и тем отличается от неосознанной, наивной и полунаивной полуобразованности переходной эпохи. Он прекрасно знает: «Безумцы и мудрецы одинаково безвредны. Только полубезумцы и полумудрецы опасны»<sup>341</sup>.

Гносеологическая половинчатость нашла свое философское воплощение в Канте, который сам значительно ослабил свой критицизм в «Критике [чистого разума]» тем, что провозгласил дозволенным утонченный антропоморфизм; окольным путем категорического императива Кант обновил теизм, хотя в «Критике» его опроверг. И не только это: в своих позднейших лекциях Кант учил догматизму; Паульсен, безусловно, критик отнюдь не строгий, выявил эту половинчатость Канта.

Кант также заигрывал со Сведенборгом!

Противоречивость религиозных воззрений Гете вытекает из целого ряда собственных высказываний. В разговоре с Эккерманом он высказал мысль, что, «сколько бы ни развивалась наша духовная культура, как бы ни углублялись и ни ширились наши познания в естественных науках, просветляя человеческий разум, — никогда нам не превзойти той высоты и нравственной культуры, что озаряет нас благим светом со страниц Евангелия!»<sup>342</sup>. Но: «...хоть я и не антихристианин, и не нехристианин, все-таки я решительно не могу назвать себя христианином»<sup>343</sup>. Столь же характерно его высказывание: «Как поэт и художник я политеист, пантеист же я, в отличие от этого, как естествовед, причем и то и другое — одинаково решительно»<sup>344</sup>. Сравни с этим известную ксению:

Тот, кто искусен, умен,  
тот всегда с религией дружен.  
А неискусный дурак  
веру хотя бы хранит<sup>345</sup>.

Размышляя о мистике, он так ограничил область ее воздействия: «Поэзия указывает на таинственность природы и старается воплотить ее в образе; философия указывает на таинственность разума и старается воплотить ее в слове... мистика указывает на таинственность природы и разума и старается воплотить ее и в образе и в слове»<sup>346</sup>. «Суеверие — это поэзия жизни; а потому не беда, если поэт суеверен»<sup>347</sup>.

Поэтому мы можем по-разному истолковывать и взгляды Гете на теизм. Он называет себя пантеистом, но не является ли кредо, которое он произносит перед Маргаритой, обожествлением девственности? Многие толкователи так это и понимают. Мне представляется более важным различие в романтическом понимании любви в первой и второй частях «Фауста».

Вопреки всей пантеистской и девственно-теистской мистике, в «Фаусте» ощущается сильный индивидуализм, который проявляется в частом подчеркивании бессмертия. По-фаустовски звучит объяснение, данное в 1829 году [Гете] Эккерману — убеждение о нашем бытии после смерти связано с человеческой активностью: «Поскольку я действую неустанно, до самого своего конца, природа обязана предоставить мне иную форму существования, ежели нынешней долгие не удержать моего духа»<sup>348</sup>.

Основываясь на свидетельствах Эккермана (1832), мы видим, что Гете спокойно относился к церковному расколу на Западе и считал, что он преодолен философией Просвещения: протестантизму он отдавал предпочтение перед католицизмом.

Потребовалась бы длинная дискуссия, чтобы правильно объяснить высказывание Гете о милости («любовь с высот» в «Фаусте») — теологи со времен Пелагия основательно помучились над проблемой свободы и милости. Гетевского «Фауста», очевидно, надо понимать в духе Пелагия: Гете, вероятно, не знал бы, как поступить с ортодоксальным учением о милости, выражается он на этот счет расплывчато, не говоря ничего определенного.

\* «Urfaust» заканчивается «Mater Dolorosa» и католическими похоронами матери Маргариты; но в приведенной сцене (сравни со с. 200 и последующими) в «Urfaust»'е Маргарита спрашивает: «Когда ты был в церкви, когда у причастия?»<sup>349</sup>. В первой части вопрос уже принял католическую форму: на мессе, на исповеди и т. д.

Видимо, Гете в «Фаусте» склоняется к католицизму, как многие романтики (причем уже в первой части)\*.

Религиозные вопросы своей эпохи Гете рассматривает в большой исторической перспективе: «Собственной, единственной и глубочайшей темой истории мира и всего человечества, которой все прочие подчинены, остается конфликт веры и неверия»<sup>350</sup>. В этой борьбе его собственная позиция частично на стороне веры, частично на стороне неверия; он пытается преодолеть отрицание, более того, приписывает ему творческое воздействие. В только что процитированном месте из «Статей и примечаний к лучшему уразумению “Западно-восточного дивана”» он продолжает: «Все те эпохи, когда царит вера, под каким бы видом она ни представала, — блестящи, они возвышают душу, они плодотворны для своего времени и для последующих эпох. Напротив того, все те эпохи, когда торжествует свои жалкие победы неверие, под каким бы то ни было видом, пусть даже на мгновения оно слепит ложным блеском своим, исчезают в глазах потомков, ибо никому не по нраву заниматься познанием бесплодного»<sup>351</sup>.

Титанический индивидуализм исключает какую бы то ни было возможность демократического подчинения какому-либо общественному целому: Фауст веротерпим — после Вольтера и Лессинга он и не мог быть иным, — но церкви и ее учения он избегает; Фауст лишен национальных черт и во второй части, несмотря на борьбу за освобождение [от иноземного] и за рост немецкого национального сознания, которую провозглашали не только поэты, но, к примеру, и Фихте; разумеется, Фауст ни в коей мере не социалист и не политический революционер.

Свою социально-политическую философию Гете уточнил в рассуждении о сенсимонизме (в октябре 1830 года, то есть уже после июльской революции): «Каждому следует начать с себя и прежде всего устроить свое счастье, а это уж, несомненно, приведет к счастью общему»<sup>352</sup>. Теорию сенсимонизма Гете считает непрактичной и невыполнимой. Желания широких масс не должны быть нашей целью; с точки зрения общего законодательства, принципы сенсимонизма могут быть применимы лишь к малому числу избранных, к князьям и законодателям.

«Я ненавижу плохую работу как смертный грех, но всего более — плохую работу в государственных делах»<sup>353</sup>, — заявил Гете в 1832 году, незадолго до смерти. Этим еще не сказано, что он не замечал плохой работы тех, кто правил; об этом он часто говорит с Эккерманом, однако из этого он не выводил никаких демократических требований, самое большее — признавал необходимость улучшить существующее до сей поры аристократическое искусство государ-

ственного правления. Народ существует для того, чтобы правитель держал его в узде или, как однажды прямо сказал [Гете], угнетал, иначе чернь становится строптивой.

Правитель, как говорит Фауст, должен испытывать блаженство от власти самой по себе и не смеет спрашивать, чего хочет толпа; Фауста не удовлетворило бы даже поклонение сотен тысяч:

Правитель добрый недоспит,  
Чтоб был народ одет и сыт,  
И лишь бунтовщиков плодит  
На голову свою, несчастный<sup>354</sup>.

Политическая песня — отвратительная песня<sup>355</sup> — это, несомненно, так, если политика ничтожна, жалка, скверна. В хоть сколько-нибудь нормальной обстановке никто не потребует от Фауста, чтобы он обклеивал плакатами перекрестки и агитировал, — но Фауст сам кончает политикой. Фауст Гете в политике прежде всего желает порядка, и в этом он тоже полностью немец.

С такой точки зрения, разумеется, осуждается любая склонность к анархии, любая революция и бунтарство, любое восстание и мятеж против установленного порядка. Гете игнорирует тот факт, что речь идет о создании и завоевании новых принципов; для него, например, ожидаемая июльская революция — взрыв, который он оценивает как драму, отдаленную не только географически, но и принципиально. Поэтому своего друга Бенста за его радикализм он считает просто сумасшедшим.

Как сказано, Гете прекрасно видит слабости высших десяти тысяч; когда однажды английский лорд-епископ в его присутствии грубо напал на «Вертера», Гете тоже отвечал грубо и весьма ловко загнал агрессивного иерарха в тупик: если несчастный самоубийца Вертер так плох, то каковы тогда наши земные властители, отправляющие на поле брани тысячи людей и побуждающие их к взаимному убийству, поджогам и грабегам? «А вы благодарите Господа после таких гнусностей и поете ему за это: “Тебя, Бога, хвалим!”».

Но Гете умел жить среди земных властителей и принимал их принципы, принципы просвещенного деспотизма. — Фр. Л. Штольберг слышал, как Гете читал первый вариант «Фауста» (1775), ему понравилось, но показалось, что у Гете голова не только тирана, но и упряма, выступающего в своей неукротимости против Бога и вечных откровений... Это верно, однако Гете и борьбу с Богом вел в рамках упорядоченности, это борьба ведется только от имени избранных, а отнюдь не от имени толпы, которая не должна нарушать «установленный свыше» порядок.

Отношение Гете к революции лучше всего высвечивается из его отношения к романтике. Он в немалой мере способствовал усилению романтизма; как мы видели, именно у позднейших романтиков и именно во второй части «Фауста» Гете заимствовал отнюдь не второстепенные черты, но и здесь стремился соблюсти меру. Он признает право романтиков на более свободную форму и содержание, но реформаторство превратилось в революцию, а с революцией он не хочет мириться даже в литературе; он знает, что и принципы классицизма можно утрировать, доводя их до абсурда, но это не дает оснований для утрирования романтики.

Гете был и остается объективистом и реалистом, ему не нравится излишний субъективизм романтики, которая, с точки зрения философии истории, представляется ему эпохой разложения, упадка; все восходящие эпохи объективны.

Гете весьма резонно протестует против крайностей немецкого субъективизма, который в философии проявлялся как идеализм, а в поэзии — как романтическая фантастика, но сам он точно так же подпадает под влияние магии. От магии «Фауста» не так уж далеко до магического идеализма Новалиса.

Однако Гете умеет совладать с субъективизмом чувств, вот почему неудовлетворенность, беспокойство и неутолимые вожделения Фауста не перерастают в пессимизм отчаяния, которому поддался Вертер.

«Вертера» Гете обдумывал в ту же пору, что «Фауста». В «Вертере» он первым по-современному занялся вопросом самоубийства, проанализировал его психологически и обосновал этически. Английский лорд-епископ, как мы помним, упрекнул Гете за то, что Вертер своим самоубийством вводил людей в соблазн. Мы уже рассказали, как Гете ответил иерарху, но проблема самоубийства этим не была решена.

В «Вертере» Гете действительно изобразил самоубийство как последний выход из неудовлетворенности жизнью, особенно из любовной неудовлетворенности; в то время как Сен-Пре в «Новой Элоизе» избавляется от несчастной любви с помощью педагогических наставлений, Вертер уходит из этого мира. Позднее Гете назвал смерть Вертера единственным выходом для душ полусильных-полуслабых.

Вспомним, в «Поэзии и правде» Гете рассказывает нам, как им самим овладела *сумасбродная идея* самоубийства. Фауст тоже заигрывает с мыслью о самоубийстве, но этот поступок можно было легко предотвратить, поскольку настроение Фауста совсем иное, чем у Вертера; самоубийство Фауста было бы чисто логическим выводом

из интеллектуального силлогизма, в то время как Вертер — человек чувства.

В соединении с реалистом Мефистофелем Фауст — объективист, мир приводит его не к отчаянию, а скорее временами к ироническому презрению и гневу. Это настроение, подходящее для убийства, но отнюдь не для самоубийства, и потому в «Фаусте» мы становимся свидетелями убийства брата Маргариты, убийства ребенка, косвенно Фауст виновен и в преждевременной смерти матери Маргариты, так что на его совести гибель всей семьи. Впрочем, такие случаи считаются явлениями обыденными, государство и церковь обеспечивают их безнаказанность...

Прогресс от «Вертера» к «Фаусту», от субъективизма к объективизму, от романтизма к классицизму, от патологической болезненности к здоровой нормальности достаточно велик.

По подсчетам самого Гете, Фауст должен был умереть на сотом году жизни — несмотря на все душевные и телесные неприятности, он, очевидно, сохранил здоровый желудок; Гете сам был неплохим специалистом по макробиотике и при всей увлеченности планами и трудами не забывал о кухне, а моя американская дама (см. с. 59) встретила бы у него живое понимание.

В принципиальных нравственных вопросах Фауст, к сожалению, тоже кончает дилетантизмом:

Чутьем, по собственной охоте  
Он вырвется из тупика <sup>356</sup>.

Огромная ценность «Фауста», исключительная заслуга Гете еще и в том, что он правдив, что себя самого не позволит, а других не хочет обманывать.

Страшная правда милее, чем ложь во спасенье.  
Правда вылечит боль, что нам сама нанесла <sup>357</sup>.

Гете вовсе не виноват в некритичном восхищении своих бедных духом комментаторов и толкователей.

## 2

Пушкин был гораздо ближе к Байрону, чем к Гете. Их сближают уже внешние, жизненные обстоятельства. Пушкин, как и Байрон, аристократ и человек высшего круга; до какой меры род и общественное положение определяют

биографию обоих поэтов, можно установить по многим подробностям их жизненного пути: потребность в роскоши и щедрости, финансовая беззаботность и небрежность и т. д. Оба поэта были воспитаны в согласии с тогдашними взглядами, оба пополняли недостаточное для современных условий школьное образование обильным чтением отечественных поэтов. Влияние света идет еще глубже: в тогдашнем обществе, в Англии испорченном не менее, чем в России, оба, и Байрон, и Пушкин, обрели слишком ранний половой опыт.

Оба живут в одинаковых европейских условиях, оба переживают реставрацию и реакцию, оба связаны с французской духовной революцией (Вольтер немало значит для обоих). Пушкин не покидает России, но, как и Байрон, ищет нецивилизованные места, попадает на нецивилизованный юг и Кавказ. Но духовно Пушкин близок Байрону главным образом как поэт и мыслитель — и Пушкин в первую очередь поэт, лирик, и Пушкин живет поэзией и поэтически сочиняет свою жизнь, непосредственнее, чем, скажем, Гете. И конец жизни, по существу, у обоих поэтов почти одинаков — конец Байрона ненамного отличается от пушкинского.

Огромное различие состоит в том, что русский поэт смиряет свой индивидуализм и примиряется с традицией, с которой столь упорно борется Байрон, — Онегин не титан. Как Манфред и Каин, он обладает живым, незамутненным, честным сознанием собственной вины, но Онегин никому не угрожает и предается хандре, которой, однако, отмечен и Люцифер, но именно лишь отмечен. Пушкинский Демон, взглянув на чистого ангела, склонился к любви <sup>358</sup>. Пушкин отказался от вольтерьянства или, вернее, укротил его; атеизм Пушкина, в котором он признавался еще в 1824 году своему школьному другу <sup>359</sup>, не помешал ему примириться и с национальной церковью, в «Борисе Годунове» монах превозносит русские национальные идеалы. Пушкин никогда не покидал России, углубился в ее историю, которую воспринимал в духе своего учителя Карамзина. Он окончил жизнь как поэт, призывавший «милость к падшим». Пушкин открыл маленького человека и его героизм. Он рано отказался от фантастических элементов романтизма и, воспитанный на французском классицизме, стал реалистом и реалистом остался. Историческая драма Пушкина, созданная в духе эстетики Шлегеля, а еще более — по образцу трагедий Шекспира и, в особенности, его социальный роман «Дубровский» уже не имеют с творениями Байрона ничего общего; зрелый Пушкин и зрелый Байрон — два разных человека. Байрон последовательно довел свой бунт до конца. Пушкин, при всей революционности, часто боялся суждений света.

Байрон был человеком высшего круга, однако никогда не сделался придворным; Пушкин был вынужден жить при абсолютизме, который Байрону был ненавистен больше, чем варварство; Пушкин же сделал абсолютизму внешние уступки. В этом он ближе к Гете, который в своем «Urfaust'e» судил о церкви и короле гораздо пронизательнее, чем в «Фаусте» и в более поздних произведениях; впрочем, в глубине души Гете судил о сильных мира сего достаточно резко, Пушкин — разумеется, тоже; Байрон же оставил значительно меньше ненапечатанного, почти ничего, лишь его издатели, как и у Пушкина, посмертно опубликовали кое-что из непристойных ранних опусов.

И все же Пушкин создал прекрасный и чистый женский образ Татьяны; в этом он тоже соприкасается с Байроном, но Татьяна ближе к Онегину, чем байроновская Ада<sup>360</sup>.

Я не осмелюсь без более глубокого обоснования судить о том, в какой мере близость национальных характеров определила влияние Байрона на Пушкина и последующих русских поэтов. Удовлетворюсь тем фактом, что Байрон оказал решающее воздействие и на Пушкина, и на Лермонтова; кроме них двоих, влияние Байрона испытывали также Жуковский, Батюшков и более поздние лирики. Байрон сильно воздействовал и на новейших польских поэтов, меньше — на чешских. Обоим этим народам поэт титанизма стал близок благодаря потребностям назревающей революции.

## 3

Онегина называли русским Фаустом, еще чаще в нем видели подобие байроновских персонажей. Но Пушкин не Гете и не Байрон.

Пушкин познакомился с творчеством Байрона после того, как прошел выучку у Вольтера и Парни; но он постиг художественную слабость Вольтера и тогдашних французов (в 1830 году он называет их наиболее непозитивной нацией<sup>361</sup>), именно по этой причине оценив как поэтов Байрона и немецких романтиков. Пушкин понимал Гете; мы знаем его суждение о том, что «Фауст» — это крупнейшее поэтическое произведение, представляющее новейшую поэзию, как «Илиада» — классическую древность.

Во всех своих суждениях Пушкин подчеркивает поэтичность, весь он был поэтом с ног до головы, и только поэтом; содержание «Фауста» совсем иное, чем содержание «Онегина».

Еще работая над «Онегиным», Пушкин в 1825 году написал поэтическую «Сцену из «Фауста»». Когда-то он сказал, что равнодушие к

жизни и ее радостям и преждевременная душевная старость — характерный признак молодежи XIX века; этой чертой обладает и его Фауст, насколько можно судить по краткой сцене. Его Фауст скучает.

Некоторые критики обращают также внимание на стихотворение «Демон» и находят в нем что-то дьявольское. Этот Демон действительно имеет нечто общее с Мефистофелем: отрицание и иронический взгляд на жизнь; это дух холодной рассудочности, бунта против Провидения, презрения к красоте и восторгам, без веры в любовь и свободу — «и ничего во всей природе благословить он не хотел»<sup>362</sup>. Однако Пушкин написал и стихотворение «Ангел», где Демона, духа отрицанья и сомненья, покоряет вид чистого духа, впервые он смутно почувствовал невольный жар умиления.

Прости, он рек, — тебя я видел,  
И ты даром мне сиял:  
Не все я в небе ненавидел,  
Не все я в мире презирал<sup>363</sup>.

Да и Мефистофель не такой уж насквозь черный дьявол, но так далеко, как Демон Пушкина, он бы все-таки не пошел, настолько бы не вочеловечился; на него явно успел воздействовать Демон Байрона<sup>364</sup>.

Гете — поэт-мыслитель, Пушкин — поэт, который вообще-то тоже размышляет, и весьма интенсивно, но его раздумья не охватывают всю историю человечества и мира в такой же мере, как мышление Гете: исходным пунктом для Пушкина является Россия, Россия составляет основной предмет его раздумий. Гете в «Фаусте» предлагает нам концентрированную версию всего развития человечества и его творений, «Онегин» анализирует русскую душу в определенную эпоху, создает лишь психологическую базу для позднейших исторических сюжетов, и эти сюжеты взяты из русской истории. Поэтому «Онегин» — лирический эпос, а «Фауст» — драма. Пушкин ощущает себя русским и настроен патриотически. Гете отрицает не только национальную ненависть — в этом бы Пушкин с ним согласился, — но и упрекает поэтов в патриотизме, сознательном патриотизме, требуя, чтобы поэт стоял над нациями, чтобы его радовали или печалили дела соседнего народа так же, как если бы речь шла о его собственном народе. «Да и что значит — любить отчизну, что значит — действовать, как подобает патриоту? Если поэт всю жизнь тщился побороть вредные предрассудки, устранить бездушное отношение к людям, просветить свой народ, очистить его вкус, облагородить его образ мыслей, что же еще можно с него спросить? И как прикажете ему действовать в духе патриотизма?»<sup>365</sup> Гете сам присо-

вокупил к этому своему мнению комментариев, который нельзя не понять; помимо прочего, он говорит, что в двадцать лет наверняка не остался бы последним в войнах за освобождение, но в шестьдесят выполнил свой долг по отношению к отечеству и своим «милым немцам» иным способом. Пушкин еще в детстве и отрочестве пережил борьбу русского народа с Наполеоном и потому, как и советовал Гете, не остался в стороне от событий, хотя ему — несмотря на горячее желание — и не было суждено вступить в армию. Впрочем, источником этого стремления не был патриотический энтузиазм.

Онегин не Фауст. У Пушкина не было Шиллера, вот почему он остановился на Вольтере и Руссо, вот почему пришел к отрицанию и атеизму, во власти которого пребывал недолго. Поэтому же Пушкин обратился [к вере] — обращение Гете, если можно так назвать его романтический католицизм, носило эстетический характер. Половинчатость Фауста иная, чем у Онегина, — Онегин не кончал всех четырех факультетов и не получал дипломов, он был вынужден удовлетвориться несистематическим образованием в русских частных заведениях<sup>366</sup> и французской библиотекой русских аристократов.

Поэтому Белинский совершенно верно говорит, что Пушкин не столь учен, как Гете<sup>367</sup>; зато имеет перед ним преимущество в интимной непосредственности, в более непринужденной наивности сердца и мысли, ему не пришлось сражаться со всей схоластикой философии и классицизма.

Вот почему Пушкин естественней, яснее в жизненной этике. У него есть отчетливое сознание вины, он яснее мыслит о себе и о своих отношениях с близкими, и эти отношения непосредственнее, человечнее. Хотя и Пушкин — аристократ, но это аристократ русский, т. е. он оправдывает свой аристократизм происхождением, как аристократ, он расточителен, подобно многим другим представителям своего сословия, ежегодно нуждается для своей семьи в 30 000 рублей; Гете был воспитан по-мещански и остался мещанином, даже приблизившись к веймарскому двору, но веймарский двор был непохож на петербургский! Гете долго приходилось довольствоваться жалованием в 1200 талеров, только позднее писательский труд стал приносить ему несколько больший доход, но Гете знал цену деньгам, Пушкин — отнюдь нет\*. Поэтому Гете никогда не нуждался в милости своего князя.

\* Интересная параллель: в [пушкинской] «Сцене из «Фауста»» Мефистофель сообщает скучающему Фаусту, что прибывает корабль и на нем — «бочки злата». Фауст распоряжается «все утопить» (сцена кончается уходом Мефистофеля, идущего исполнить приказ); в «Фаусте» Гете (во второй части) Мефистофель с радостью переправляет на берег богатый груз для Фауста...

Пушкин — реалист; и хотя Гете тоже реалист и так же, как Пушкин, воспитан на классицизме, тоже объективист и противник романтического субъективизма, но реализм Пушкина чище и сильнее. Вот почему Пушкин не признает романтической любви — в вопросе о различии любви и религии он не обманывал себя, как романтики и Гете. Поэтому также пушкинская Татьяна стоит несравнимо выше Маргариты; именно этим уважением к сильной женщине Пушкин приближается к Шекспиру, гетевская же Маргарита — идеал немецкого филистера и домашнего тирана.

О макробиотическом искусстве Гете Пушкин не имел понятия. Смерть Пушкина — лучшая критика «Онегина» и тогдашней России: великий поэт и человек становится под дуло шалопая и позволяет себя застрелить...

Еще критик Надеждин считал Пушкина нигилистом<sup>368</sup>; Григорьев и Достоевский соглашались с этим суждением, лишь поскольку речь шла о характере Онегина<sup>369</sup>. Но и Онегин не был нигилистом; Онегин оказался в тупике по логике жизни, Фауст — вследствие своей сомнительной философии.

Пушкин анализировал русскую проблему отнюдь не как философ, а как поэт; но как поэт он понял хорошие и дурные стороны России своего времени и художественно изобразил их с ни с чем не сравнимой объективностью и правдивостью.

### III ДЖ. Г. БАЙРОН

**Б**айрон — в полном смысле слова титан, предводитель современных титанов.

Напомним сразу, что Байрон рос в стране аристократической контрреволюции в пору правления Наполеона, что он созрел во времена реставрации и Священного союза и что именно против этой реставрации в литературе продолжал революцию, которая на политической арене была ослаблена и побеждена.

Свой бунт Байрон начинает в школе, объявив себя атеистом (биографы рассказывают о строптивости мальчика в отцовском доме и в семье); ведь Байрон познакомился с учением Юма и шел путем великого скептика и его радикальных последователей — в поэзии вместе с ним бунтуют Шелли, Лендор, Саути, Колридж (оба [последних] обратились в другую веру) и др. В Англии не было Канта, английские противники Юма не могли обрести сколько-нибудь значительного влияния, идеи и направление Юма развивались без помех.

Когда [Байрон] вступал в пору зрелости, сильное воздействие на него оказал и многое ему объяснил «Фауст» Гете, но дальше Байрон пошел собственным путем; он говорит нам, что у него были более сильные импульсы, чем «Фауст». Гетевский Фауст у Байрона — тиран, Каин и Мефистофель превращаются в Люцифера, носителя света, Люцифер — сознательный продолжатель Прометея:

<...> Один лишь добрый дар  
Дало вам древо знания — *ваш разум*:  
Так пусть он не трепещет грозных слов  
Тирана, *принуждающего верить*  
Наперекор и чувству и рассудку,

Терпи и мысли — создай в себе  
Мир внутренний, чтоб внешнего не видеть:  
Сломи в себе земное естество  
И приобщись духовному началу! \*<sup>370</sup>

Потому Люцифер и не искушает сладострастием, как Мефистофель, он искушает только правдой, зло и борьба с ним имеют совершенно иное значение, чем в «Фаусте», где в Прологе Бог и Мефистофель разыгрывают с Фаустом старую историю об Иове. Байрон, как он сам недвусмысленно говорит, согласен с Сократом, который ему милее апостола Павла, точно так же и Конфуций для него милее десяти заповедей.

Люцифер-Каин выступает против традиции. Одно из сильнейших впечатлений от байроновского «Каина» — то, что уже первое человеческое поколение выступает против традиции; впечатление еще усиливается, поскольку традиция эта берет начало в давнем божественном откровении:

Я никогда не мог согласовать  
Того, что видел, с тем, что говорят мне <sup>371</sup>.

Люцифер, как и Каин, служит злу, но тоскует по добру:

Л ю ц и ф е р

А если бы губительного древа  
Не насаждал, еще бы лучше сделал.  
Однако и неведение зла  
От зла не ограждает. Зло всеильно.

К а и н

Я этому не верю, нет! Я жажду  
Душой добра!

Л ю ц и ф е р

А кто его не жаждет?  
Кто любит зло? *Никто* \*\*, ничто <sup>372</sup>.

Поэтому он не считает знание порукой счастья, а сама наука для него не более чем отросток на стволе незнания, философия — самое крикливое проявление тщеты наших усилий, это всего лишь слово:

Скорбь — знание, и тот, кто им богаче,  
Тот должен был в страданиях постигнуть,  
Что древо знания — не древо жизни <sup>373</sup>.

\* Курсив Т. Г. Масарика (Ред.).

\*\* Курсив Т. Г. Масарика (Ред.).



У Байрона дух, приносящий свет, предается грусти. Но человек не может не стремиться к правде; в письме своей будущей жене Байрон отводит науке как роду человеческой деятельности место рядом с военным искусством и политикой.

Помимо Люцифера у Байрона есть и духи более низкие, но у них нет никакой власти над Фаустом—Манфредом, Манфред не желает иметь ничего общего с духом типа Мефистофеля:

М а н ф р е д

...Тебе с толпою присных  
Противлюсь я, а не веляньям смерти.  
Я власть имел, но я обязан ею  
Был не тебе: своей могучей воле,  
Своим трудам, своим ночам бессонным  
И знаниям тех дней, когда Земля  
Людей и духов в братстве созерцала  
И равными считала их. Бессильны  
Вы предо мной, — я презираю вас,  
Вы жалки мне!

Д у х

Ты не избегнешь кары;  
Твои грехи...

М а н ф р е д

Не ты судья грехам!  
Карает ли преступника преступник?  
Убийцу тать? Сгинь, адский дух! Я знаю,  
Что никогда ты мной не овладеешь,  
Я чувствую бессилие твое.  
Что сделал я, то сделал; ты не можешь  
Усилить мук, в моей груди сокрытых:  
Бессмертный дух сам суд себе творит  
За добрые и злые помышленья.  
Меня не искушал ты и не мог  
Ни искушать, ни обольщать, — я жертвой  
Твоей доныне не был — и не буду.  
Сгубив себя, я сам и покараю  
Себя за грех. Исчадья тьмы, рассейтесь!  
Я покоряюсь смерти, а не вам!<sup>374</sup>

Люцифер Байрона и все его духи обладают демонической силой, в которой Гете недвусмысленно отказывает своему Мефистофелю. Мефистофель слишком негативен (отнюдь не полностью!), демон

положителен, это активная сила, сила демоническая, не подчиняющаяся влиянию высшего и низшего разума: «В Байроне тоже в высшей степени присутствовало демоническое начало, отчего он и был неотразимо привлекателен»<sup>375</sup>. Люцифер Байрона — активная сила и беспокойство, но отнюдь не то беспокойство, которое олицетворяет собой Фауст. Люцифер со спокойной самоуверенностью говорит, что Создатель помогал преобразовывать землю (Байрон трактует Книгу Бытия в духе теории Кювье о переворотах в земной коре).

Самоуверенность, гордыня побуждают Люцифера подражать Всемогущему — он хочет, чтобы Каин ему поклонялся; Каин решительно отвергает это требование Люцифера, и тот удовлетворяется весьма сомнительной логикой:

Л ю ц и ф е р

Но не поклонник Бога — мой поклонник.

К а и н

Я не хочу сгибаться ни пред кем.

Л ю ц и ф е р

Ты все же мой: непоклоненье Богу  
Есть поклоненье мне<sup>376</sup>.

И богатыри — люди, даже титан не защищен от человеческих, слишком человеческих слабостей...

Байрон полностью отверг христианское понимание дьявола: в Мефистофеле есть немалая доля дьявольского коварства — у байроновского дьявола его нет, он вообще превращен в духа. Если Бог — творец всего, тогда дьявола не существует, азиатский дуализм преодолен, сам дьявол порожден творческим Всемогуществом. Продуманное, великолепное воплощение этой идеи Байрон дает в «Каине» и во всех остальных произведениях.

Бог для Байрона — всего лишь один из духов, хоть и высший, но среди них он *par inter pares*<sup>377</sup>; как лорд Байрон осознает свое отношение к королю, так же он — как равный дух — относится и к Богу. Это конституционализм и парламентаризм, перенесенные в метафизическую область.

<...> Не изберу

Посредником моим меж мной и небесами  
Ни одного из смертных<sup>378</sup>.

Чаще всего он воспринимает Бога как тирана — Люцифер признает его победителем, но отнюдь не высшим существом; байроновские Манфред и Каин тоже хотят быть подобными Богу, но именно могуществом.

Пушкин говорит о Байроне, что он «ничем не укротим»<sup>379</sup>, — это поэт протеста!

Бог для Байрона прежде всего — Всемогуший, это для него не воплощение любви.

Зло не рождает благо...<sup>380</sup>

Еще не достигнув восьми лет, Байрон прочел весь Ветхий Завет, восхищался им, чтение доставляло ему наслаждение, чтение Нового Завета всегда казалось ему тяжким трудом.

Манфред и Каин очень сильно ощущают свою духовность, свое «я» как духовную личность. Здесь значительно больше от проблем бессмертия, чем от теизма, которому посвящены эти байроновские произведения. «Бессмертие души представляется мне несомненным... Прежде я сомневался, но размышления убедили меня в этом»<sup>381</sup>. В другом месте Байрон говорит, что в философии часто склонялся к материализму, но никогда не мог стерпеть, чтобы материализм применялся к христианству, которое, по его мнению, зиждется на существовании души.

<...> Угасить

Ничто не может духа, если хочет  
Дух быть самим собой и средоточьем  
Всего, что окружает дух; он создан,  
Чтоб царствовать<sup>382</sup>.

Байрон очень энергично провозгласил: «Я не враг религии...»<sup>383</sup>. Религию он понимает не философски, но так, как она позитивно действует в своей исторической конкретности, — как незыблемую веру. Он решительно желает для себя лишь такой религии. Говорят, будто те, кто непоколебимо верит в Писание, имеют перед остальными большую выгоду: если Писание правдиво, они будут на том свете вознаграждены, если же того света нет, будут покоиться в земле, как остальные, но в течение всей жизни их надежды будут иметь опору.

«...Если уж мы должны иметь религию, по-моему, мы никогда не можем иметь ее в полной мере»<sup>384</sup>, — этими словами Байрон выражает романтическую тоску по религии умиротворения, покоя, отдохновения. Поэтому же Байрону нравится католицизм; отнюдь не своим учением, а своими культовыми установлениями. Он превоз-

носит изысканность католического богослужения, которое превосходит даже греческую мифологию: кадило, иконы, статуи, алтари, собрание реликвий, мощи, телесное присутствие Христа в вине и хлебе, исповедь, отпущение грехов (в другом месте он хвалит учение о чистилище, которое дает утешение) — все это способно вызвать чувства. Кроме того, эта религия не допускает сомнений. Тот, кто как результат пресуществления и вправду проглотит своего Бога, едва ли найдет еще что-либо, чего бы он не мог съесть.

Байрон защищается от упреков, будто говорит об этом фривольно; и если он присовокупляет, что имеет склонность, поелику возможно, все воспринимать с абсурдной стороны, то правильнее было бы, если бы он сказал, что ищет конкретную, незыблемую религию. Религию, а отнюдь не религиозную философию! Он желал бы родиться католиком; свою дочь он отправил в монастырь, где ее воспитывали в строго католическом духе.

Религиозное чувство Байрона постольку католическое, поскольку он совершенно объективен и его религиозность природна: у Байрона мы можем очень ясно вчувствоваться в примитивную, природную религию, когда у человека еще преобладают ощущения и когда он чувствует, что слит с природой. Это религиозное чувство — именно то, что Байрон называет ощущением природы. Например, мы читаем описание солнца в «Манфреде» — так может чувствовать лишь человек, исповедующий культ солнца! Это религиозное ощущение природы у Байрона сильнее, поскольку он не олицетворяет природу или отдельные ее силы, как это делают многие поэты: Байрон воспринимает ее как целое, как нечто великое. Такой байроновский объективизм объясняет и его суеверие.

Но религиозность не способна дать ему спокойствие и мир. Собственно, он переживает лишь приступы религиозного чувства; в письмах мисс Милбэнк, которая позднее стала его женой, он признается, что никогда не мог черпать успокоение в религии, и думает, что никогда и не сможет. Ведь он утратил веру еще в детстве.

С католическим объективизмом в своей религиозной этике Байрон соединяет протестантскую субъективность. Манфред говорит аббату, который хотел бы дать ему религиозное утешение:

<...> Старик!

Ни власть святых, ни скорбь, ни покаянье,  
Ни тяжкий пост, ни жаркие молитвы,  
Ни даже муки совести, способной,  
Без демонов, без страха пред геенной,  
Преобразить в геенну даже небо, —

Ничто не в состоянии исторгнуть  
Из недр души тяжелого сознания  
Ее грехов и сокровенной муки.  
Та кара, что преступник налагает  
Сам на себя, страшней и тяжелее  
Загробных мук<sup>385</sup>.

Это одно из сильнейших мест: такое отчаяние, чисто моральное, не вызванное религиозным страхом, равно самоосуждению. Никогда еще этический индивидуализм не получал столь сильного выражения.

Быть собственным адом — такова судьба титана, которая ему приносит, как говорит дух в «Манфреде», братство с Каином. Гете как-то назвал Байрона самоистязателем.

Но Байрон и собственный спаситель:

Фаусту защита и спасение достаются — Манфред и Каин защищаются и спасаются сами.

Байрон становится на сторону Каина против Авеля и мотивирует убийство способом, который Гете называет единственным в своем роде. И он прав; нежный, набожный Абель приносит Иегове кровавые жертвы, Каин может принести лишь бескровную жертву из плодов земли; он больше не хочет строить алтари, хочет разрушить и алтарь Авеля — больше не должно быть «священного ножа», не должно быть мук ни в чем не повинных животных; Абель запрещает Каину разметать алтарь; вырвав из алтаря камень, Каин ударяет им Авеля в висок...

Но подлинное величие [Писания] выявляется после непоправимого поступка. Я не хочу подробно анализировать мастерский рассказ о том, как Каин пробуждается от тупого беспамятства, в которое его поверг гнев; великолепен эпизод, когда он осознает свою великую вину в том, что сам породил смерть, которой так боялся и которую так ненавидел. Сознание вины сильно, правдиво и глубоко, но Каин знает: прощения не будет ни от Бога, ни от него самого; Абель наверняка простил бы его, если бы мог знать, что творится в душе убийцы после его безбожного поступка. Вина для Байрона хуже смерти!

Такого сознания вины Гете не имел и не мог иметь — Гете вину «расфилософствовал» (если можно употребить это слово подобно тому, как, например, говорят «растер»). Байрон столько не философствовал.

В борьбе с лицемерием Байрон ведет себя как Мефистофель, часто тоже больше всего хочет поразить филистеров, бывает титаном и денди в одном лице, а часто и одновременно; однако неправда,

что он был этическим анархистом в том смысле, будто не чувствовал разницы между добром и злом. Он отнюдь не заявляет, что все позволено, но часто совершает зло из противоречия, не одобряя его.

До сих пор ведутся споры о том, была ли у Байрона тайная вина и какая (кровосмешение? — *pota bene*, его сестра мисс Лей не была ему родной сестрой); думаю, не понимают именно его стремления испугать филистеров (см., например, поэму «Лара»), а Байрон включает в круг филистеров довольно сильных личностей. Отчасти так проявляется как раз его тонкая способность к нравственному осуждению.

Наряду с убийством мы найдем у Байрона и самоубийство; но собственно преступлением остается убийство, а не самоубийство. Байрон лишь играл мыслью о самоубийстве, как и Гете, — что подтверждают его слова: мол, он останется жив назло врагам. Это истинно байроновский дендизм и ничего более. Поэтому в «Манфреде» он не мотивирует, почему охотник задерживает Манфреда перед падением в пропасть и почему Манфред так легко позволяет себя задержать. Дело в том, что Байрон по основному своему настрою объективист, а отнюдь не субъективист.

Байрон не пессимист, в нем нет пессимизма отчаяния, его пессимизм — злоба, гнев, отрицание, революция. Если говорят о мировой скорби Байрона, необходимо [понимать это именно в таком смысле].

Значение, великое значение Байрона зиждется на его беспощадной правдивости — он ненавидит и преследует ложь, обманчивую видимость, прямой обман, религиозное ханжество. «Главным атрибутом божества я считаю истину»<sup>386</sup>. Правда по своей сути может быть только благом.

В духе такой правды и правдивости дают себе оценку герои Байрона:

Утратив даже горькую отраду —  
Оправдывать себя в своих глазах!<sup>387</sup>

Такая правдивость не исключает их дендизма; некую позу мы найдем и у самого Байрона, но эта поза лучших актеров, которые при всем стремлении к правдивости не могут забыть, что живут на сцене, что должны представлять жизнь.

Блейбтрей, сам ломавший копыя за литературную революцию, находит, что Байрон стремился к «абсолютному уничтожению авторитетов», дескать, в особенности его Дон Жуан представляет собой высшую степень нигилизма. Все зависит от понимания термина «нигилизм»; Дон Жуан — революционер, анархист, но в нем нет и

следа индифферентности; Байрон совершенно прав, защищая Дон Жуана как человека нравственного. Он считает, что анатомия чувств, как ее демонстрируют Руссо или мадам де Сталь, опаснее всех стихов, поскольку оба они размышляют о страстях, в то время как истинная поэзия сама по себе страсть, она не строит систем, пожалуй, волнует, но не аргументирует.

Кто сомневается в «способности сомнения сомневаться», теряет веру и в собственную революцию; в дневнике Байрона мы найдем не одно признание, обращенное против собственной революции. Ведь он понял: надсмотрщик не более свободен, чем узник... Так он сформулировал свою мысль.

Характер и сам метод творчества у Байрона иной, чем у Гете, — бурный, причем это всегда поэзия пережитая, но все же рожденная не без длительных раздумий.

Байрон многосторонне образован; хоть он был человеком чувств, это не делало его разум менее деятельным и живым. Он ведь и сам говорит, что не выдержит долго даже в обществе существа, которое любит больше всех, потому что вскоре затоскует по своей лампе и библиотеке. Судя по всем крупным произведениям Байрона, он готовился к их созданию очень тщательно, заранее продумывал целое и все подробности, но собственно написание — это бурный взрыв, это не творчество Гете, постоянно исправляемое в отдельных мелочах.

Байрон страстно борется за свободу, за равенство, но не ощущает себя демократом — видит неравенство, борется с ним, но сам чувствует, что он не ровня остальным людям. Он ненавидит труд — его Каин не хочет работать, потому что не хочет умереть, а труд — это смерть. Он ненавидит спокойную, методичную работу, ненавидит работу постоянную, терпеливую.

Терпение! — Нет, не для хищных птиц  
Придумано терпенье: для мулов!  
Прибереги его себе подобным, —  
Я из другой породы <sup>388</sup>.

«Никогда в жизни я не дал своей содержанке столько, сколько человеку бедному, действительно нуждающемуся» <sup>389</sup>, — гордо заявил Байрон о своей щедрости. Правда, экономя Адам Смит не считал бы и дары, подносимые таким образом, полезными с социальной точки зрения.

В сочувствии, в симпатии Байрон видит средство легче переносить зло; он не завидует Всевышнему именно потому, что он один, что он одинок.

## Люцифер

...Но пусть  
Он на своем престоле величаем  
Творит миры, чтоб облегчить себе  
Ни с кем не разделенное бессмертье,  
Пусть громоздит на звезды звезды: все же  
Он одинок, тиран бессмертный. Если б  
Он самого себя мог уничтожить,  
То это был бы лучший дар из всех  
Его даров. Но пусть царит, пусть страдает!  
Мы, духи, с вами, смертными, мы можем  
Хоть сострадать друг другу; мы, терзаясь,  
Мучения друг другу облегчаем  
Сочувствием\*: оно весь мир связует... <sup>390</sup>

И совершенно в том же смысле Ада произносит:

<...> Но кто же  
Один бы мог быть счастлив или добр? <sup>391</sup>

Быть одному и мечтать, стоя на скале, — таков идеал Байрона, но долго в одиночестве он тоже не выдерживает. Манфред гордо говорит: «Умру, как жил, — один» <sup>392</sup>. Однако в последний миг приветствует аббата, от чьего религиозного утешения отказался, и просит его дать ему руку. Еще более ошеломляет сцена после убийства Авеля: Каин, который не хочет склоняться ни перед Богом, ни перед Люцифером, после совершенного преступления в горести взывает: «О Боже мой!» <sup>393</sup>. [Манфред, объясняя аббату, почему не смог выполнить намерений своей молодости, говорит:]

Я обуздать себя не мог; кто хочет  
Повелевать, тот должен быть рабом;  
Кто хочет, чтоб ничтожество признало  
Его своим властителем, тот должен  
Уметь перед ничтожеством смиряться,  
Повсюду проникать и поспевать  
И быть ходячей ложью. Я со стадом  
Мешаться не хотел, хотя бы мог  
Быть вожакom. Лев одинок — я тоже.

\* У Т. Г. Масарика — «симпатией». В специальном примечании он пишет: «Я не люблю прерывать ход изложения примечаниями, но должен извиниться, что стихи оригинала перевожу прозой и лишь намекаю на стих, а потому сохраняю такие выражения, как слово «симпатия»: для англичанина, особенно для англичанина, который вырос в начале XIX столетия, слово «симпатия» имеет особый философский смысл, поскольку напоминает об отечественной гуманистической философии».

## А б б а т

Зачем не жить, не действовать иначе?

## М а н ф р е д

Затем, что я всегда гнушался жизни.

Я не жесток...<sup>394</sup>

Манфред жалеет, что в его натуре нет боязни, чувствует проклятие в том, что не страдает врожденным страхом: «Повиноваться? Духам, которые подвластны мне? Служить своим рабам? О, никогда!»<sup>395</sup>.

Именно в этом Байрон космополит и в хорошем, и в дурном смысле слова, как и Гете — человек всего мира и в хорошем и в дурном смысле слова; человек такого склада ищет помощи у людей большого мира, но, по сути дела, не нуждается в этой помощи и может вознестись на уровень человека всего света — на уровень всечеловека.

Байрон последователен — революция против Бога ведет его к революции против теократии, против стражей алтаря и трона; Гете тоже последователен, но скрывает свою критику теократии в обширных дидактических и политических планах, рассчитанных на далекое будущее.

Для Байрона «богатство — сила, а бедность — рабство повсюду на земле и... одно государственное устройство ничем не лучше и не хуже для людей, чем другое»<sup>396</sup>. Опыт такого характера, как с Наполеоном, пробуждает в нем сомнения в политике; он не горюет по поводу поражения Наполеона, потому что не позорно потерпеть поражение от мужей, «но то, что он поддался трем таким тупоумным милитаристско-династическим пустым головам обыкновенных монархов, — фу, это позор!»<sup>397</sup>.

Сущность своей натуры Байрон определил одной фразой: «Я никогда не льстил могуществу, никогда не подавлял дразнившей меня идеи»<sup>398</sup>.

Индивидуализм Байрона был обращен в сторону общественной и политической оппозиции — и в этом он полностью отличается от Гете. «Я был рожден для оппозиции»<sup>399</sup>, — [сказал Байрон]. Свою оппозицию он проявляет как аристократ и лорд королевского происхождения. Хотя и верно, что, например, свою первую речь в палате лордов он произнес в защиту бастующих ткачей, но отнюдь не из демократических убеждений, а как милостивый господин и из оппозиции к филистерам; и о католиках он говорил, поскольку это

было непопулярно. [Но индивидуалистические принципы считал неизменными:]

Так повелось: в любые времена  
На одного трудиться чернь должна<sup>400</sup>.

Таково его мнение («Корсар»).

Байрон не мизантроп... из аристократизма:

Я — мизантроп? А злобные оравы,  
Травившие меня, выходит, правы?<sup>401</sup> —

читаем мы в «Дон Жуане» ([песнь] девятая); и если там же мы читаем, что люди «по пустякам легко уподобляются волкам», то это презрение именно к лакейским душам.

И вечно буду я войну вести  
Словами — а случится, и делами! —  
С врагами мысли. Мне не по пути  
С тиранами. Вражды святое пламя  
Поддерживать я клялся и блюсти.  
Кто победит, мы плохо знаем с вами,  
Но весь остаток дней моих и сил  
Я битве с деспотизмом посвятил.  
.....  
Мне хочется увидеть поскорей  
Свободный мир — без черни и царей.  
Но к партиям отнюдь не примыкая,  
Любую я риску оскорбить<sup>402</sup>.

В «Дон Жуане» Байрон раскрывает свое политическое кредо и в частности: так, например, мы слышим его осуждение русского абсолютизма; абсолютный автократ для него гораздо хуже варвара. Потому же, несмотря на свое пристрастие к католицизму, он противник папства. Байрон последовательно стоит за свободу, в остальных формы конституции ему безразличны; он прославляет Аристиды, Вашингтона, Франклина, Пейна — он хотел бы стать первым в государстве, но отнюдь не султаном и не диктатором, но «aristos»<sup>403</sup> в прямом смысле слова, «первым по таланту и честности — ведь это первое место после божества!»<sup>404</sup>. А если нельзя этого достичь, то уж лучше быть Брутом или Кассием и даже Мирабо или Сен-Жюстом.

Но только революция наверно  
Избавит старый мир от всякой скверны<sup>404а</sup>.

И потому он в конце концов за республику, но не думает, что «стоит иметь какой-либо взгляд на политику»<sup>405</sup>.

Байроновского Каина жизнь не удовлетворяет, но он живет, и живет с удовольствием:

<...> Я живу,  
Но лишь затем, чтоб умереть, и в жизни  
Я ничего не вижу, что могло бы  
Смерть сделать ненавистною мне, кроме  
Врожденной нам привязанности к жизни,  
Презренной, но ничем не победимой:  
Живя, я проклиная час рождения  
И презираю самого себя<sup>406</sup>.

Байроновская революция — в сущности, революция против общества, то есть против высшего общества, это борьба аристократа с аристократизмом. В этом он продолжает революцию французских аристократов — якобинцев. Так нужно судить и о его разводе, и вообще о его отношении к женщинам.

Байрон сам себя обвиняет: «Мои страсти преждевременно развились еще в молодости — настолько преждевременно, что никто бы мне не поверил, если бы я сообщил время и ближайшие обстоятельства. Возможно, это одна из причин того, что в моем мышлении преждевременно возникла меланхолия, — ведь я начал жить слишком рано»<sup>407</sup>. Это признание — комментарий к «Манфреду».

Говоря о Байроне, Гете однажды признал: «Его женщины очень удачны. Но они ведь единственный сосуд, оставшийся нам, новейшим писателям, который мы можем заполнить своим идеализмом. С мужчинами нам делать нечего. В Ахилле и Одиссее, самом храбром и самом умном, Гомер уже все предвосхитил»<sup>408</sup>.

Байроновские женщины не удачны, а великолепны — об этом создатель Маргариты судит неверно; Ада в «Каине» вслед за шекспировской Порцией — полноценная женщина. Женщина Байрона должна быть равна мужчине, равна его титаническим усилиям; Манфред рисует образ Астарты:

<...> Нас  
Сближали одинаковые думы,  
Любовь к уединению, стремленье  
К таинственным познаниям и жажда  
Обнять умом вселенную, весь мир;  
Но ей не чуждо было и другое:  
Участие к людям, слезы и улыбки, —  
Которых я не ведаю, — смирение, —  
Моей душе не сродное, — и нежность,  
Что только с ней имел я; недостатки  
Ее натуры были и моими,

Достоинства лишь ей принадлежали.  
Я полюбил и погубил ее!<sup>409</sup>

Жена Каина так же сильна, как он сам, если не сильнее.

Дон Жуан Байрона добивается женщин не так уж энергично, однако знает, что лишь рабски подчиняется сладострастию, знает, что это только наслаждение, а не любовь. Именно в этом Байрон сам себя не обманывал, а потому смог наряду с такими разными женщинами, как Юлия, [Лола и] Дуду<sup>410</sup> и т. п., создать Аду и написать ряд прекраснейших и чистейших любовных стихотворений.

Байрон уверяет, что никогда не соблазнял женщин, — мы решительно не обнаружим в его произведениях ничего от отношения Фауста к Маргарите.

Байрон — поэт чувства, страсти, инстинкта, но не сентиментальный романтик. В нем нет романтической схоластики, любовь к женщине он не отождествляет с отношением к Вселенной, в его чувстве к женщине нет ничего болезненного или патологического, хотя ему и досталась дурная наследственность, как подчеркивают биографы, говоря о его экстравагантностях и нервных состояниях (его дед с материнской стороны покончил с собой, отца называли «сумасбродным» Джеком; мать была очень истерична, другой родственник, тоже с материнской стороны, принял яд, но был вылечен и т. д.).

Разумеется, многие нравственные особенности поэта можно объяснить если не наследственностью, то хотя бы семейной традицией: брат деда, от которого Байрон унаследовал звание лорда, в состоянии опьянения убил своего соседа и жил после этого, хоть и был освобожден судом, в страшном одиночестве в своем замке. Отец в первый раз женился на разведенной даме, с которой бежал во Францию, во второй раз женился, чтобы поправить свои финансы, и т. п. Что касается этой стороны дела, то и самого Байрона нельзя не упрекнуть, что при выборе жены он пошел по пути привычного утилитаризма: это вроде бы вытекает из недавно найденных источников<sup>411</sup>.

Во второй части «Фауста» Гете изобразил Байрона представителем новейшей поэзии той поры, а это тем более делает честь веймарскому олимпийцу, что он часто ставил в вину Байрону бунтарство, агитацию и отрицание: мол, важно не разрушать, а созидать. Отрицание отрицанию рознь! Точно нет необходимости отказаться от всего, что плохо и старо, точно Байрон не совершил много позитивного тем, что умел выразить чувства современного человека. Эуфорион во втором томе «Фауста» всегда напоминал мне шахматный ход веймарской литературной политики. И все же Гете признал

(считаю это тем большей его заслугой), что Байрон — величайший талант столетия.

Некоторые историки литературы говорят, что Байрон не был слишком великодушен к своим братьям из дружины Аполлона: Шекспира он ставил ниже Попа, потому что не желал терпеть, чтобы кто-нибудь оказался выше его самого. Возможно, это так. Ведь, несмотря на свое величие, Байрон не был защищен от мелочного тщеславия, были у него и особые странности: он хотел быть первым боксером и пловцом; очевидно, и здесь мы видим нечто подобное, если согласиться с мнением, что ни с чем не сравнимая ясность Шекспира, его безоблачное спокойствие и твердость были ему непонятны. Нравится мне и то, что Гете не включил Байрона в круг романтиков. Он говорит, что Байрон «не склоняется ни к античности (он не сказал «к классике», — отметим это. — *Т. Г. М.*), ни к романтизму, он — воплощение нынешнего времени»<sup>412</sup>. Гете правильно почувствовал: Байрон — человек современный, гораздо современнее самого Гете; Байрон умеет понять существующую действительность, он реалист, не поддавшийся романтическому историзму. (В другом месте Гете говорит, что «лорд Байрон не в меру эмпиричен»<sup>413</sup>.)

Естественно, у него есть нечто общее с романтиками, хотя бы в том, что романтизм больше подчеркивал чувственную жизнь, чем разумную деятельность.

Поэзия Байрона — это жизнь, его жизнь, Байрон не делал различия между жизнью и поэзией; пожалуй, он никогда не мог бы сказать, что «жизнь серьезна, искусство развлекает», поскольку ни искусство, ни религия, не были для него компенсацией за бедность жизни. Его искусство тоже не слишком весело.

Гете прав, Байрона погубила его неукротимость; но скосила его не убийственная лихорадка, он приехал в Грецию, потому что пришел к жизненному концу, потому что больше ничего не мог сказать. На примерах таких людей, как Байрон и Пушкин, мы видим, что и естественная их смерть добровольна, они умирают, когда желают умереть, как и жили, желая жить. То же самое мы можем сказать о Гете.

## IV «РОЛЛА» МЮССЕ

### 1 «Исповедь» — «Ролла»

Если мы наконец обратимся к духовной родине А. С. Пушкина и поколений от Екатерины II (собственно, еще от Елизаветы) до Александра I, то поэтическим представителем Франции мы должны избрать Мюссе.

Исходной точкой нашего анализа станет «Исповедь сына века». «Исповедь» — лучший и аутентичный комментарий к «Ролла» и вообще ко всем произведениям Мюссе, она раскрывает нам и самого Мюссе как человека и как сына века.

Фабула романа проста: страстное, самолюбивое сердце, раненное неверностью возлюбленной, тщетно ищет утешения во все новых и новых увлечениях. Девятнадцатилетний вольнодумец Октав случайно узнает, что возлюбленная изменяет ему с его лучшим другом; следуют дуэль, ранение, болезнь и обновленное безумие любви — ревность и своеобразную любовь-ненависть он пытается утопить в вине, отупляет себя грубыми чувственными оргиями, пока в конце концов не находит чистую душу, Бригитту, которая целиком ему отдается. Но жертва была напрасна — любовь уже не приносит ему удовлетворения, а, наоборот, ввергает его в ярость отчаяния, которая затем выливается в жестокость по отношению к Бригитте; Октав даже решает убить Бригитту — только чудесный проблеск набожности, с детства дремавшей в его развращенном сердце, спас его от преступления. Он любит Бригитту, но все же должен с нею расстаться — этим разрывом роман кончается.

Фабула, без сомнения, довольно проста, но она раскрывает весь ад и рай чувств в их хаотическом смешении! «Исповедь» вышла в

1836 году, после разрыва [Мюссе] с Жорж Санд и в значительной мере является сердечной историей только что пережитого романа; уже сам тот факт, что речь идет об интимной близости двух столь выдающихся писателей, придает «Исповеди» особое значение.

Мюссе рисует свою картину кровью сердца. Его мысли и чувства сконцентрированы в идее павшего ангела — падение ангелов и падение Адама сливаются в одну философскую и художественную идею: человек, утративший невинность и девственность, не может уже обрести ни радости, ни надежды...

Ah! Malheur à celui qui laisse la debauche  
Planter le premier clou sous sa mamelle gauche!  
Le coeur d'un homme vierge est un vase profond:  
Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,  
La mer y passerait sans laver la souillure;  
Car l'abîme est immense, et la tache est au fond <sup>414</sup>.

Жестокая логика «Крейцеровой сонаты» имеет глубокие корни в творчестве Мюссе. Мы видим у Мюссе роковое раздвоение между любовью физической и духовной, между любовью чистой и нечистой; давний метафизический и этический дуализм становится у него конкретным дуализмом сексуальной чистоты и нечистоты, и проблема получает вполне категорическое звучание: как и чем искупится падение первых людей, как может Адам очиститься от сладострастия и возродиться?

В некоторых произведениях («Испанская стена») Мюссе высказывает надежду, что верность и чистая любовь преодолеют все нечистое; в «Исповеди» чистая любовь Бригитты чуть было не спасла Октава от более глубокого падения, но это падение было неотвратимо. Правда, вы не можете не заметить, как чистая и невинная Бригитта, чтобы привязать к себе несчастного, приспособляется к его испорченной фантазии, старается походить на его прежнюю возлюбленную одеждой и всем, что может ему понравиться, — ангел тьмы ухватился за ангела света, но и с ним падает в бездонные глубины...

Свободомыслящий скептик ищет утешения в любви дикой и оргиестической, в страшном и мучительном наслаждении; Мюссе постоянно сетует на то, что под воздействием отравляющего душу скепсиса возникают испорченность и грубое распутство.

Такая любовь превращается в ненависть: всепожирающий скепсис ставит под сомнение даже верность любимой женщины, и это сомнение становится жестоким, кровожадным; поначалу Октав из-за своей недоверчивости всячески мучит Бригитту, а под конец в дикой ярости хочет посягнуть на ее жизнь, уже поднимает нож, чтобы

пронзить верное сердце, — и только чудесная случайность — крест между грудями Бригитты — отвратила его от черного умысла; сокрушенный, он бросается наземь и дрожащим голосом восклицает: «Господи... господи, ты был тут» <sup>415</sup>.

Современные психологи и психиатры половых отклонений и извращений найдут у Мюссе не один пример тесной связи сексуального наслаждения и кровожадной жестокости. В первых же «Испанских и итальянских сказках» (Мюссе было всего 19 лет!) он изображает страсть, связанную с жестокостью: одной рукой любовник тащит труп убитого им мужа, другой ведет податливую жену своей жертвы. В драматической поэме «Уста и чаша» еще более страшная сцена: неверная женщина готова к прелюбодеянию под гробом своего избранника. В этих литературных опытах мы наблюдаем у Мюссе еще нечто детское: на страшных примерах он хочет доказать, что верности не существует, но достаточно и того, что его фантазия так смела. Рассказ Мюссе «Гамиани» <sup>416</sup> показался слишком отважным даже Гейне, а стихотворение «Сюзон» мог бы написать маркиз де Сад. В «Исповеди» психолог также найдет материал для изучения половой ненормальности.

Жизненный корабль Октава все время грозит натолкнуться на две страшные скалы: на убийство и самоубийство. Нет иного выхода: уничтожить предмет своей неутолимой страсти или в конце концов уничтожить себя самого. В «Исповеди» мы часто видим эти два крайних вида смерти — «...le pêcheur se tut, car il ne croyait pas», так кончается одно из прекраснейших стихотворений Мюссе («Порция»): «...рыбак покончил с собой, потому что не верил» <sup>417</sup>. Если покончил с собой простой рыбак, то как же мог кончить жизнь вольтерьянский скептик? Физическим или моральным самоубийством. Мюссе сам пытался покончить с собой (1839), последние двадцать лет он писал мало, пил абсент и в конце концов спился.

Такова болезнь века: в главе «Исповеди», где Октав описывает, как ночью вошел в кабачок и сблизился с проституткой, мы читаем краткий и точный диагноз: «Ее коснулась болезнь века, или, вернее сказать, эта публичная женщина сама была ею...» <sup>418</sup>.

Историю возникновения и развития этой болезни Мюссе дает во вступительной главе своей «Исповеди». Его анализ превосходен. Всего на нескольких страницах излагается философия новейшей французской литературы и исторического развития [во Франции] вообще.

Наш век — таково ядро его философии истории — переходная эпоха; речь идет о переходе от вольтерьянского XVIII столетия к новому времени. «Болезнь нашего века происходит от двух причин:



народ, прошедший через 1793 и 1814 годы, носит в сердце две раны. Все то, что было, уже прошло. Все то, что будет, еще не наступило. Не ищите же ни в чем ином разгадки наших страданий»<sup>419</sup>. Вольтер уничтожил веру в священные книги, Наполеон уничтожил веру в старых королей — старый режим пал, нового еще нет. Наполеон устранил короля, но сам пал, и молодежь, которая была воспитана для него и его эпохальных планов, вдруг осталась без цели.

С реставрацией, с королем вернулось кое-что от старого порядка, но старые пергаменты не могли дать молодым поколениям новую жизнь. Король и священник, религия и старая политика были реставрированы лишь *de facto*<sup>420</sup>, но никто им уже не верил. Пал король, и падали королевские короны, молодежь упивалась свободой, но не была способна свободно действовать, свободно жить. Богачи сделались вольнодумцами, средние слои добивались синекур, бедняки упивались свободой, этим страшным энтузиазмом всухомятку, — Франция оказалась во власти громких слов и потонула в жутком море бесцельных деяний.

Подлинной внутренней жизни не было: притворство, фальшь распространились и задушили все в однообразной скуке мертвечины. Не случайно был тогда изобретен и повсеместно носился черный салонный фрак — сам разум, выкорчевав все иллюзии, носил траур.

Фальшивой была политика, фальшивой была религия, фальшивой стала любовь. Эгоизм, страшный, холодный, мертвящий эгоизм, справлял свои оргии. Любовь стала эгоистичной, продажной, куртизанка изгнала мечтательную, романтическую, страстную и нежную гризетку. Мужчина отдалился от женщины, ибо начал ее презирать, предался винопитию и, покинув домашний уют любви, расстрчивал свои силы в сомнительных домах. Любовь покорила духу времени: как не верили старым королям и старой религии, так и любовь стала для людей этой эпохи старой иллюзией.

Мюссе не забывает и о физиологических и нравственных причинах этой социальной и нравственной перемены: в то время когда мужа и братья были на полях сражений в Германии, тревожащиеся за них матери рожали поколение беспокойное, бледное, нервное. Зачатые между двумя битвами, воспитанные в школах под грохот военных барабанов, они впали в преждевременную печаль, пытались напрягать, подражая воякам-отцам, свои убогие мускулы. Время от времени появлялись обрызганные кровью отцы, прижимали их к расшитой золотом груди, но сразу же вновь садились на боевых коней.

Нравственные результаты такого воспитания весьма понятны, не менее понятно и воздействие того, что ежегодно Франция платила

Наполеону кровавую дань — 300 000 молодых мужчин: на развалинах старого режима угнездилась моральная и социальная анархия...

Дитя века утратило веру в философию XVIII столетия. «Ни ребенком, ни студентом коллежа, ни взрослым человеком я не посещал церковь. Моя религия, если у меня была религия, не признавала ни обрядов, ни символов, и если я верил в Бога, то в Бога без образа, без культа и без откровения. Еще в юности, отравленный сомнениями прошлого века, я впитал в себя скудное молоко неверия. Человеческая гордость — это божество себялюбцев — запрещала моим устам молиться, и моя испуганная душа прибегала к надежде на небытие»<sup>421</sup>.

Мы легко можем себе представить характер этого мятущегося человека. Как не имеет определенной формы столетие, так и дух одинок лишен определенного выразительного характера; состояние своего духа Мюссе сравнивает с тогдашней меблировкой квартир, где сгрудилась и перемешалась мебель всех веков и стран, — этому тогдашнему состоянию не хватало гармонии и определенности. Духовная жизнь напоминала собрание разнообразных несовместимых диковин. «Я много читал; кроме того, я учился живописи. Я знал наизусть множество вещей, но ничего не знал по порядку, так что голова моя была пуста и вместе с тем набухла, словно губка. Я влюблялся поочередно во всех поэтов, а так как по натуре я был очень впечатлителен, то последний прочитанный мною поэт всегда обладал даром внушать мне нелюбовь ко всем остальным. Я составил себе целую коллекцию обломков, пока наконец, постоянно впитывая в себя все новое и неведомое и тем самым утоляя свою жажду, я сам не оказался обломком»<sup>422</sup>.

Все же он был молод; собственно, еще дитя, но дитя, уже отравленное неверностью возлюбленной. И тут-то он остался без помощи. Философия Вольтера ему не помогала — напротив, своим скепсисом она развела и любовь, поначалу чистую. И хотя Октав философствовал по поводу любой мелочи, которая его касалась, настоящей философии у него не было; не было единого взгляда на мир и на жизнь, в его мозгу, говоря словами Ученика Бурже<sup>423</sup>, осела только идейная пыль.

Строго говоря, эта «позорная нравственная болезнь» сводится ко всеобщему скепсису и безнадежности — французская молодежь, как вытекает из анализа Мюссе, ни во что не верила. Поставленная перед вопросом «во что ты веришь», французская молодежь без колебания отвечала: ни во что! В таком ужасном состоянии люди не были способны даже на зло, их душевного подъема хватало лишь на отрицание добра, безнадежность превращалась в бесчувственность.

Принцип смерти холодно и без особых волнений перешел из головы в утробу. Распутство убивало жизненные силы, одновременно убивало и дух, и тело — дух уничтожал тело, тело уничтожало дух. «...Богатые говорили себе: “Истинно только богатство, все остальное — сон, будем же наслаждаться и умрем”. Люди с ограниченными средствами думали: “Истинно только забвение, все остальное — сон, забудем же и умрем”. А бедняки говорили: “Истинно только страдание, все остальное — сон. Проклянем же и умрем”»<sup>424</sup>.

Богохульство, кошунство — таковы плоды слабохарактерных лжегигантов этой кровавой и кровоточащей эпохи. В богохульстве, говорит Мюссе, несчастный мятущийся человек ищет и находит облегчение своему переполненному сердцу: «Когда какой-то атеист, вынув часы, предоставил Богу пятнадцать минут на то, чтобы поразить его ударом грома, он, конечно, доставил себе этим пятнадцать минут гнева и мучительного наслаждения. Это был пароксизм отчаяния, вызов, брошенный всем силам небесным. Ничтожное и жалкое создание извивалось под наступившей на него пятой. Это был громкий крик скорби. Но как знать, быть может, в глазах всевидящего это была молитва...»<sup>425</sup>. В подражании подлинному отчаянью мятущийся человек находит некое занятие — смеется над славой, смеется над религией, смеется над любовью, смеется, наконец, над самим собой, насмехается надо всем на свете. Приятно считать себя несчастным, хотя мы всего-навсего пусты и скучаем. Распутство — первый результат принципа смерти, принцип этот чисто головного происхождения и берет начало в философии Вольтера, Дидро и вообще в атеизме, потому что любой философ — двоюродный брат атеиста...

Испорченность и разврат полностью принижают человека или, если он все же не перестает мыслить, развивают в нем особое любопытство. Всякий человек в один прекрасный день благодаря поискам родного пристанища добирается до истины, до этого «скелета всего видимого»; и это называется познанием мира, опыт добывается лишь такой ценой. Одни в страхе отступают перед этим испытанием, другие, слабые и испуганные, постоянно колеблются, словно тени; наверное, лучшие сразу умирают, большинство забывает — и так все судорожно несутся навстречу смерти. Но есть люди, бесспорно, несчастные, которые не отступают, не колеблются, не умирают и не забывают — едва соприкоснувшись с несчастьем, то есть с истиной, они смело приближаются к нему, самоотверженно стремятся дотронуться до него рукой. Это те, кто жаждет познания: они смотрят на вещи лишь для того, чтобы насквозь пронзить их своим взглядом; сомневаясь и познавая, они рыщут по свету, как шпионы

Господа Бога [des espions de Dieu], их мысли отточены как стрелы, а в их утробах рождаются рыси.

Такой яростью чаще всего бывают охвачены люди развращенные — по той причине, что именно они, говоря образно, привыкли проникать к самому ядру вещей, «если обыденная жизнь — это ровная и прозрачная поверхность реки, то развратники, гонимые быстрым течением, ежеминутно касаются дна»<sup>426</sup>.

Развратный человек непременно становится или равнодушно-ленивым, или любопытным. Это любопытство — любопытство ко злу (la curiosité du mal): это отвратительная болезнь, рождающаяся от всякого нечистого соприкосновения. Это инстинкт привидений, по ночам бродящих по кладбищу и приподнимающих могильные плиты; это неизъяснимые муки, которыми Бог карает грешников, — им хотелось бы верить, что все грешники, но в глубине души они сами оттого были бы несчастны. Они болезненно деятельны, ищут, анализируют, спорят и пытаются видеть то, что им хочется видеть. Доказанное зло вызывает у них улыбку; если зло еще не доказано, они готовы поклясться в нем; от добра они отворачиваются. «Как знать?» — такова, очевидно, великая формула, первое слово сатаны, когда он увидел, что перед ним запирают врата рая.

Короче говоря: Мюссе превращает Дон Жуана (сравни изображение Дон Жуана в стихотворной повести «Намуна») в искателя истины, даже в искателя Бога...

В стихотворении «Надежда на Бога» Мюссе дает квинтэссенцию своего кредо: он рассматривает все философские системы вплоть до Канта, но отвергает их, даже Кант для него не более чем ритор, а потому в отчаянии он обращается к самому Богу, просит, чтобы тот явился и тем развеял скепсис. Ведь виновник этого скепсиса он сам — зачем он допускает все то зло, от которого содрогаются и разум и добродетель? Вот почему сомнения превратили землю в пустыню, а поскольку недостаточно, чтобы Бог был всего лишь порождением фантазии отчаявшегося человека, Бог явится сам, зло и скепсис будут уничтожены, уничтожены до конца, навсегда.

Мюссе, как Фома Неверный, хотел бы ощупать своего Бога, силлогизмам и доказательствам он не доверяет. Мюссе из рода Паскалей, а не Юмов — сомнения отравили его ум и сердце. Паскали от скепсиса умирают, Юм не дал скепсису вывести себя из равновесия.

В своем лирическом эпосе «Ролла» Мюссе в пламенных стихах оплакал отчаяние атеизма. Ролла разрушил все мосты, ведущие к прошлому, к традиции, — он утратил веру в античность, в христианство, в Христа.

Les clous du Golgotha te soutiennent à peine:  
 Sous ton divin tombeau le solt s'est dérobé:  
 Ta gloire est morte, o Christ! Et sur nos croix d'ébene  
 Ton cadavre céleste en poussière est tombé!<sup>427</sup>

Как «богоубийца» обращается к Христу, так же обращается он и к своему искустителю Вольтеру. И все же святотатственные убийства он совершает не в результате философских раздумий, а в состоянии расстройств и возбуждения. Но, совершив преступление (а он совершает их вновь и вновь), Ролла испытывает печаль и сожаление. Христа он препарировал на алтаре, но страшится содеянного, как верующий ужасается поругания облатки. Ролла утратил веру в старый мировой порядок, а потому хотел бы преобразить мир и человека, но делает это лишь в своей фантазии, и вот гордый рационалист бросается в объятия проститутки — кто из нас, спрашивает себя Ролла, станет теперь Богом? В состоянии белой горячки, когда наслаждение сменяется проклятиями и богохульством, богоубийца кончает с собой.

## 2

## Мюссе — Гете — Шатобриан

Ролла и Октав — создания Мюссе — учились у Вертера, Фауста и Манфреда, воздействовали на них также Атала и Рене<sup>428</sup>. В «Исповеди» Октав превозносит Гете как патриарха новой литературы, но страсть Вертера, ведущая к самоубийству, и Фауст, самая мрачная человеческая фигура, когда-либо воплощавшая зло и несчастье, в молодой Франции вызывали лишь замешательство. Октав превозносит и байроновского Манфреда, видит в Гете и Байроне полубогов, однако способен лишь проклинать их! От Шатобриана тоже веяло безнадежностью.

При упоминании Шатобриана мог бы возникнуть вопрос, не должны ли мы были избрать представителем Реставрации этого «князя поэзии» (как называет его Мюссе). Если бы мы хотели подчеркнуть слабость романтической сентиментальности, мы, несомненно, должны были бы избрать Шатобриана; но Мюссе погиб от «болезни века», Мюссе честно и подлинно страдал, в то время как для Шатобриана мировая скорбь все же была позой. На следующий же год после того, как в своем революционном и атеистическом трактате «Опыт о революциях» (1797)<sup>429</sup> Шатобриан изобразил Бога ужасным и отвратительным тираном, провозгласив его тождественность с материей и судьбой и объявив, что люди вышли из ничего

и ни во что вернутся, он получает известие о смерти матери и возвращается к христианству: «Я расплакался и поверил»<sup>430</sup>, — звучала удобная формулировка.

Правда, это христианство не было совершенно безупречным: ортодоксальные круги не признали произведения «Гений христианства»<sup>431</sup> христианским, и вполне обоснованно, ибо это не что иное, как руссоистское возвеличивание природы и внешних сторон католичества: священник и старик-индеец становятся утешителями Рене. По примеру Вертера индианка Атала кончает жизнь самоубийством, а в «Рене» превозносится неестественная любовь сестры к брату. Вообще же, эпохе Реставрации нравился именно такой католицизм, пробуждавший процерковные настроения; революционный нигилизм не помешал Шатобриану, когда он отвернулся от Бонапарта, стать ультрароялистом. Он не отдал себя во власть пессимизма, которому мир представлялся всего лишь «пеплом мертвых, перемешанным со слезами живых»<sup>432</sup>, и несколько раз в этой юдоли скорби занимал пост министра, умея в нужный момент держать нос по ветру («Je suis republicain par inclination, bourbonien par devoir et monarchiste par raison»<sup>433</sup>). Возглас «я, всегда я», который мы слышим в повести «Атала», — отнюдь не проявление пессимистического субъективизма, а кредо эгоизма, который Шатобриан принимает в «Опыте о революциях», говоря, что интерес и человеческое сердце — синонимы. Обедневший аристократ, и в этом он сам признается, просто голодал...

Благодаря всем этим слабостям переходной поры Шатобриана можно считать характерным типом; Мюссе воспринял от него некоторые аргументы, разделил многие его взгляды, поскольку они черпали их из общего источника, из дореволюционной философии, но всем своим существом он отличается от Шатобриана. Именно своей серьезностью и подлинностью. «Для меня невыносимы люди, которые со смехом отказываются от всего, что называется верой... Я тоже всю жизнь сомневался и продолжаю сомневаться, но делаю это со скрежетом зубным, а отнюдь не с оскорбительной улыбкой; сомнения в вере, которые меня мучают, я считаю не привилегией, данной природой моему духу, а страшной духовной карой; всеми средствами я пытался избавиться от этих духовных мук, но, хотя мне этого не удалось, все же за мной остается заслуга, что мое лучшее "я" не погрязло в болоте материализма...» Этим Мюссе отличается [не только] от Вольтера, но и от Шатобриана, боль которого никогда не была чем-то большим, чем сентиментальностью.

Ролла и Октав у Мюссе отличаются также от Фауста и Манфреда и даже от Каина — Ролла и Октав действительно отчаиваются;

Мюссе — поэт, лирик пессимизма отчаяния, в то время как Байрон декларирует злобный пессимизм, а Гете учит следовать по пути прежнего развития. Мюссе буквально и с полной серьезностью воспринял учение Руссо о ничтожности цивилизации, в слепой тоске по естественной жизни он произносит ужасную формулу сатаны и хочет перестать мыслить: «Уж лучше <...> последовать примеру баранов, которые не знают, где бойня, и идут туда, пощипывая траву»<sup>434</sup>. Это лучше, чем быть *esprit fort*<sup>435</sup>, — осуждает Мюссе собственный титанизм; Мюссе кончает жизнь, долгие годы угасая в бездействии и праздности... Ролла больше учился у Дон Жуана, чем у Фауста, у изначального, испанского Дон Жуана; он остается полностью во власти своих чувств, страсть, любовь к женщине есть и остаются его верой, религией земного счастья.

*Doutez de tout au monde, et jamais de l'amour*<sup>436</sup>.

Любовь Октава — не что иное, как белая горячка эгоизма, в этом Мюссе не обманывается; в «Исповеди» он вполне осознанно в противовес эгоисту Ролла рисует альтруистическую любовь Смита. Фауст в конце концов обращается к политике, [байроновский] Дон Жуан борется за свободу всего человечества и всех народов — Ролла способен только умереть.

*Il eût trouvé d'ailleurs tout travail impossible,  
Un gagne-pain quelconque un métier de valet  
Soulevait sur son lèvres un rire inextinguible*<sup>437</sup>.

В драматической поэме «Уста и чаша» проклиная труд, как и надежда, как и каждый новорожденный!..

Под влиянием кратковременного патриотического энтузиазма Мюссе написал стихотворение, направленное против немцев<sup>438</sup>, но обычно его настрой был совершенно аполитичным и асоциальным. Анархия эпохи нарушает его покой, но он ничего не делает, чтобы выйти из рокового заколдованного круга. Великие события, например 1830 год, не превратили его в лидера борьбы за свободу; беспокойство только мешает его чувственной истерии. Он скорбит об упадке христианства, но эта печаль вытекает из аристократического убеждения, что вера в бессмертие учила слабых и бедных страдать, то есть оставаться спокойными. Свобода — и это последнее слово социальной философии Мюссе — превратила их во врагов Христа, которые затем сказали, что грядущей жизни нет; бедные сказали богатым: ты всего лишь человек; священнослужителям сказали: вы лжете. Мюссе призывает к равноправию и жаждет богатств не райских, а земных; бедность и нищета отняли у масс веру, бедняки верят уже

только в себя и в свои собственные руки — начинается социальная борьба и коммунизм кажется единственным выходом. Те же бедность и нищета — Ролла это прекрасно видит — осуждают чистоту и невинность на проституцию; загнанный, обессиленный, отчаявшийся ученик Вольтера совершенно сознательно погружается в моральный распад и в нем, и благодаря ему кончает самоубийством.

«*Ce siècle bourgeois*»<sup>439</sup>, — восклицает Мюссе с презрением к веку, чьей болезнью страдает, идя навстречу гибели, — «*ce siècle sans foi*»<sup>440</sup> для аристократа становится «*siècle bourgeois*»...

### 3

#### Ролла, Октав, Дон Жуан — католические титаны Фауст, Манфред — протестантские титаны

**Р**олла и Октав — титаны католические, Фауст и Манфред — протестантские.

Влияние церкви и религии, в которой современный человек родился и воспитан, все еще очень велико, оно гораздо больше, чем думают те, кто не верует. Если правы Коменский и другие педагоги, говоря, что людьми мы становимся только благодаря воспитанию, то могущество церковной религии, безусловно, велико: ее воспитание действует на людей в возрасте, когда они наиболее восприимчивы, церковь дает людям основные религиозные и философские идеи, она своим воспитанием формирует привычки, определяет направление человеческих устремлений, влияет непосредственно через детей на взрослых, а если они уже не веруют, воздействует своей оппозицией современному взгляду на мир и жизнь. Под сильное влияние церкви, которая, впрочем, всюду действует через государство, подпадают и неверующие, атеисты, причем этому влиянию часто наиболее подвержены как раз те, кто борется с церковью. Влияние церковной религии состоит, разумеется, не в приятии или отвержении каких-либо учений, догм, а в направлении, которое религия дает жизни, в идеалах, которые она прививает и наглядно представляет каждому в храмах.

Современные эстетики и критики много говорят о влиянии среды, но из-за своего равнодушия к Богу забыли о сильном влиянии среды церковно-религиозной, а потому не способны понять смысл и значение современной поэзии и ее различие в разных странах. Фундаментальное различие французской, немецкой и английской

поэзии проще и легче всего объяснить с содержательной стороны, если мы примем во внимание церковно-религиозную среду.

В этом смысле я утверждаю: фаустовская идея, идея Каина и Манфреда — протестантские; католические и греко-православные поэты-мыслители приносили в идеи Гете и Байрона католицизм, даже не всегда это понимая.

Современный взгляд на мир и на жизнь принципиально отличается от средневекового тем, что все происходящее в мире (и в нас самих), по нашему убеждению, подчиняется детерминистской закономерности, мы уже не верим в чудеса, ищем причины и их следствия, пытаемся предвидеть, и на способности предвидеть, угадывать наперед зиждется наша сила. Знание — это власть, власть над миром и над нами самими. Знание — это предвидение. Средневековый человек был индетерминистом, он постоянно видел чудеса, ожидал их и мало думал о подлинных причинах вещей и событий. Поэтому средневековый человек был беззаботнее, не так серьезен; мы должны все рассчитывать наперед, должны больше заботиться о своем будущем, мы серьезнее, уже не можем быть такими беззаботно-веселыми, как люди прошлых эпох.

Католицизм полностью придерживается средневекового индетерминизма, протестантизм приближается к научным и философским взглядам. Поэтому католицизм радикально противостоит современной науке и философии, протестантизм к ним ближе. Речь идет не столько о мировоззрении, сколько о понимании жизни: протестантизм ближе, чем католицизм, к современной этике и политике. Это касается и взглядов на брак и семью, на экономику, которая очень важна в наше время, когда человечество настолько возросло количественно: протестантские народы в экономическом, социальном и политическом отношении прогрессивнее католиков. Если прогресс существует и у французов, то именно на основе протестантских, научных, решительно антикатолических принципов.

Богоубийца Мюссе — католик. Ролла не Фауст, стремящийся к самоусовершенствованию. Ролла не строптивый Манфред или Каин, но утомленный битвой титан, который готов заключить мир с папой, с его церковью и с монархией, если бы это не было до такой очевидности бесчестно. Под воздействием ужасов революции и реставрации Ролла размягчился, он не верует и не может веровать, но хочет обрести покой, а поскольку не может его найти, отчаивается и прощается с жизнью. Страх и тревога, которые в нем пробуждают многократная смена правительств и администрации, делают его подвластным суеверию, действуя на него так же, как тьма в джунглях на дикаря; непредвиденные, на первый взгляд случайные собы-

тия, которым недостает порядка, превращают его в средневекового индетерминиста, верящего в случайность и мечтающего о чуде. Поэтому политическая реставрация становится одновременно рекатолизацией, даже протестанты в Германии и Англии ищут опору в католицизме. Именно этим объясняется реставрация католицизма после революции и связь романтизма с католичеством.

Вот почему у французов нет ни Фаустов, ни Манфредов, ни Каинов.

Борьба человека с Богом (так выражает идею титанизма Ламартин) у французов всегда кончается отступлением, отчаянием, поражением, хотя это и маскируется байронической позой и дендизмом.

Уже у Руссо мы можем обнаружить романтический возврат к средневековью — на какое-то время он становится католиком; строгий и детерминистский кальвинизм, в котором писатель был воспитан, не годился для его новой жизни; но католицизм его не поработил, герой его «Новой Элоизы» Сен-Пре не погибнет от своей страсти, но сохранит себе жизнь, скорее, по-фаустовски. Руссо действительно более всех французов подобен Гете — «Новая Элоиза» из всех французских литературных творений более всех похожа на «Фауста», особенно на его вторую часть. «Вильгельм Мейстер» аналогичен «Эмилю». Руссо в самом деле ведет Сен-Пре и Юлию к возрождению, лучше сказать, к самовозрождению, а это тоже — «Фауст».

У всех остальных титанов французской литературы мы видим лишь склонность к титанизму, сильнейших ослабила болезнь века; Мюссе откровенно и честно исповедался в этой слабости, в чем и заключается его великое типическое значение. Жизнь Мюссе и его поэзия составляют единое целое, в этом у него много общего с Байроном. Все прочие французские титаны рядом с созданными Мюссе Ролла и Октавом — слабые люди, тем более слабые, что они пытаются скрыть свою слабость. Шатобриановская Атала в отчаянии кончает жизнь самоубийством по примеру Вертера, но уже Рене был осторожен и пообещал любимой сестре, что останется жить. И Оберман у Сенанкура (1804)<sup>441</sup> заигрывает с мыслью о самоубийстве, но de facto он слишком апатичен, чтобы по-настоящему отчаиваться. Элегия Ламартина («Падение ангелов»), в сущности, не особенно сильна (это относится и к многословному «Адольффу» [Б.] Констана), герой этого романа радуется своей слабости и довольствуется ее анализом. Пожалуй, самый сильный из этих авторов Виньи, решивший стоически не замечать Бога, но и он переживает не один возврат к религии: в «Элоа»<sup>442</sup> благодаря своей любви к Элоа сатана чуть не вознесся на небеса, но в конце концов побе-

дил... случай. Стоицизм кончается пассивностью солдата: для Виньи честность воина, сознающего свой долг, — высшее достоинство мужчины!<sup>443</sup> Виктор Гюго слишком верит в громкие слова своего титанического авгурства, у Жорж Санд («Семь струн лиры», «Лелия»)<sup>444</sup> мы вообще слышим лишь отзвуки чтения «Фауста», «Рене», «Манфреда» и т. д. Леконт де Лиль обращается к античности и к древним богам и находит утешение в своеобразной мифологии идей, собственно, в вере в экзотические имена — в конце своей [«Тоски дьявола»]<sup>445</sup> он хочет противопоставить католицизму сатану.

То же относится и к остальным: у французов нет ни «Фауста», ни «Каина»; их борьба за и против Бога не поднимается выше отрицания. Порой его отрицание бывает чрезвычайно радикальным, но французский титан, несмотря на это, остается в плену католических воззрений. Сент-Бев назвал это «католической фантазией», а Флобер стал автором столь же меткого выражения — «католическая меланхолия». De facto речь идет о том, что у католика чувства и разум настолько проникнуты учением, идеалами и установлениями своей церкви, что он не может представить себе иной церковной и даже религиозной формы.

Католик привыкает воспринимать религию мистически, считает ее чем-то совершенно иным, более высоким, нежели мораль; он привыкает к абсолютности и неповторимости своей церкви, в области религии не признает ни прогресса, ни развития; католику импонирует политическое здание великолепной церковной организации и иерархии, он готов отказаться от Бога, но будет признавать папу. Чувства католика привлечены звоном колоколов, кадилом, светом, музыкой, архитектурой костела и алтарей и т. д. Поэтому католик переживает скепсис мучительнее, чем протестант; католик становится атеистом, вольнодумцем, он отвергает Бога, но католические формы [религиозных] представлений в нем остаются. Меняются лишь имена. Наглядный пример тому Огюст Конт, основатель позитивизма. Пусть читатель в биографиях Конта, написанных Миллем и Льюисом<sup>446</sup>, прочтет разделы о его отношении к религии в последний период жизни, и он тут же поймет, что такое католическая фантазия и меланхолия.

Конт ищет суть религии не в теологии, а в морали и политике; поэтому он всегда признавал католическую церковь и ее институты и, наоборот, отвергал протестантство. Во взглядах на церковь и ее социально-политическое и социально-педагогическое значение он полностью согласен с основателем французского ультрамонтанства де Местром. В своей религии гуманности он сохраняет весь католический церемониал и всю католическую мораль, так что противни-

ки Конта не без оснований называли его религию католичеством без христианства. Конт вполне серьезно возвращается к фетишизму: перенимает католические институты и обряды, только придавая им иное значение, — личное отношение к миру остается совершенно католическим, католической остается чувственная сторона религии. В особенности неизменна манера молитвы, которую Конт заимствует у мистиков, как и религиозные чувства и отношения в целом; сам Конт молится мадам де Во, личная, домашняя молитва вообще должна быть обращена исключительно к женщинам (к матери — жене — дочери). Религия Мюссе вполне сравнима с религией Конта. Французская литература изобилует примерами, иллюстрирующими наш тезис. Возьмем, например, Золя: в своей эстетической программе он исповедует последовательный позитивизм, в поэзии же не поднялся над банальнейшей романтической верой в существование духов. Разумеется, я не упрекаю его за то, что он пишет о поверьях там, где они существуют, но и сам Золя не отказался от католической веры в чудеса, позитивистское учение он воспринял весьма поверхностно, разрабатывая его непозитивистски. Вопреки позитивистской эстетике, Золя — заядлый романтик. Его философская и религиозная оппозиция [католицизму] чрезвычайно слаба и целиком остается на поверхности («Лурд»)<sup>447</sup>, его позитивные советы безвкусно копируют церковную мифологию («Четыре Евангелия» четырех братьев — сыновей Пьера Фромана: Матвея в романе «Плодовитость», Луки в романе «Труд» и т. д.)<sup>448</sup>.

Слабость Золя — это слабость Конта, своеобразнейшего и сильнейшего французского философа: Конт не пытался опровергнуть и преодолеть скепсис Юма, он довольствовался тем, что его игнорировал, — это слабость и половинчатость позитивизма, половинчатость совсем иного рода, чем у Конта. Эта половинчатость непременно кончается дилетантизмом à la Ренан. Позитивизм умен, но не философичен — иезуиты могут ему радоваться.

Решающее значение имеет католическая оценка морали: католику кажется, что она менее важна, чем религия, чем мистика и исполненная суеверий магия; для католика главное в религии отнюдь не мораль, а индетерминистская вера в чудеса и чудесное.

Не менее важно католическое учение о [половой] невинности и чистоте. Церковный целибат и учение о девственности Марии подчеркивают девственность и физическую нетронутость и отождествляют их с чистотой и целомудрием; такой аскетический взгляд материалистичен: аскетизм — это материализм, механицизм, и именно поэтому он так действен. Аскетическое учение и церковный целибат неестественно подчеркивают сексуальность и обращают внимание

на эту сторону жизни, причем так, что уже внимание ребенка направляется на эти проблемы. Таков смысл «curiosité du mal»<sup>449</sup> Мюссе. Противоестественность, неосуществимость и непоследовательность аскетического идеала беспокоят человека; совершенно *in concreto*<sup>450</sup> здесь прямо деморализующе воздействует тот факт, что сами священнослужители лишь очень редко сохраняют celibat, — теория и практика расходятся, Мадонна оставалась идеалом фантазии, возникает культ женщины, причем женщины неполноценной. Дело в том, что католицизм со своим порочным церковным celibatом принижал женщину в глазах мужчины, именно на примере священничества католик учился считать супружескую жизнь состоянием, в котором нет святости.

Противоречие между теорией и практикой вызывает постоянное беспокойство; развивается характерное сексуальное иезуитство: возникает особая неискренность, типичное авгурство священников, давших обет чистоты, но не соблюдающих его; повсеместно распространяются ложь и самообман. Человек, совершивший прегрешение против аскетического идеала, обеспокоен, после этого в нем легко развивается католическая меланхолия, которую Флобер рисует такой деталью: мадам Бовари молится Богу теми же ласковыми словами, какие шептала своему любовнику. Католическая меланхолия — состояние весьма сложное: сладострастная фантазия — неискренность — самообман и обман других — скрупулезный анализ чувств и поступков — колебание между двумя крайностями, то есть аскетизмом и грязью, — временами покаянное настроение — страх перед церковным авторитетом и т. д. Именно на произведениях Мюссе мы можем изучить сущность этой католической меланхолии, но в не меньшей мере — и на произведениях остальных новейших французских поэтов, каковы Бодлер, Барбе де Ореви́льи, Ги де Мопассан, Золя, Прево, но также Флобер, Виктор Гюго и др.

Можно также с психологической и этической точек зрения понять, почему в жизни католиков-французов такую большую роль играют куртизанки, проститутки всех рангов и почему эту куртизанку так прославляют, прямо обожествляют или хотя бы идеализируют; Мюссе видит в культе куртизанки проявление болезни века, но еще старый Прево идеализировал эту современную «женщину», из более поздних авторов напомним Гюго, [братьев] Гонкур, Мюрге, Дюма (сына), Золя, Доде, Бурже и легионы более скромных [имен].

Французы, сказал такой знаток, как Стендаль, удовлетворяют в любви лишь тщеславие да физические желания; Стендаль сам анализирует такую современную любовь, как и Бальзак, Дюма (сын), Бурже, Рише и многие другие.

Поэзия протестантов чище поэзии католиков. Протестантизм уничтожил celibat, двойную мораль, сделал более естественными любовь и супружескую жизнь; протестант смотрит на половую жизнь естественнее и проще. Этим еще не сказано, что протестант не может предаться сладострастию, но он не будет с такой легкостью сочинять в публичном доме сентиментальные стихи о невинности, не будет все упоминать имя Мадонны. Типичный пример — Байрон.

Французские католические писатели именно под углом зрения сексуальной морали высказывались против протестантизма: протестантизм кажется им бесцветным, ханжеским, холодным, неискренним и т. д. В этом смысле различие между католицизмом и протестантизмом очень сильно подчеркивали Стендаль, Бальзак, Золя, Бурже, а также Тэн (в своей «Истории английской литературы», где он как раз сравнивает Мюссе с Теннисоном) и др. Католики-французы именно здесь находят камень преткновения: старые негодные догмы о нечистоте тела и материи должны отступить; нечистота возникает не в теле, а в душе, дуализм между любовью физической и духовной должен исчезнуть, наслаждение без любви есть именно наслаждение, а вовсе не любовь, это очень точно знали уже Шекспир и Байрон. Впрочем, мы очень хорошо видим это и в «Исповеди» Мюссе. Октав всю жизнь мечтает о любви, но любить не умеет; наряду со страстным, чувственным Октавом Мюссе показывает нам расчетливого эпикурейца Дежене, но он же рисует действительно любящего, самоотверженного Смита: Смит по-настоящему любит Бригитту и, собственно говоря, единственный, кто ради любви способен на жертву, он любит и свою сестру, и других людей, в то время как Октав под словом «любовь» понимает только любовь сексуальную. Очень красноречивое свидетельство художественной правдивости Мюссе, что он не утаил от нас Смита и его любовь, хотя вообще-то понять эту любовь не смог; однако наблюдал он верно. А Смит, как говорит и его фамилия, не совсем чистокровный француз.

Мистическое понимание религии, то есть, собственно, подмена религии мистикой, очень легко ведет католика к отождествлению религии с любовью к женщине. Мы можем наблюдать это на французском романтизме и на романтизме вообще. И у Мюссе:

O femme! Étrange objet de joie et de supplice!  
Mysterieux autel où dans le sacrifice,  
On entend tour à tour blasphémer et prier!<sup>451</sup>

У Мюссе можно также наблюдать ненормальные и паталогические черты, являющиеся естественным плодом экстравагантности.



Этим страдает уже романтизм, страдает натурализм и, вообще, декаданс, который в последнее время обретает специфические черты самостоятельного направления и в основном имеет специфическое происхождение.

Надеюсь, что меня не истолкуют дурно, если я скажу, что Фауст, фаустовская идея — протестантские, а Дон Жуан связан с католичеством: Фауст родился в Германии, Дон Жуан — в Испании. Родственность обеих идей поэты подчеркнули тем, что оба сюжета разрабатывали или как единое целое, или раздельно (Байрон, Мюссе, Ленау, Габбе, Пушкин и т. д.).

«Фауст» и его идея — идея сверхчеловека — протестантские в том же смысле, в каком Канта называют протестантским философом. Поэтому же фаустовскую идею далее разрабатывали только в протестантских странах, особенно Байрон в Англии\*.

Такой взгляд на значение титанизма подтверждает сравнение всех европейских литератур. Психологический анализ наиболее крупных литературных произведений, появившихся после Великой [французской] революции и историческая эволюция содержания этих произведений дают на этот счет самые веские доказательства.

Немецкая, то есть северогерманская, протестантская литература постоянно занимается титанизмом, вплоть до гауптмановского «Потонувшего колокола»<sup>452</sup>. У самых значительных поэтов мы находим все новые и новые попытки борьбы с Богом и за Бога — желание победоносно продолжать эту борьбу, добываясь положительного исхода, не отступать и двигаться вперед. После Гете примером может служить Рихард Вагнер со своим могучим устремлением к религиозному и физическому возрождению на национально-германской основе. Мы видим, как наряду с Рихардом Вагнером наиболее значительные поэты — О. Людвиг, Г. Келлер, Ф. Геббель — сближаются с народом и ищут в нем и в его воззрениях поддержку для своего мощного, титанического индивидуализма. Это не отступление, а сознательное «Вперед!» И особенно здесь интересно, как Г. Келлер склонился к Л. Фейербаху.

Подобное сближение с народом после Байрона мы видим и в Англии (Теккерей, Диккенс и т. д.), в Дании (Е. П. Якобсен), у норвеж-

\* Г. Мильхсак (*Milchsack G. Historia D. Johannis Fausti des Zauberers* (1892—1897)) доказал, что легенда о Фаусте, как ее воплотила (или создала) книга о нем, протестантского происхождения. Блейбтрей в книге «*Geschichte der englischen Literatur*» говорит, что в мировоззрении Байрона перевешивает протестантская личная ответственность и пуританский суд над самим собой, а не католическая безответственность в отношении к трансцендентному.

цев (Бьёрнсон, Ибсен и т. д.), но это не возврат к старой народной вере, а продвижение вперед, новое творчество.

Именно у протестантов мы, разумеется, должны также отметить и направление, связанное с католицизмом, декаданс, но декаданс «Усталых душ», как его анализировал один из их числа — Гарборг. Об этом еще будет необходимо сказать.

Из католических народов наряду с французами и немецкими австрийцами я упомянул бы еще поляков. Прежде всего интересно, как немецкая легенда о Фаусте стала народной в Польше: Фаусту пришлось покаяться, и он был наказан, Мефистофель превращается в католического дьявола. На титаническую борьбу смелее всех поднимается Мицкевич, его Конрад в безумном протесте бросает Богу упрек в том, что он не отец людей, а царь, но титан Мицкевича затем ищет спасения в католической мистике; крупнейший польский поэт Красиньский находит спасение для себя и своего народа у пророка из Галилеи, в анализе современной эпохи и души Красиньский полностью совпадает с Достоевским: как тот провозглашает возврат к православию, так Красиньский провозглашает возврат к католицизму. Хотя Красиньский, как и Мицкевич, старался привести католицизм в согласие с требованиями философии (к тому же стремится и Достоевский [по отношению к православию]), но результатом стало именно возвращение или, лучше сказать, неспособность подняться над католическим религиозным настроением и религиозными взглядами.

## 4

## «Фауст» Ленау

Историко-литературный экспериментум crucis<sup>453</sup>, который с полной очевидностью подтверждает изложенную точку зрения, мы находим при сравнении «Фауста» Ленау с «Фаустом» Гете.

Как все титаны, Фауст Ленау утратил веру своего детства и поддался скепсису; у Ленау этот процесс развивается тем болезненнее, что в молодости вера оказывала на поэта большое влияние и что он был глубоко религиозен. Гетевский Фауст никогда так глубоко не переживал утрату веры — Фауст же Ленау католик, и потому утрата веры оставляет в его душе пустоту больше и глубже, чем у Фауста протестантского. Протестантизм уже сам по себе рациональнее, церковь, обряды и, особенно, магия не имеют такого влияния на все



существо человека. Протестант не так сильно и болезненно ощущает переход к скепсису, к последовательной научности и к философии: Фауст Ленау в этом отношении ощущает то же, что Ролла и Октав у Мюссе.

К скепсису присоединяется страх смерти вместе с сознанием собственной слабости и ничтожества; но все же скептик хочет быть Богом, хочет забыть, что он сам творение Божье, а творению Божию к лицу скромность, — гордыня же соблазняет его иллюзией, что он Бог.

Поддавшись этой иллюзии, титан — псевдотитан рвет все нити, связывающие его с жизнью. Вследствие утраты веры, особенно веры в Христа, он отпадает и от природы, так что ему и не остается ничего иного, кроме собственного «я». Но именно это «я» он не в силах вынести, сохранить его: как скорпион, он уничтожает самого себя и кончает отчаянием и самоубийством.

В Фаусте Ленау, как в любом титане, показаны противоречия и борьба между объективизмом и субъективизмом; в сознании Фауста все более утрачивается объективный мир, герой все больше ограничивается собственным, субъективным, миром, — но этот мир способен вместить в себя столь же мало, сколь и внутренний мир всех остальных людей: Фауст начинает, по выражению Ленау, «отгрызать» кусочки этого мира, пока не уничтожает самого себя. Ленау осознает абсолютную неумолимость процесса, в ходе которого Фауст все более сосредоточивается на своем «я», так что под воздействием этого субъективизма поддается иллюзии равенства с Богом, обожествляет самого себя как индивидуума и растворяется в мистическом пантеизме, в попытке слить «себя, и мир, и Бога воедино»<sup>454</sup>.

Вера привязывает человека к объективному миру, а следовательно, и к жизни. Если веры недостаточно, помогает природа: Фауст Ленау это знает, но утрачивает не только веру, но и любовь к миру, к природе. Он чувствует, что объективный мир начинает исчезать из его головы и сердца, а потому в горячем стремлении к объективизации бросается в вихрь сладострастия. Он знает, что любовь могла бы его спасти, привязать к кому-то помимо собственного «я», а тем самым к миру и к жизни, но любовь для него, как для Ролла и Фауста Гете, лишь сладострастие, а это спасти не может. В погоне за чувственными наслаждениями он прикасается к чистой любви, но именно прикасается и только на миг; вместо того чтобы спасти, она его уничтожает. Любовь к Марии превратила его в убийцу — он убил ее жениха и уже этим убил самого себя. Нечистая совесть изгоняет его не только из человеческого мира, но и из мира природы;

вино и оргии лишь на короткое время могут усыпить совесть — в конце концов Фауст обращается против самого себя.

В драматической поэме «Дон Жуан» Ленау анализирует значение и воздействие сладострастия. Сладострастием Дон Жуан хочет добиться того, чего Фауст добивается с помощью метафизики:

Велит [закон чувственности], чтобы моя мужская сила  
врата Эдема дерзко отворила,  
хоть их и охраняет херувим<sup>455</sup>.

Точно так же Октав у Мюссе верит, что в безоглядном сладострастии обретет истину. С помощью сладострастия Дон Жуан хочет бежать от самого себя и связать себя с миром:

Я не люблю в душе своей копаться,  
Занятию пустому предаваться —  
Не лучше ль брешь во внешний мир пробить...<sup>456</sup>

Но сладострастие лишь отупляет и ослабляет, превращая человека в животное; герой поэмы мечтает об «инкарнации женщин», но это всего лишь донжуанство, которое неминуемо завершается пресыщением; так оно и случается — Дон Жуан отдает свою душу черту точно так же, как и философствующий Фауст. Различие между ними в том, что Дон Жуан не налагает на себя руки, до самого конца остается объективистом: «Пусть смерть, насилие, болезнь приходят, я встречу их лицом к лицу»<sup>457</sup>, в то время как Фауст утрачивает способность воспринимать объективный мир и кончает субъективистским самоубийственным делирием. В этом различии Дон Жуана и Фауста Ленау превосходно отобразил объективизм католичества и субъективизм протестантизма.

Развитие Фауста от объективистского донжуанства к крайнему субъективизму, к солипсизму, проходит промежуточную стадию ненависти: сексуальный эксцентризм превращается в ненависть к людям и природе. Эта ненависть поначалу имеет объективистский характер, но, достигнув в убийстве апогея и одновременно кризиса, она становится ненавистью к собственному «я» — убийца кончает жизнь самоубийством.

Гете показывает тот же процесс, но гетевский Фауст переживает его не так болезненно, не так остро, как Фауст у Ленау или Ролла и Октав у Мюссе. Гетевского Фауста сладострастие тоже ведет к убийству и отчаянию, но он сильнее, его нервы способны выдержать больше, он менее впечатлителен, его чувства не столь горячи, так легко он не утрачивает равновесия между миром и субъективным «я».

Поэтому на Фаусте Ленау мы лучше можем проследить переход от веры к скепсису, от объективизма к субъективизму, можем лучше понять, что означает титаническое колебание между сластолюбием и ненавистью к миру и к собственному «я», что означает ужасный титанический дуализм убийства и самоубийства. Фауст Ленау — это именно католический Фауст.

Внимательно прочитаем хотя бы сцену, где Мефистофель у Ленау объясняет дьявольский умысел, который определит судьбу Фауста:

Мне в человеке нравилось всегда:  
Когда приходит в дом его беда,  
Когда он от досады сам не свой,  
Призыву чувств он внемлет всей душой.  
Не сбережет его невинность стража:  
Пусть глаз и ночью не смыкает даже,  
Но головы клонятся в сон устало.  
А сказанное графом\* в ум запало —  
Теперь мой Фауст на прямой дороге.  
Совсем размяк наш юноша убогий:  
Чему душа противилась раскрыться,  
Тому отдастся он в порыве страсти,  
В стремлении рассеяться, забыться  
И разогнать постылое ненастье.  
Лишь призрак счастья затуманит взгляд,  
Как силы жизни в жилах закипят.  
Он о Христе успел совсем забыть,  
Осталось от природы отлучить.  
Я в этом преуспею вновь и вновь —  
Проснись же, страсть, но не буди любовь!  
Жестоко с женщинами мы играем,  
Плодим детей! Свой умысел не тая,  
Признаюсь: Фауст мой окажется над краем  
Разрыва личности и бытия.  
Влюбленный сверзится с крутой горы:  
Убийство — вот конец моей игры!  
С самой натурой будет враждовать,  
Гордыня не позволит с ней смириться.  
И, оскорбив природу, проклинать  
Ее начнет, в ее тенетах биться\*\*.

\* Граф Изенбург, друг молодости, посещает Фауста и уговаривает его оставить ложный путь.

\*\* Пусть читатель сам прочтет еще сцену «Сумрак» — как из-за ненависти-убийства Фауст отчуждается от природы; коротко можно передать мысль Ленау так: природа — это сама жизнь, каждый цветок восклицает: «Не убий!»

Я разделю их собственной рукою.  
Отрезан от нее, лишится он покоя.  
Кто знал лишь «я», тот должен отойти  
С природой утвержденного пути.  
Я спрыгну вниз, чтоб рядом оказаться.  
Зажгу огонь. И будет он метаться  
В кругу горящем, сразу ставшем адом.  
Как скорпион, себя отравит ядом.  
Отверженный, так мшу я за страданья  
Творцу — мне ненавистно мирозданье<sup>458</sup>.

Историки литературы не оценили по заслугам оригинальность и поэтическую силу Ленау в «Фаусте» и «Дон Жуане»: его сила именно в том, что он использовал ту же тему, те же фигуры и ситуации, что и Гете (впрочем, и Гете использовал первоначальную основу данной традиции). Фауст Ленау, а как мы увидим, и его Мефистофель — нечто совсем иное! У Ленау Фауст отдается сладострастию безоговорочней — одновременно он и Дон Жуан; он более чувственен, страстен.

Фауст у Ленау иначе воспринимает религию и ее отношение к науке и философии: в свободной мысли он видит грех и резкую, непримиримую противоположность вере; в своем бунте против Бога он хочет добиться истины непосредственно через вину и преступление. Философия и наука для него совсем не то, что для гетевского Фауста, и не только для Фауста, но и для Мефистофеля; однажды Ленау назвал Гете (и Спинозу) «пошлыми торговцами идеями», у Ленау Фауст очень мало доверяет самому себе, он приходит в отчаяние от мира, от себя и добровольно идет на смерть. Свою схватку с Богом Фауст Ленау полностью проигрывает.

Мефистофель у Ленау зол, гораздо злее, чем у Гете, он хочет быть гордым антитворцом, хочет мстить ненавистью и уничтожением.

Одно время Ленау подумывал, не стать ли ему протестантом; он сделал попытку вчувствоваться в идеалы Реформации (сравни его «Альбигойцев»<sup>459</sup> и другие произведения), но остался католиком в восприятиях и мыслях и поддался пессимизму отчаяния. Его благородный дух не устоял перед душевной болезнью — в страданиях собственного тела и собственной души он до дна познал великий недуг своего века.

Nota bene: Ленау — австриец, а отнюдь не немец с севера; анализ творчества австрийских поэтов его времени и после него подтвердил бы широкое распространение основного настроения его Фауста. Возьмем Грильпарцера, поэта, много и самостоятельно размышлявшего, — как выразительно из его произведений выступает

то состояние духа, которое сам поэт так великолепно разобрал по косточкам в автобиографии!<sup>460</sup>

И Анценгрюбер, смело бунтующий против церковного гнета, не способен подняться над либеральным католичеством. Свое отношение к титанизму поэт прекрасно обобщил в словах: «Хотел быть Богом человек»<sup>461</sup>, — языком мифа он говорит правду. Человек взбунтовался против горя жизни и, дабы истребить его, захотел стать всемогущим, но как может частичка взять верх над целым, как может приказывать песчинка горе, капля волне? Однако человек неожиданно ощутил свое превосходство, ибо научился сносить горе, и теперь он вопрошает: «Может ли и Бог страдать?». И если он не получит на этот вопрос положительного ответа, то уже не будет верить ни в какого Бога\*.

И один из самых молодых писателей — Розеггер весьма проникательно исследовал этот вопрос; как известно, он, подобно Ленау, попытался достичь синтеза католичества и протестантизма, некоего их примирения и сейчас стоит в центре религиозных исканий современности, в особенности австрийского движения «Los von Rom»<sup>462</sup>. Но, с симпатией принимая протестантизм, Розеггер все же в душе остается католиком.

Хочу здесь коротко, без комментариев привести несколько психологически важных мест из символа веры Розеггера — книги «Мое царствие небесное».

В главе, посвященной покорности, он непосредственно занимается проблемой титанизма и ссылается на то пламенное предостережение от непослушания и гордыни, которое содержится в древнейшем мифе человечества: только смирение и покорность могут обеспечить человеку душевный мир. «Нашей эпохе чужда покорность, ибо эта эпоха слишком горда тем, как далеко она ушла вперед. Кроме денег, она признает еще только идеал чести; но отнюдь не чести физического здоровья и моральной неиспорченности, а той показной чести, которую может уничтожить любой хулиган и которую мы можем снова добыть своей саблей. (Онегин, Печорин — сами Пушкин и Лермонтов! — *Т. Г. М.*) Эта честь, это серьезное отношение к чему-то чисто внешнему — проявление гордыни. А поскольку гордыня порождает фата-моргану, которой мы никогда не можем достичь, ибо честолюбие так же ненасытно, как любовь к деньгам, то эта гордыня отнимает у нас спокойствие, делает людей скептиками, пессимистами, делает их подавленными и тупыми, и последнее звено этой дьявольской цепи называется отчаянием. Ведь

мы видим это достаточно ясно: наша эпоха не только сверх всякой меры исполнена гордыни, она столь же беспокойна и взвинчена. Гордые духи были низвергнуты с небес. Эта легенда имеет глубокий смысл для всех времен. Если наш гордый дух еще какое-то время будет двигаться в этом направлении, человечество в тот день, когда оно овладеет миром с помощью технических усовершенствований, своим последним изобретением умертвит само себя. Но отнюдь не из покорного сознания, что оно не достойно жить, а из разочарования, из окончательного понимания того, что все его гордые устремления, вся его сила уничтожает мир в человеческом сердце и разрывает договор о милосердии Божьем»<sup>463</sup>.

В этой связи Розеггер размышлял и о Мефистофеле и изложил краткую историю дьявола (Буки). Как он пытается соединить формальную религию вообще (церковный католицизм) с религией более внутренней (протестантизм, очищенный католицизм), так соединяет и материалистическое, католическое, средневековое представление о сатане с представлением протестантским, этическим.

Розеггер наверняка читал, и внимательно читал, Достоевского. Как и Достоевский, он изображает конец титана, отказавшегося от религии. «Если полностью пренебрегать естественными религиозными задатками, то они хиреют и постепенно гибнут, а то, что остается, — лишь гомункул или злополучное создание, стремящееся спастись от “бессмысленной, безрассудной” жизни посредством самоудурманивания и самоубийства»<sup>464</sup>.

## 5

## Дьявол католический и протестантский

**П**равовку титанизма, которую я здесь изложил, подтвердил бы и анализ литературной истории дьявола. Собственно говоря, это само собой разумеется: ведь при анализе Мефистофеля или Люцифера речь опять же идет о Фаусте или о Каине.

История дьявола так же стара, как история Бога. Новое время исходит из дуалистического средневекового понимания, согласно которому сатана противостоит Богу; но чем строже понимается средневековый монотеизм, тем явственнее уменьшается древнее царство сатаны и вес и авторитет противника Бога падает. Для пантеизма и его монистических устремлений как понятия «Бог» и «сатана», так и понятия «Бог», «сатана» и «человек» сливаются воедино.

\* Декабрь 1881 г.

Когда Кант и его последователи применили к религии выводы, вытекающие из субъективизма и индивидуализма, а сама религия и Бог начали сверх того восприниматься в основном этически, то сатана тоже утратил часть своей объективной реальности и его начали понимать субъективистски и этически. Вольтер и рационалистические вольнодумцы второй половины XVIII века своим скепсисом и неверием провели подготовительные работы. Современные атеисты полностью низвергли не только Бога, но и сатану, а на их место возвели человека. В этом с атеизмом согласуется теизм — последовательный монотеизм отвергает дьявола, — собственно, вера в дьявола всегда политеистична.

Концепции трех великих религий проявляются и в отношении к сатане.

В католицизме господствует средневековое понимание: как Бог, так и сатана трактуются наивно-антропоморфически, то есть, собственно, социоморфически. Сатана — некий соперник или вассал Бога, но как Бог повелевает иерархией ангелов и святых, так и сатана — иерархией дьяволов. Отношение сатаны к Богу и человека к сатане формируется различными способами; люди, жаждущие чуда, создали целую систему магии. Сатана — первоисточник всяческого зла, всех грехов и моральных недостатков.

Реформация подвергла пересмотру границы царства небесного и ада и сократила их владения. Религия понимается субъективнее и в большей степени под углом зрения этики, нравственные ригористы начинают искать источник греха и зла в человеческом естестве.

Средневековое понимание сатаны нашло великолепное художественное воплощение в произведении Данте: сатана — морально и метафизически олицетворение зла; этому соответствует у Данте и отвратительная фигура врага рода человеческого. У Мильтона сатана — уже этическое понятие, которое художественно антропоморфизируется; выглядит он как человек, основные черты его натуры — гордость и протест. Такие же основные свойства и у байроновского Люцифера; но Люцифер Байрона — это одновременно и Прометей, приносящий людям свет, непокорный бунтовщик, ни перед кем не склоняющийся и не способный склониться. Мефистофель у Гете не обладает столь сильной волей, как байроновский Люцифер, зато философски более подкован. Правда, его образованность в какой-то мере устарела и слишком обращена в прошлое; но Мефистофель также и современный эволюционист, а потому и дилетант, релятивист и скептик. Поэтому он снисходительнее осуждает нравственное зло, его характер — характер Фауста, правда, увиденный с теневой стороны.

Совсем иной Мефистофель у Ленау. Это дуалистический средневековый соперник Бога, антитворец, он зол, коварен, не столь человечен, как Мефистофель у Гете или даже байроновский Люцифер, но в этом коварстве проявляется его относительная слабость, односторонний негативизм. Его отрицание Бога и божественного не возвышается над богохульством; если он обещает добиться истины путем греха, то это, если приглядеться внимательнее, пустое фиглярство.

Еще слабее, чем Мефистофель Ленау, разнообразные облики сатаны и сатанинского культа у новейших сатанистов — их черная месса и всевозможные воспроизведения сатаны à la Ришпен<sup>465</sup> — не что иное, как проявление декадентской слабости\*.

\* Разграничение типов дьявола в зависимости от принадлежности поэта к германо-протестантской или романо-католической области осуществил польский историк литературы Игн. Матушевский в работе «*Dyabel w poezji*» (2-е изд., 1900). Однако он понимает проблему слишком узко, если считает, что протестантизм выразил противоречие между адом и раем острее, чем католицизм, и что потому поэтически он благожелательней к сатанизму. Количественно католичество тут, пожалуй, превосходит протестантизм, но католический дьявол как раз в качественном отношении совсем иной, и именно по приведенным нами причинам.

## V М. Ю. ЛЕРМОНТОВ

### I Демон

Многие историки литературы считают Лермонтова русским Байроном; указывают на эпическую поэму «Демон» и ее формирование, то есть на то, что поэт был одержим идеей Демона всю жизнь, как о том свидетельствует множество его поэтических набросков и стихов. Темой «Демона» Лермонтов в самом деле занимался очень долго — с 1829 года (когда ему было всего пятнадцать лет) по 1838 год и еще позднее — то есть действительно в течение всей своей краткой жизни (его не стало в 1841 году).

Лермонтов усердно читал Байрона, охотно переводил его; во втором варианте «Демона» в качестве эпиграфа он приводит место из байроновского «Каина», характеризующее Люцифера, тем не менее фигура Демона у него совсем не байроническая и, вообще, он чрезвычайно отличается от Байрона! Лермонтов это сам знал (уже в 1831 году) лучше, чем историки литературы:

Нет, я не Байрон, я другой,  
Еще неведомый избранник,  
Как он, гонимый миром странник,  
Но только с русскою душой<sup>466</sup>.

Но остановимся прежде всего на поэме «Демон». Лермонтов противопоставляет Демону Ангела: Ангел — дух веры, любви, надежды, красоты и добра; Демон — не верит, не любит и не надеется, это дух сомнения, разума, властитель («царь») познания и свободы, враг неба и зло в природе, но зло он совершает равнодушно, зло ему уже наскучило, собственно, вопреки своей воле он все ненавидит, и

как ненависть, так и его презрение, его зависть и его обман смертоносны. Ему удалось очень быстро совратить людей, затем он предоставил их самим себе, людей он только презирает за их глупость и фальшь.

И этот Демон при виде Тамары вспоминает свое первоначальное ангельское состояние, а потому в своей любви к Тамаре и в ее любви видит искупление — он готов любить, но тут с ним встречается Ангел-хранитель Тамары, которая внемлет нашептываниям Демона, — и ненависть вспыхивает в нем вновь. Тамара требует, чтобы он отказался от зла, — Демон произносит длинную, торжественную клятву — Тамара отдается ему, но одновременно это означает и ее смерть. Однако Ангел сопровождает душу «прекрасной грешницы» на небо, выслушивает ее сомнения, слезами очищает ее от следов грехопадения и страданий; он уже слышит райскую музыку, — но тут из бездонных глубин появляется Демон и гордо, в приступе безумной дерзости произносит: «Она моя!»<sup>467</sup>.

Душа Тамары разгоняет тревогу молитвой, любимый Демон открывается ей в совершенно ином свете — это вновь злой Демон, ненавидящий и холодный, как могила, дух сомнений:

И проклял Демон побежденный  
Мечты безумные свои,  
И вновь остался он, надменный,  
Один, как прежде, во вселенной  
Без упования и любви!<sup>468</sup>

Это Байрон? Отнюдь нет, Демон не байроновский Люцифер! Это Демон Пушкина, но и то лишь наполовину: пушкинского Демона трогает вид чистого Ангела — лермонтовского Демона меняет любовь к женщине, но лишь на краткое мгновение, вскоре он вернется в старое состояние, и это случится, когда он встретит Ангела.

Впрочем, такое развитие сюжета должным образом, если хотите — по-байроновски, не мотивировано ни психологически, ни метафизически. В одном месте мы читаем, что Демон носил в душе образ Тамары с сотворения мира и еще в раю и позднее тяжело переносил ее отсутствие, то есть свое одиночество и в блаженстве; это мотив, который часто возникает во французской литературе (например, в поэме Альфреда де Виньи «Элоа», 1824), но мы не понимаем, как Демон, которого любовь трогает до слез, снова превращается в прежнего Демона, несмотря на свою клятву и на принесенную Тамарой жертву.

В «Демоне» Лермонтова решительно нужно искать демонизм и в Тамаре, в женщине, а это опять же некая непоследовательность; в

одном месте Тамара тоже называется гордой, но ведь гордость признается как одно из свойств Демона. Тамара и Демон конгениальны. Но, с другой стороны, любовь Демона для женщины губительна, смертельна, любовь Тамары напоминает гейневскую любовь тех, «кто умирает, полюбив»<sup>469</sup>.

Лермонтов черпал и из Гейне, не только из Байрона. Потому он так слабо подчеркивает демонизм Тамары; но в более позднем стихотворении «Тамара», написанном незадолго до смерти, Лермонтов изображает Тамару как Демона, женщину-Дон Жуана или, скорее, Синюю бороду<sup>470</sup>. И напротив, в посвящении к поэме «Демон», в 1831 году<sup>471</sup>, поэт обличает самого себя как Демона, который за свою любовь был возвращен надежде и небесам.

Не следует ли полагать, что это вызвано обращением Тамары, *pota bene* — уже только ее души, лишенной тела? Если внимательно присмотреться, то окажется, что все движение сюжета не мотивировано: Демон смертельно опалает Тамару, после чего преспокойно остается в аду и только вид Ангела, несущего ее душу к небесам, пробуждает его, — неужели он не знал, чем будет для смертного человеческого существа дыхание его любви! Неужели его клятва была всего лишь ложью? И т. д. — всю жизнь сам Лермонтов вполне обоснованно был недоволен трансцендентальной фабулой своего «Демона».

Лермонтовский Демон не Люцифер Байрона и не Мефистофель Гете — это Онегин, удрученный, сознающий свою вину, ищущий в любви спасения от апатии преждевременной зрелости... В 1831 году Лермонтов написал «романтическую драму» «Станный человек»; произведение слабое, но для Лермонтова важное; он описывает, как сам говорит, правдивый случай, который его давно (то есть с детства! — в 1831 году ему было 17 лет) волнует и, возможно, будет волновать всю жизнь. Арбенин стремится восстановить мир между отцом и матерью, которая живет в разлуке с отцом, — мать, чувствуя, что смерть ее близка, хочет этого; отец Арбенина, растрогавшись, был уже готов помириться, но взял себя в руки и отказался. До сих пор Арбенин считал, что виноват отец, но мать на смертном одре признается сыну, что пожертвовала его отцом ради своего прежнего любовника... Это известие сокрушает Арбенина: его сердце так выжжено, что он не может найти ни слов утешения, ни горячей слезы... Служанка плачет, а Арбенин не может плакать; но хочет отомстить — он постарается, чтобы отец узнал о смерти матери, и если он растрогается и заплачет, сын намерен рассмеяться... Арбенин сходит с ума, потому что в эту же пору его друг Белинский женится на избраннице его сердца, которая, любя Арбенина, не знает, что и

он ее любит. Свадьба происходит в тот же день, когда Арбенина хоронят...

Драма Лермонтова — всего лишь странное произведение, а «Станный человек» — всего лишь жертва злосчастных отношений в русском аристократическом обществе эпохи реакции при Александре I и Николае I].

## 2

## Герой нашего времени

Многими чертами Лермонтов напоминает Байрона: культ природы, ирония («*cette froide ironie*»<sup>472</sup>, — говорит сам Лермонтов), культ Наполеона, однако еще вопрос, сколько в этом конгениальности и сколько влияния. Я нахожу некую конгениальность и схожесть скорее внешнего характера, например пребывание в нецивилизованных местах, аристократическая праздность и жестокость, возникающие от богатства и дающие обоим поэтам возможность сохранить единство жизни и поэзии, аристократическое (дурное) воспитание и т. д. Байрон обратил внимание Лермонтова на характеры *à la* Корсар<sup>473</sup>, да и на украинского Мазепу<sup>474</sup>; это влияние мы наблюдаем, к примеру, в наброске «Преступник»<sup>475</sup>.

По взглядам на мир и на жизнь, в прямом смысле этого слова, чуть ли не отчаявшийся русский отличается от протестующего англичанина. Не менее, чем Байрон, воздействовали на формирование Лермонтова немецкие (Шиллер!) и французские поэты. Я привел стихотворение «Нет, я не Байрон»; за год до этого, после чтения написанной Муром биографии Байрона<sup>476</sup>, в одном из стихотворений Лермонтов высказал пожелание «смягчить Байрона»: «У нас одна душа, одни и те же муки»<sup>477</sup>. Как Байрон, читаем мы, ищет Лермонтов забвенья и свободы, как Байрон еще в ребячестве пылал душой, так же любил природу. Лермонтов напрасно ищет покоя, гоним повсюду мыслию одной: «Гляжу назад — прошедшее ужасно; гляжу вперед — там нет души родной!..»<sup>478</sup>.

Все это совершенно верно, но Демон не Люцифер, лермонтовский «герой нашего времени» не Манфред, не Каин, да и не Фауст.

В «Герое нашего времени» Лермонтов анализирует судьбу богатого русского аристократа и офицера в ничтожном обществе эпохи

\* Написан в 1829 году — Байроном Лермонтов серьезно занялся только с 1830 года.

Николая I, — это онегинская скука, но в более высокой степени, поскольку у людей нет ничего ни вокруг, ни внутри, в лучшем случае — волнение азартной игры, развлечения, опасные связи с женщинами и ложный пафос дуэлей, жертвой которого стал и сам Лермонтов — точно так же, как Пушкин, только дуэль Лермонтова была по более ничтожному поводу. В «Герое нашего времени» показано, как герой романа Печорин, подобно Онегину, от скуки убивает друга. Точно так же от скуки Печорин умыкает и соблазняет кавказскую девушку Бэлу, которую, естественно, через какое-то время [как игрушку] бросает. Преждевременно созревший, пресыщенный герой хоть и мечтает — ведомый Руссо — о наивном создании природы, но, сблизившись с этой наивностью, бежит от нее, как и от цивилизации. Словом:

Любить... но кого же?..  
На время — не стоит труда,  
А вечно любить невозможно <sup>479</sup>.

Герой нашего времени, точно так же, как Онегин, человек до времени обессилевший и постаревший; Лермонтов и сам в таком же обществе, подобно Пушкину, до определенного времени обогащал порнографическую литературу (вплоть до 1836 года — правда, только до двадцатидвухлетнего возраста), но, как и Пушкин, мечтал об истинной, чистой любви. Мы находим у него некое подобие сожалений Мюссе об утрате невинности; с Байроном Лермонтова роднит общий интерес к духовности («Демон»).

Жизнь Печорина протекает без плана и без цели. Он делает то, к чему его вынуждает окружение, и не делает того, к чему оно не вынуждает, — такова слепая игра слепого фатума. Печорин и остальные герои Лермонтова пассивно подчиняются указаниям, внушению судьбы, с воистину турецким фатализмом эти люди идут навстречу опасностям. Фатализм в «Герое нашего времени» продемонстрирован на судьбе поручика Вулича: тот на себе испытывает, заряжен ли пистолет его майора, пистолет оказывается заряженным, но дает осечку, когда Вулич приставляет его дуло ко лбу; во второй раз он выстрелом задевает фуражку. Но едва Вулич был таким образом спасен, как на обратном пути его убивает казак.

Скучна, печальна, бесцельна жизнь — «пустая и глупая шутка»... Люди этой эпохи старятся в бездействии «под бременем познания и сомнений» (сравни стихотворение «Дума», 1838); «к добру и злу постыдно равнодушны», «перед опасностью позорно малодушны» и «перед властью — презренные рабы». Преждевременно созревшие старцы иссушили ум бесплодным знанием — их любовь и ненависть

случайны, их кровь вскипает огнем, но на душе лежит свинцовый груз тайного холода... Пуста, однообразна, сера вся их жизнь, без счастья, без цели — потомки могут презирать это поколение «с насмешкой горькою обманутого сына над промотавшимся отцом». «Хотеть, — говорит Лермонтов в своей ранней повести, — значит ненавидеть, любить, сожалеть, радоваться, — жить» <sup>480</sup> — некий вид волюнтаристской психологии, которую внушил поэту гнев к его окружению\*.

Однако Лермонтов не способен посвятить себя обществу и истории в политическом и социальном разрезе, то есть политической и социальной деятельности. «История души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа» <sup>482</sup>, — так думает и чувствует Лермонтов в эпоху, когда граф Уваров приносит индивидуальность в жертву своему абсолютистскому триединству. Чем более созрел Лермонтов, тем критичнее и мужественнее противостоял он абсолютизму. Его «Демона» в период правления Николая [I] не разрешили печатать, а самого Лермонтова несколько раз высылали из Петербурга на Кавказ. Мужская гордость придавала ему все больше смелости, но она была и осталась гордостью лично оскорбленного аристократа — Лермонтов не испытывал ни чувств, присущих демократу, ни социального сочувствия, множество людей — даже аристократическое — оставалось в его сознании глупым и фальшивым. Он лично ненавидел тиранию; если он приветствует июльскую революцию <sup>483</sup>, то мы чувствуем, что он воспринимает французского короля и его судьбу лишь символически. Но при этом неоспорим тот факт, что он не оставлял без внимания зло крепостничества: «О мое отечество! мое отечество!» — восклицает Арбенин (в рассказе «Станный человек» <sup>484</sup>), когда мужик повествует о страданиях и муках, которым подвергает крестьян помещица, и Арбенин дает приятелю денег, чтобы тот выкупил деревню и освободил крестьян.

Проблемами религиозными и философскими Лермонтов непосредственно не занимался. Кое-где у него, как и у многих романтиков, проскальзывает тоска по вере детства и минувших лет. Там, где в «Герое [нашего времени]» он философствует о фатальном предопределении, он хоть и замечает, что наивные астрологические пове-

\* Не знаю, должна ли фамилия Печорин напоминать фамилию Печерина (произносится тоже: Печорин). Во всяком случае, это возможно, выбор такой фамилии был бы довольно характерен; Достоевский в «Бесах» насмешливо вспоминает Печерина и его поэму «Торжество смерти» <sup>481</sup>, которую он приписывает Степану Трофимовичу.

рья предков были смешны, «но зато какую силу воли придавала им уверенность, что целое небо с своими бесчисленными жителями, на них смотрит с участием, хотя немим, но неизменным!.. А мы, их жалкие потомки, скитающиеся по земле без убеждений и гордости, без наслаждения и страха, кроме той невольной боязни, сжимающей сердце при мысли о неизбежном конце, мы не способны более к великим жертвам ни для блага человечества, ни даже для собственного нашего счастья, потому что знаем его невозможность и равнодушно переходим от сомнения к сомнению, как наши предки бросались от одного заблуждения к другому, не имея, как они, ни надежды, ни даже того неопределенного, хотя и сильного наслаждения, которое встречает душа во всякой борьбе с людьми или с судьбою...»<sup>485</sup>.

Известна его «Молитва», написанная в более зрелые годы (1839):

В минуту жизни трудную  
Теснится ль в сердце грусть:  
Одну молитву чудную  
Твержу я наизусть.

Есть сила благодатная  
В созвучье слов живых,  
И дышит непонятная,  
Святая прелесть в них.

С души как бремя скатится,  
Сомненье далеко —  
И верится, и плачется,  
И так легко, легко...<sup>486</sup>

Точно так же в тяжкий час плакал Шатобриан и обрел веру.

В философском отношении Лермонтов ушел значительно дальше Пушкина; в пору его обучения в Московском университете (1830—1832 годы) в студенческих и профессорских кругах серьезно изучалась немецкая философия — Лермонтов в этом движении участия не принял. Но это еще не доказательство философской слабости поэта. Как мы можем наблюдать, Лермонтов философски сдержан: его интересуют этические проблемы, но он не осмеливается эти проблемы решать, ограничиваясь констатацией фактов. Здесь реализм и с философской точки зрения романтику очень на руку. Если мы критикуем Лермонтова, то не должны упускать из виду, что в 27 лет он неожиданно был вырван из жизни. Крупные его произведения, «Демон», «Герой [нашего времени]», производят впечатление незавершенного плана, еще заметнее это в его драматических опытах.

В программной статье о русской литературе (1861)<sup>487</sup> Достоевский говорит о лермонтовском демонизме, но делает это неверно.

Озадачивает уже то, что рядом с Лермонтовым он ставит Гоголя, считая их подлинными демонами, — тем самым слово «демон» приобретает смысл, для Лермонтова абсолютно не характерный. Хотя Достоевский вспоминает, что он и его современники любили Лермонтова, пожалуй, даже больше, чем Гоголя, но ослабляет это признание ироническим замечанием, что, мол, чиновники знали стихи Лермонтова наизусть... и каждый, едва выйдя за порог своего департамента, изображал Мефистофеля...

Достоевский не сумел оценить поэзию Лермонтова; очевидно, он считал его критику русских культурных отношений слишком негативной; в предисловии ко второму изданию «Героя [нашего времени]» Лермонтов сам допускал, что всего лишь указывает болезнь своего поколения, но как ее излечить — это уж Бог знает. Достоевский слишком упрощенно истолковал проблему байронизма, изображая русские байронические натуры как откормленных, жирных бездельников, охваченных жадой обогащения. Лермонтовская ирония именно от Достоевского требовала более точного анализа, если он хотел быть справедливым к нигилизму. Впрочем, Достоевский ожидал спасения России от монаха, тогда как Лермонтов показывает нам монаха, бежавшего из монастыря, чтобы спастись от духовной смерти («Мцыри», 1839); с каким подъемом описывает умирающий счастье, которое ему дала беспредельная, великая Божья природа, как он счастлив, что может жить по своей воле, как свободный человек. Схватка с барсом хоть и изображена романтически — аристократическим пером, но ничуть не романтичнее и не аристократичнее, чем монашеская пассивность у Достоевского...

В своем суждении о Лермонтове Достоевский подпадает под влияние [Ап.] Григорьева, который считал Печорина нерусским типом хищника (мол, Мцыри радуется близости с барсами и волками<sup>488</sup>); а ведь как раз Достоевский должен был бы признать у Лермонтова хоть то, чему сам от него научился. Лермонтов не только раскрыл ничтожность и пустоту русской жизни, но также искал их причины и первый вложил палец в рану «случайной семьи»<sup>489</sup>; как правильно подчеркнул Белинский, Лермонтов отличался «безверием в жизнь <...> при жажде жизни»<sup>490</sup> — точно так же Иван Карамазов больше любил жизнь, чем смысл жизни, а за Иваном стоит Достоевский, который тем самым противопоставляет инстинктивное желание жить пессимистической философии. В этом Мцыри-Лермонтов сильнейший из всех тех, кто опровергает самих себя.

Точно так же раздвоенность, половинчатость лермонтовских персонажей повторяется именно у Достоевского — и в Достоевском есть то раздвоение сердца и головы, которым, как и все романтики,



страдал Лермонтов, и Достоевский преодолел это раздвоение менее всего. Мистикой, которой Лермонтов предавался с детства, он сумел овладеть если не философски, то художественно, тогда как Достоевский и философски, и художественно остался далеко позади Лермонтова. Достоевскому недоставало художественного чувства гармонии и подлинной меры, а философски он удовлетворился схоластикой, которую Лермонтов никогда не захотел бы принять.

В статье о Пушкине, Лермонтове и Некрасове Достоевский высказал мысль («Дневник», 1877)<sup>491</sup>, что Лермонтов, если бы остался жив, приблизился бы к народу. Он выводит это из любви Лермонтова к русскому солдату, к казаку, видит его любовь к народу в «бессмертной песне» про купца Калашникова, который не побоялся признаться перед страшным царем Иваном, что убил царского слугу «вольной волею».

Перед нами стихотворение Лермонтова «Родина», написанное в 1841 году, то есть в год его смерти: поэт размышляет о своей родине, критикует ее, но любит, хоть и странною любовью: не историю, не славу и т. п., одним словом, его любви чужд казенный патриотизм, он любит русские степи, леса и т. д., любит пляски с топаньем и свистом под говор пьяных мужичков — то есть Лермонтов и в чело- веке любит природу.

## VI Н. В. ГОГОЛЬ

### 1

#### Гоголь — социалист поневоле

Как и Лермонтов, Гоголь характерен для эпохи Александра I и Николая I. Лермонтов бежит от русской действительности в южную природу и в царство романтической мечты — точно так же и Гоголь поначалу предается романтической фантастике, значительную часть своей жизни он проводит вне России, которую под влиянием этого контраста воспринимает тем жизненнее, в ее глубинной сущности.

Историки литературы при изучении творчества Гоголя имеют множество весьма сложных проблем; для наших целей характеристика Гоголя может быть дана довольно кратко, поскольку философски он решает меньше проблем просто потому, что вообще не был философом, вообще не был поэтом-мыслителем, какими являются современные европейские и русские поэты. Гоголь никогда не поднимался выше образа мышления, называемого здравым человеческим смыслом, да и не имел жгучего стремления к более глубокому знанию: в нем нет совершенно ничего ни фаустовского, ни байронического. Другам Гоголя удалось устроить его в Петербурге на профессорскую кафедру — однако какое различие между профессором Гоголем и профессором Шиллером!

Но, хотя и Шиллер не был профессором истории в истинном смысле этого слова, все же он был историком, разбирался в истории, о чем свидетельствуют его драмы; помимо того, Шиллер был философом, мыслителем — Гоголь же удовлетворился тем образованием, которое получил в тогдашней (!) провинциальной гимназии,

и позднее никогда не занимался подробнее каким-либо мыслителем, как, например, Шиллер. Это для Гоголя характерно. Нельзя сказать, что он мало читал — напротив, читал он очень много, но лишь для того, чтобы сопоставлять с прочитанным или находить в нем своих поэтических персонажей. Очень рано Гоголь познакомился с немецкими романтиками, особенно с Гофманом, Тиком, учился у Фосса, но также и у Чокке; Шиллер и Гердер тоже не были для него чужими; Шекспир, Мольер, Сервантес, Вальтер Скотт, Вашингтон Ирвинг, Бальзак, Мериме, Лесаж — длинная и пестрая череда учителей Гоголя, из которых, однако, ни один не повлиял на него как-то особенно решительно: Гоголь перенимал сюжеты, параллели, так, у Данте он искал форму для своей «поэмы» («Мертвые души»), но никто, даже самые сильные в духовном отношении, не воздействовал на Гоголя в такой мере, как Байрон на Лермонтова и Пушкина. Оценивая Гоголя с этой стороны, мы должны отметить, что он остался одним из наиболее самостоятельных русских писателей.

В этом состоит одна из главных особенностей его реализма. О реализме Гоголя много говорится, часто в том смысле, будто он — основатель реализма в противоположность романтизму, как, например, французские натуралисты! Хотя противники Гоголя называли его основателем «натуральной школы» задолго до того, как зашла речь о натурализме, но уже в творчество Пушкина сильно проник реализм, а Пушкин, пожалуй, воздействовал на Гоголя сильнее всех. Характерная черта гоголевского реализма заключается в том, что этот реализм был и остался чисто художественным, безо всякого философского обоснования. Гоголь был одним из художников визуального типа. Был он и романтиком и оставался им в течение всей жизни, но романтизм Гоголя менялся в процессе его развития как поэта. Поначалу он проявляется в сельской идиллии и в сентиментальном лиризме («Ганс Кюхельгартен», написанный в 1827 году восемнадцатилетним поэтом); Гоголь предается романтической фантастике à la Гофман, но и тут дает о себе знать реализм, Гоголь сам верит в черта и в разные страшилища. Духом романтики проникнуто и гоголевское понимание истории, но его «Тарас Бульба» в историческом плане произведение слабое, из прошлого Гоголь берет лишь рамку и материал для изображения жизни казачества на его южнорусской родине. Сам Гоголь был и остается именно казаком — его поспешное бегство из Петербурга за границу в 1829 году, его последующее беспокойное странствование по Европе, поездка в Иерусалим, его неусидчивость на родине — это беспокойство казака, совершенно иное беспокойство, чем у Фауста или Дон Жуана.

Это беспокойство художественно проявляется у Гоголя как стремление создать нечто грандиозное, почти болезненное стремление к славе.

Реализм Гоголя художественно ограничен: ему не удастся создать более крупное, более сложное произведение, он может только переносить на бумагу то, что видел; ни «Мертвые души», ни «Ревизор» как целое не могут считаться художественными произведениями, это лишь собранные воедино отдельные перлы характеристик. А потому реализм Гоголя включает в себе нечто материальное, нечто природное даже и там, где он изображает душу.

Гоголь не фотографирует, он смотрит, рисует, причем рисует сплошные карикатуры. Под карикатурой я подразумеваю правдивые портреты, которые именно благодаря своей правдивости всегда в чем-то имеют характер карикатуры, что-то таким образом подчеркивают. Например, предшественник гончаровского Обломова Тенетников (второй том «Мертвых душ») очень поздно встает, ему требуются два часа, чтобы протереть глаза, два часа на завтрак, два следующих он работает, то есть строит планы литературных трудов, — этого соню никто не уважает, а те, кто ведет его хозяйство, готовы съесть его с потрохами. Короче говоря, это человек совершенно никому не нужный и бесполезный, хотя ему всего тридцать три года. По-моему, такой портрет — карикатура, но именно этим автор добивается жизненной правдивости.

В «Ревизоре» и «Мертвых душах» — сюжет обоих произведений подарил Гоголю Пушкин<sup>492</sup> — перед нами проходят типы николаевской России: чиновники и провинциальные дворяне в роли отставных офицеров и местных знаменитостей, мужик здесь изображается вместе со своими господами; чаще всего Гоголь рисует деревенскую жизнь, в городе выбирает лишь нескольких мелких людишек.

Гоголь смеется над этими типами, но это «смех сквозь слезы»<sup>493</sup> — из русских поэтов Гоголь обладает самым глубоким чувством, как никто другой он владеет юмором и убийственной, но отнюдь не резкой иронией, а также самоиронией. «Чему смеетесь? над собою смеетесь!»<sup>494</sup> — говорит в «Ревизоре» обманутый городничий остальным чиновникам. Смеется Гоголь не только над другими, но и над самим собой.

Гоголь смеется и иронизирует без какой бы то ни было политической тенденции; он так правдиво изобразил доходящую до абсурда ничтожность русской общественной жизни, ее незначительность и мелкотравчатость, что цензура и государственный аппарат превратили абсолютно аполитичного поэта в политического мученика — настолько абсурдным был николаевский абсурд. Хотя царь и

разрешил театральную постановку «Ревизора» (в 1836 году), но чиновничий аппарат и общество оказались сильнее царя, лишь присутствие последнего предотвратило направленный против поэта скандал. Говорят, что реакция зрителей на пьесу заставила Гоголя покинуть Россию. Думаю, это был лишь долгожданный повод — Гоголь глубоко переживал мелкотравчатость тогдашней жизни и искал жизни более возвышенной и красивой!

Гоголь прочел Пушкину часть «Мертвых душ» (из первого тома): «Боже, как грустна наша Россия»<sup>495</sup>, — заметил Пушкин. Но правилу такого рода настроения были не угодны — оно преследовало «Мертвые души», поскольку уже само название было проступком против христианского учения, ибо ведь души бессмертны! Тургенев за краткую статью — на смерть Гоголя (1852)<sup>496</sup> — был сослан, имя поэта нельзя было произносить, как и имя Белинского.

Такое политическое воздействие Гоголя оказалось тем глубже, что оно не было задумано. В этом как раз и состоит наивность гоголевского юмора. Гоголь вовсе не считал людей сознательно плохими, но именно потому больная совесть чиновничьего аппарата так остро восприняла критику государственного устройства. О Тентетникове Гоголь говорит, что это натура не дурная и не хорошая, и так он относился ко всем своим «отрицательным» персонажам, ко всему ничтожеству («пошлости») эпохи. Гоголь не был пессимистом.

Гоголь — политик и социалист поневоле, если можно так назвать его мировоззрение, его сочувствие и сострадание: последователи Гоголя, включая наверняка и самых значительных, учились от него именно этому, непосредственно из него вышли Достоевский («Бедные люди»), Тургенев со своими образами крестьян и деревни, а также Островский, Некрасов, Толстой.

## 2

### Русская философия

Достоевский ставил Пушкина выше Гоголя. В своей критике Толстого («Дневник», 1877) он признает в русской литературе трех гениев, сказавших «новое слово»: Ломоносова, Пушкина и «отчасти» Гоголя<sup>497</sup>. Такое отмеривание гениальности всегда создает недоразумения, достаточно и того, что Гоголь уловил в жизни, особенно в русской жизни, новое звучание, иное, чем у Пушкина: Пушкин — поэт русского солнца, русского лета, Гоголь — русского тумана и русской зимы. Пушкин — классик, эллин, поэт

любви, Гоголь в этом смысле — романтик и поэт любви христианской.

Можно было бы ожидать, что Достоевский, который продолжал ту же линию, полюбит Гоголя, что он полюбит его прочувствованный юмор и, в особенности, гоголевское понимание нравственной нищеты своего окружения, потому что Гоголь действительно во многом подготовил этический демократизм Достоевского, — но это отнюдь не так, Достоевскому гораздо милее Пушкин. И это вполне естественно: Достоевский — болезненный, больной, Достоевский — декадент невольно тоскует по поэту жажды жизни, Гоголь для него слишком меланхоличен, и его полное любви сердце Достоевскому непонятно, поскольку сам он человек насквозь умственный, в то время как Гоголь скорее философствует сердцем. Суждение Достоевского о Пушкине и его русской всечеловечности Гоголь выразил еще раньше и одним из первых четко сформулировал эту мысль<sup>498</sup>.

Достоевский даже не понял религиозной борьбы Гоголя, а ведь именно ею Гоголь явно сильно воздействовал на Достоевского. Зосима всего лишь улучшенное издание проповедника «Выбранных мест [из переписки с друзьями]».

Историки литературы выделяют в развитии Гоголя два периода, резко отличных друг от друга: [во второй период], мол, дух Гоголя был сломлен, великий поэт стал мистиком, аскетом — его, ослабевшего от постов, нашли мертвым перед иконами, даже продолжение «Мертвых душ» он отдал Богу как горящее жертвоприношение...

В 1847 году вышла книга Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»; письма возникали с 1843 по 1846 год, то есть за шесть-девять лет до смерти, и это уже само по себе означает, что перелом в душе Гоголя, очевидно, не был таким уж неожиданно быстрым.

Белинский дал оценку произведению Гоголя вскоре после его выхода<sup>499</sup>; критика была подчинена тогдашним цензурным условиям, но, кроме того, он совершенно открыто и без обиняков высказал свои соображения в письме Гоголю, которое написал в Европе в том же году, лечась на курорте в Зальцбрунне (в прусской Силезии). [Там он обращается к Гоголю с такими словами:] «Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов — что вы делаете!». «Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности». «И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи!»<sup>500</sup>.

И это письмо Достоевский с удовольствием читал вслух в кругу петрашевцев; а его приятель Пальм был приговорен к смерти, помимо прочего, и за то, «что не донес о распространении письма Белинского», а поэт Плещеев и в самом деле за это «преступление» провел четыре года в тюрьме... Письмо Белинского было распространено во множестве списков — Иван Аксаков оставил беспристрастное свидетельство о том, что еще тогда, в середине пятидесятых годов, люди знали письмо Белинского наизусть.

Позднее Достоевский от письма Белинского отрекся и, напротив, был согласен с Гоголем, хотя и по несколько иным причинам.

В своей книге Гоголь подошел к решению религиозных проблем, собиравшись воплотить религиозные искания и литературно.

Как говорит сам Гоголь, цель его жизни — спасение души, а не литература, и после длительных колебаний он обращается к религиозной догме русской церкви; в русском православии Гоголь ищет успокоения и мира, но полного мира не находит. У него слишком хорошее зрение — и потому он не может в церковной набожности просто так, безоговорочно, в противовес «мертвым душам», найти «живую душу», которую уже давно искал.

Гоголь обратился к церкви и ее авторитету и вместе с церковью, разумеется, должен был признать абсолютное государство — программу, которую незадолго до того выдвинул граф Уваров. Поэтому Гоголь смиряется также с крепостничеством, поскольку мужик как христианин должен быть терпеливым; это не мешает Гоголю (здесь он вновь придерживается учения своей церкви) чувствовать себя аристократом и господином («мы <...> люди высшие») <sup>501</sup>.

Гоголь вернулся в лоно церкви и ее ортодоксии не сразу, хотя кое-кто это все еще утверждает.

Он рано ощутил недовольство собой и окружающим миром — собственно, это и было причиной его бегства из Петербурга и из России; литература ввела его в большой свет, но писатель там не чувствовал себя как дома. Это весьма отчетливо ощущается в письмах Гоголя сразу же по его прибытии в Петербург (1829 год). Дружба со славянофилами и с такими «истинно русскими», как Погодин (уже с 1832 года), была ему милее; это раздвоение проявляется и, так сказать, географически: поначалу Гоголь пытается жить то в Петербурге, то в Москве и ее окрестностях.

Гоголь не чувствовал себя дома даже в пушкинском кругу. В начале тридцатых годов этот круг был уже весьма консервативен, но скорее политически, в религиозном отношении большинство его членов были достаточно индифферентны, в то время как Гоголь относился к религии серьезнее. Провал «Ревизора» уже в 1836 году ре-

шительно настроил его против большого света и его суждений; он был тем более удручен, что сам слепо гнался за славой и за счастьем. Поэтому уже в 1836 году он хочет начать свое «внутреннее воспитание». Покидает Петербург и Россию и остается предоставленным себе и своей неудовлетворенности — внутренне возвращается к мировоззрению своего детства, несколько лет зарубежных влияний заставили Гоголя забыть о Петербурге и его обществе.

В 1840 году Гоголь пережил тяжелую болезнь, после которой пришла внутренняя сосредоточенность. О характере этой болезни и о постоянном нездоровье, которое она вызывала, я не могу судить; мне представляется, что это было заболевание нервов (но не невроз); Гоголь сам постоянно жалуется на ипохондрию и ищет для себя и своих друзей спасения от удручающей печали; он полагал, что выздоровел тогда чудом, и с той поры, считая себя особым орудием в руке Божьей, стал проповедником («Властью высшего облечено отныне мое слово» — 1841) <sup>502</sup>.

Я не берусь судить о том, в какой мере о состоянии Гоголя могут сказать свое слово биология и психология. Психологически это представляется мне так: Гоголь борется за цельное мировоззрение, опыт жизни в Петербурге и соответствующие влияния сбили его с пути, но взамен предложили лишь отдельные, не связанные воедино элементы, Гоголь стремится найти нечто более цельное и высокое, чем то, что ему смогли предоставить детство, молодость и Петербург. Духовная борьба оказалась тщетной, в чем отчасти виноваты неусидчивость Гоголя и его казачья жизнь в Европе.

Подсчитаем: в 1840 году Гоголю был всего тридцать один год; он прожил еще двенадцать лет, но за это время уже ничего нового не создал (сам нередко жаловался, что больше не может писать), только кое-что поправил в прежних работах, особенно в больших, пытаясь привести их в соответствие со своими новыми взглядами. Только теперь Гоголь философски уясняет для себя собственные произведения: например, размышляет о своем Хлестакове и обнаруживает в нем особый тип, некий синтез всех русских характеров. Лишь позднее он объясняет Хлестакова и всего «Ревизора» как символы <sup>503</sup>.

При такой странной философской ретроспективе Гоголь довольно часто оказывается на ложном пути. Также и в политическом отношении. Мы видим — и это страшное *signum temporis* <sup>504</sup>, — как аполитичный Гоголь боится политических обвинений со стороны реакционеров и правительства. Поскольку реакционеры, ссылаясь на «Ревизора», видят в Гоголе революционера, он уже в 1840 году пишет «Отрывок», направленный против литературы, против свободных каменщиков, даже против стихов Рыльева... <sup>505</sup>

И вообще, основная черта гоголевской религиозности — страх. Обычно говорится о его мистике или аскетизме, но эти понятия остаются весьма неясными, особенно потому, что либеральные историки литературы обозначают ими реакционное пугало. Мистика Гоголя не слишком интенсивна, хоть он и читал «Imitatio Christi» и рекомендовал это произведение своим друзьям, но рекомендовал и сочинение Фомы Аквинского «Summa theologiae»<sup>506</sup>: мистика Гоголя в действительности слаба и по содержанию имеет характер преимущественно этический, никакой гностики, никакой теософии, вообще ничего сколько-нибудь оригинального. Пожалуй, у него вообще не было бы никакой мистики, если бы он остался здоровым и сильным.

Что касается аскетизма Гоголя, то тут нужно точно выяснить факты. Говорят, он постился, но это еще не свидетельство аскетизма; кто-то нашел его изголодавшимся, но не были ли его посты вызваны и заболеванием желудка, на которое он очень жаловался? Образ жизни Гоголя не был сознательно аскетическим.

Бросается в глаза поведение Гоголя в сфере любви: как будто эта область для него не существовала; это тем больше обращает на себя внимание, что Пушкин и Лермонтов именно эту сторону жизни подчеркивали так сильно, буквально как самое жизнь. Оставим нерешенным вопрос, не играло ли тут роль и состояние здоровья.

В дальнейшем поведении Гоголя, особенно во время его последней болезни я нахожу некие черты, сходные с раскольниковством; поэтому я не слишком полагаюсь на попытки объяснить его так называемый второй период характером нации и племени; его пассивное пессимистическое мессианство, как считают некоторые, родственно шевченковскому направлению и источник его в мягкой натуре малороссов.

Для истолкования поведения Гоголя привлекают — и вполне обоснованно — воздействие римско-католической церкви; однако, показывая, насколько Гоголя взволновала европейская католическая реставрация, ему, скорее, облегчают жизненную задачу. Следовало бы подробнее исследовать, насколько глубоким было влияние на Гоголя католицизма; лично я не считаю это влияние слишком глубоким, потому что Гоголь вообще был слаб в философии и в философии религии в частности. В этих вопросах он был романтиком; в Риме, но также и в Париже и в Вене он познакомился с католицизмом, который ему понравился с эстетической стороны. Хотя в 1844 году он и рекомендует госпоже Смирновой «Summa» Фомы Аквинского, но вероучение интересовало его гораздо меньше, чем богослужение и готическая архитектура; византийский храм ему не

нравился, христианскому Богу, как он считал, можно по-настоящему молиться только в готическом соборе, и Гоголь упоминает полумрак, световые эффекты, зависящие от формы окон, и т. п. В этом Гоголь — романтик. Он романтик и в том, что к религии приходит через искусство: в Париже он знакомился с Западом, с Европой, с ее цивилизацией и политикой; в Риме погружается в изучение искусства; от цивилизации его отвратил Рим, не только Руссо. Рим — Париж становятся для него двумя культурными полюсами.

Несмотря на свое знакомство со славянофилами — и особенно с Хомяковым — Гоголь не понял религиозной сущности обеих католических конфессий<sup>507</sup>. В особенности неясны ему были их различия; поначалу он их отождествляет и именно потому утешает мать, что не может стать католиком, да этого и не требуется. Только позднее он воспринял русскую церковь в смысле славянофильства и православия. Интерес к католицизму возник у Гоголя во время работы над историческими трудами об Украине и ее отношении к полякам, отчасти также в результате жизни на украинской родине. Возможно, его внимание на католицизм обратило выступление Чаадаева.

Его знакомство с отцом Матвеем (Константиновским) тоже нельзя считать причиной таких взглядов; как говорят, священник посоветовал ему, а возможно — и велел сжечь второй том «Мертвых душ». Даже если это и правда, ответственность за сожжение несет сам Гоголь; но вопрос как раз в том, было ли это инквизиторское аутодафе: из сообщений и, особенно, из высказываний самого Гоголя я делаю вывод, что он не был удовлетворен своим произведением. По примеру Данте Гоголь хотел создать из второго тома «Мертвых душ» некое Чистилище и уже там, а еще более в третьем томе, в Раю, дать позитивную картину русского характера и, в особенности, религиозную «божественную» комедию, но на это у Гоголя не хватило сил. Трагизм Гоголя основан не на том, что он обратился к религии, а на том, что он попал под влияние ортодоксальной церкви и поддерживал ортодоксию столь слабыми доводами. Хочу привести всего один пример: Гоголь хвалит своего друга Жуковского за его перевод Гомера и, вообще, превозносит Гомера как лучшее чтение и для крестьянина — почему? Потому-де, что истинный христианин вместе с Гомером вернет старую, неиспорченную эпоху<sup>508</sup>, при этом его нисколько не отпугивает политеизм Гомера. Белинский правильно указал на необоснованность такого довода; *de facto*<sup>509</sup> здесь Гоголь идет по стопам Руссо и, в особенности, Шиллера — его мысли из рассуждения «О наивной и сентиментальной поэзии» появляются здесь в чрезвычайно наивном искажении. И тот же Шиллер

стоит за Гоголем, когда тот, помимо прочего, сердится на Гете за то, что тот не считал Гомера исторической личностью<sup>510</sup>. Я уже сказал — и тут перед нами соответствующее доказательство, — что Гоголь не был достаточно образован ни философски, ни литературно. Гоголь не был способен говорить о своей религии философски, оставаясь на уровне эпохи; для него характерно то, что свои религиозные идеи он высказал в трактате «Размышления о божественной литургии»<sup>511</sup> (литургии-мессы): с 1845 года и до самой смерти он промучился над этим мертворожденным произведением. Но именно здесь проявляется и влияние русской церкви и ее православия: русская церковь с ее теологией мертва и нема, а потому так мало вдохновляет душу.

Ничему существенному не научили Гоголя и его друзья-славянофилы; славянофильство воздействовало на Гоголя, мы видим это по «Выбранным местам», однако Гоголь по-своему изменил и использовал славянофильское учение. Старшие славянофилы не могли согласиться с религиозной философией Гоголя; Аксаков-отец был не удовлетворен мистицизмом «Выбранных мест». Впрочем, и сам Гоголь признал свою ошибку, осудил себя в образе Хлестакова (лжреvizора), но это самоосуждение касается скорее формы, тактики, чем самого содержания.

Было бы неверно представлять себе духовный переворот Гоголя так, будто он совершенно сознательно изменил прогрессивным идеям. С самого начала Гоголь не был человеком сознательно прогрессивным. Часто приводятся прекрасные слова из характеристики Тентетникова: «Не было шалуна, который, сделавши шалость, не пришел к нему сам и не повинился во всем. Этого мало, он получал строгий [выговор], но уходил от него, не повесивши нос, но подняв его»<sup>512</sup>.

Все эти и подобные им слова Гоголь понимает этически, отнюдь не исторически или политически. Его идеалом всегда была «возвышенная жизнь», но это этический идеал, а позднее — религиозный. («Христианин идет вперед»<sup>513</sup> — таково название одного из писем в «Выбранных местах».)

Религиозные проблемы Гоголь изучал отнюдь не с философской точки зрения, как Белинский и другие, а в их конкретном воплощении, в народной и, особенно, деревенской жизни; именно литературный реализм вел его к вопросам «Выбранных мест», и опять же именно его реализм способствовал тому, что и религию он воспринимал реалистически — в ее позитивной церковной и народной форме. Именно таким образом Гоголь и приблизился к народу.

От религиозной философии Гоголя на нас веет суровым духом «Домостроя»<sup>514</sup>. Либеральные критики (в первую очередь Белин-

ский) сокрушались по поводу нескольких грубых народных выражений («Ах ты, неумытое рыло!»<sup>515</sup> — обращается он, например, к мужику); но это не главное: главное — то, что Гоголь принимает церковную религию, а с нею старую мораль. Например, мы читаем о его взглядах на обязанности хозяйки!<sup>516</sup> Политически и социально старая мораль проявляется здесь в точке зрения абсолютно недемократической: мол, правительство могло бы легко осуществить его планы, если бы, к примеру, переменило губернскую администрацию!

«Выбранные места» должны были стать «духовным завещанием» Гоголя, — но как печально это завещание, как слабо! В 1848 году Гоголь пишет Жуковскому, что «искусство есть примиренье с жизнью»<sup>517</sup> — в каком смысле? Юмор Гоголя примирял с жизнью совершенно иначе, чем теологизирующая эстетика «Выбранных мест», в которых Гоголь проповедовал идеалы Погодина (что-де Европа будет покупать у русских не только коноплю и сало, но и русскую мудрость) и плохо понятое учение славянофилов.

Ни Байрон, ни Мюссе, ни Гете не воспринимали искусство как примирение, как пассивное примирение с жизнью, ни Лермонтов, ни великий учитель Гоголя Пушкин полностью не признавали такого отношения — жизнь, русская жизнь была не только в Николае [I], но и в декабристах. Впрочем, нельзя забывать и того, что Гоголь был современником Клеменса Брентано и многих других романтиков.

## VII И. А. ГОНЧАРОВ

### 1

Полстолетия новейшей русской литературы! Присмотримся к ее содержанию, к проблемам, которые пробуждают интерес писателей, к жизни, которую они рисуют, к их надеждам — и перед нами возникнет превосходная картина политической и социальной реакции эпох Александра I и Николая I.

Николаевскую Россию достаточно ярко характеризует уже общественное положение великих писателей: все они дворяне, военные, чиновники или псевдочиновники, эти же сословия они изображают и в своих произведениях. Грибоедов рисует московское высшее общество, остальные — высшее общество Петербурга и провинции; уже Пушкин наблюдает за жизнью людей иных слоев, вслед за ним и Гоголь, но все же главный их интерес обращен к собственному, высшему общественному слою.

Мы видим, как люди этого круга получают образование и воспитываются в семье, в школах и пансионах, в университетах и военных учебных заведениях, видим тогдашнюю русскую семью. Как правило, муж и жена заключают условный брак, в лучшем случае между ними складываются вполне пристойные, привычные отношения, жена сосредоточивается на хозяйстве, муж «представляет» — обозначить его деятельность иначе мы не можем; детей они посылают в пансион, а позднее — в высшую школу.

Все эти учебные заведения никуда не годятся, столь же несостоятельно, до смешного несостоятельно, домашнее воспитание, которым руководят французские гувернантки, французские и немецкие гувернеры. Относительно лучше, ибо естественнее, образовательное и воспитательное влияние русской няни и, вообще, взятой из деревни прислуги.

Как правило, дети получают поверхностное французское и полужанцузское образование, а наиболее одаренные — это тоже становится правилом — предаются безалаберному чтению; домашние библиотеки времен Руссо и Вольтера поставляют материал для чтения не только в двадцатые, но еще и в сороковые и пятидесятые годы.

Высшие философские, религиозные и нравственные интересы бывают исключением; теократическая цензура, нередко под личным руководством царя, вынуждает склониться Пушкина, притесняет Лермонтова и губит Гоголя.

Политически Грибоедов отваживается на шаг вперед своим Чацким, но уже Пушкин подавляет в себе декабристские идеи, Лермонтов созревает до них, но преждевременная смерть спасает его от заранее предначертанного конца, под воздействием николаевского режима Гоголь хиреет душевно и телесно.

Если семья — социальный фундамент общества, а школа — основа всякой политической и общественной деятельности, то мы сможем очень хорошо представить себе эту деятельность, наблюдая, как изображают семью великие (и менее значительные) писатели той поры. Из героев сколько-нибудь деятельных не женится ни один. Чацкий, Онегин, Печорин любят, и сильно любят, но не женятся — ведь брак равнозначен концу даже наималейших устремлений, это могила всякой деятельности. Пушкин и Лермонтов анализируют тогдашнюю любовь и ее духовные и физические последствия — Гоголь к проблемам любви полностью равнодушен.

Женщины ничуть не лучше мужчин. Прямо отталкивающая фигура — Софья Фамусова, семнадцатилетняя московская модница, предающаяся сентиментальному платонизму с секретарем своего отца; и эта гусыня способна увлечь Чацкого, хоть и отнюдь не навсегда.

Татьяна как характер стоит высоко, но становится жертвой светских условностей, хочет сохранить физическую верность старому генералу, но еще не знает, что взаимоотношения мужчины и женщины подразумевают и духовную верность и откровенность.

Лермонтовские Бэла, княжна Мери и Вера являют собой различные оттенки и виды любви. Герой нашего времени некоторое время тешится любовью, которую ему дарует варварское дитя природы; увлекает его и львица из круга high life<sup>518</sup>, но самое большое удовлетворение находит он в связи с женой своего знакомого. Тамара — идеал, выведенный путем абстракции из этих трех реальных женщин.

Впрочем, общее представление о первом периоде русской литературы лучше всего можно составить по произведениям Гончарова;

внимательно прочтите роман «Обыкновенная история» — и перед вами возникнет как бы сосредоточенная в фокусе целая эпоха. «Обыкновенная история» была закончена в 1846 году (напечатана в 1847); та же тема разработана в «Обломове» (1859), а затем в «Обрыве» (1869). «Обыкновенная история» художественно не так зрела, как «Обломов»; здесь мы наблюдаем влияние Пушкина, и в особенности Грибоедова (многие сцены и диалоги читаются, точно они взяты из «Горя от ума»), однако анализ в ней дан откровенней, прямо программно.

В изображении повседневной жизни Гончаров идет за Гоголем, но показывает эту жизнь для того, чтобы ее понять, не для того только, чтобы иронизировать и критиковать; в своем анализе он применяет реалистический, даже позитивистский метод, события говорят сами за себя и сами объясняют свое значение. Гончаров абсолютно объективен, точнее сказать, ему свойственна та беспристрастность, которую впоследствии так превозносили, но тем действеннее его повествование. Художественно, как уже сказано, его «Обыкновенная история» еще слаба.

Именно Гончаров представляет собой истинный переход к более поздним [писателям], к Тургеневу, Достоевскому и Толстому, хотя и принадлежит к поколению своих предшественников. К этому обстоятельству мы должны присмотреться, поскольку речь идет не о хронологии, а о самой сути дела. (Гончаров родился в 1812 году, Грибоедов — в 1794, Пушкин — в 1799, Лермонтов — в 1814, Гоголь — в 1809.) Заметим сразу, что Гончаров пережил своих современников почти на полстолетия (он умер в 1891 году), — это первый русский писатель, в какой-то мере приблизившийся по долголетию к Гете: Пушкин умер в 38 лет, Грибоедов — в 35, Лермонтов — в 27 и Гоголь — в 43 года. Уже эта бросающаяся в глаза кратковременность их жизни характеризует эпоху, начиная примерно с пожара Москвы и вплоть до Крымской войны: три крупнейших поэта умирают неестественной смертью, четвертый умирает естественной смертью лишь номинально.

## 2

«Обыкновенная история» — педагогический роман; дядя Адуев воспитывает своего племянника Адуева в духе николаевского режима; *carriere et fortune!*<sup>519</sup> — лозунг и цель жизни. Карьера по службе, фортуна в женитьбе. Гончаров рисует

обоих двойников с тонкой иронией и юмором, с юмором отнюдь не гоголевским — он описывает события спокойно, без волнения.

Адуевы — разумные, практичные люди: «свято, потому что разумно» — так звучит правило Адуева-старшего; Адуев-младший придает этой сентенции живое содержание, добавив: «умом надобно действовать и с близкими сердцу.. например с женой»<sup>520</sup>. Формула Гегеля, околдовавшая и Белинского, распространяется здесь на область морали и религии...

Гончаров изображает воспитание и образование таких «разумных» людей мужского и женского пола — явную поверхностность, половинчатость и тех и других, худшую, пожалуй, у женщин, потому что те получают самое ужасное частное образование с помощью всевозможных французов и немцев. Гончаров рисует воспитание и образование Юлии: учитель, француз, портит девушку своей фривольностью и скользким поведением, немецкий учитель добросовестен, но отчаянно скучен и этим усиливает влияние француза, русский учитель просто глуп. И в эту Юлию влюбляется светский человек, Адуев-младший, правда, с обеих сторон это не более чем сентиментальность, играющий чувствами эгоизм, который очень скоро превращает любовь в скуку.

Адуевы — в духе своей разумности — ищут лишь материю: красивое тело и мешок денег; если нельзя иметь и то и другое, разумеется, предпочтение отдается деньгам. Из осторожности такой Адуев женится только на тридцать пятом году, уже перебродив, имея порядочное брюшко и соответствующую плешь. В пору своей молодости Адуев пользуется каждым случаем, чтобы теоретически и практически поупражняться в сентиментальности. Теоретически: он пишет стихи, драмы и т. п., разумеется байронического типа, с неизбежной оглядкой на Гете и Шиллера; практически: отчаянное признание в любви милой Надиньке, но поскольку Надинька как раз познакомилась с одним графом, ее «да», полученное Адуевым, собственно говоря, означает «нет». Далее следует обычное в таких случаях отчаяние, но после Надиньки приходит черед Юлии и т. д. Отказавшись от Юлии и уехав в деревню, он завязывает знакомство с еще одной девицей (ее зовут Лиза), которая приехала туда на летний отдых; Адуев играет Байрона, изображает романтическую разочарованность и меланхолию, его сердце и голова раздвоены; как жертва такого раздвоения, он заслуживает жалости. Скучающая девушка сразу попадает на эту приманку и готова признаться ему в любви à la Татьяна... Несколькими ходами на шахматной доске чувств Адуев-младший добивается первого свидания, второму воспрепятствовал Лизин парá<sup>521</sup>, попросту указав байроническому молодому челове-



ку на дверь. Тот достаточно благоразумен: удаляется, как побитый пес.

В этот период Адуев-младший философствует. В несчастье, следуя известным романтическим образцам, он вспоминает... о детстве. Тут же возникает формула, что-де горячность веры обеспечивает подлинное счастье — именно противоречие веры и знания отбило у него вкус к жизни, которая стала бы невыносимой, если бы не было мамино варенья и ее искусного повара. А это знание — да что, собственно, он узнал нового, чему сколько-нибудь надежному научился: ничему, кроме сомнений и теории...

Сразу же после философского монолога Гончаров показывает, чем была и к чему стремится вера Адуева: мать вместе с какой-то старухой лечит его в согласии с народными поверьями.

Кончается «Обыкновенная история» свадьбой Адуева-младшего: 300 000 рублей и деревня с несколькими сотнями душ (позже еще кое-что добавится). Очень тонкая деталь: Гончаров лишь сообщает читателю о таком конце истории Адуева, не знакомя с его будущей женой, потому что для самого Адуева это не играет ровным счетом никакой роли; в романе изображается множество любовных историй, мужчины такого рода относятся к ним с интересом, но свадьбой начинается торжество разума и разумности...

Позднее (в 1875 году, опубликовано в 1881 году)<sup>522</sup> Гончаров сам дал толкование своих произведений и написал, что Адуев-старший уже начинает понимать, что России нужен труд, не рутинный, а настоящий живой труд, чтобы преодолеть «старорусскую» неподвижность; и потому-де Адуев основал завод. Принимая это объяснение Гончарова. В самом деле, пристально наблюдая за русской жизнью, сознательно и неосознанно Гончаров пришел к выводу, что начало всех пороков — губительная лень, праздность, и показал это в своих произведениях.

Гончаров происходил из состоятельной купеческой семьи, а потому мог поставить весьма объективный диагноз болезни русского дворянства. Он видел, как жизнь, лишённая труда, расплывается, обретая черты фантастичности, поскольку этим людям нечего было делать и даже не полагалось ничего делать; видел, как взаимоотношения этих праздных людей в любви и дружбе остаются на уровне эфемерной сентиментальности и фантастичности — и в противовес такой сентиментальности и фантастичности стремился к реалистической, позитивистской трезвости.

Гончаров ставит очень верный диагноз, определив, в чем корень зла на Руси: это всеобщая несвобода, основанная на рабстве и на старом режиме в целом. Писателю, который почти всю жизнь (1835—

1891 годы) провел в столице, прежде всего бросаются в глаза отношения семейные и общественные, и тут он видит рабство [русской] женщины. Гончаров мастерски изображает, как жена Адуева-старшего Лизавета Александровна чахнет душевно и телесно — Лизавета Александровна привыкла к своему мужу-тирану...

## 3

В «Обломове» Гончаров вернулся к теме «Обыкновенной истории», стремясь более точно и тонко разработать ее художественно и с точки зрения философии истории. «Обломов» вышел в 1859 году, то есть в период после Крымской войны, когда повсюду размышляли и дискутировали об освобождении крестьян; роман был задуман еще в 1849 году и часть его («Сон Обломова») была тогда же опубликована.

В «Обломове» весьма наглядно показаны бездельность и вялость аристократии, которая в крепостнической обстановке погибает от тшеты своих мечтаний: хотя герой романа Обломов знает, что должен трудиться, но признается, что за всю свою жизнь даже чулок сам не натянул, — у кого под рукой три сотни крепостных, зачем тому трудиться? Хотя Обломов временами порывается что-то совершить и строит икаровские планы, но вскоре снова падает на диван, так и промечтав всю жизнь без больших душевных битв и угрызений совести...

В отдельных частностях Обломов — второе издание Александра Адуева. Но в фигуре Штольца Гончаров в «Обломове» пытается предложить лекарство от обломовской болезни (по своему значению слово «Обломов» как бы напоминает что-то «сломанное» — сломаны романтические крылья), от «обломовщины», от «аристократически-обломовской неподвижности» — Россия должна пойти в обучение к немцу с его практичностью, работоспособностью и добросовестностью. [Кредо Штольца мы узнаём из одного его разговора с Ольгой.] Ольга любила Обломова, пыталась, как и Штолец, хоть как-то его растормошить, вытащить из болота обломовщины. Эта общая цель сдружила ее со Штольцем. [Штолец говорит ей:] Мы должны «вооружаться твердостью и терпеливо, настойчиво идти своим путем. Мы не титаны с тобой, — продолжал он, обнимая ее, — мы не пойдем с Манфредами и Фаустами на дерзкую борьбу с мятежными вопросами, не примем их вызова, склоним головы и смиренно переживем трудную минуту, и опять потом улыб-

нется жизнь, счастье и...». «— А если они никогда не отстанут: грусть будет тревожить все больше, больше?... — спрашивала она»<sup>523</sup>.

Отвечая на этот вопрос, Штольц говорит о том, что различает меланхолию как болезнь личности и как «общий недуг человечества», который брызнул на Ольгу лишь одной каплей... Сами Ольга и Штольц не больны: «Все это страшно, когда человек отрывается от жизни... когда нет опоры. А у нас...»<sup>524</sup>. — Штольц хочет сказать, что у них эта опора есть...

Добролюбов в своей статье об обломовщине<sup>525</sup> услышал в заданном Ольгой вопросе больше, чем Штольц: Ольга пытается решить мятежные вопросы, она не склоняется в смирении, а угадывает обломовщину и в Штольце и потом оставит его, как оставила Обломова, поскольку в будущем Обломове, в новом человеке, любила то, что вкладывала в его душу, но этого ей мало: «...мне нужно чего-то еще, а чего — не знаю!»<sup>526</sup>. Предложит ли ей это Штольц?

Правда, Гончаров говорит, что она сама не ведает, куда ее несет, и это тоже кредо поэта. После упомянутого разговора мы читаем, что Ольга, как безумная, бросилась и объятия мужа и, «как вакханка в страстном забытии замерла на мгновение, обвив ему шею руками. — Ни туман, ни грусть, ни болезнь, ни... даже смерть! — шептала она восторженно, опять счастливая, успокоенная, веселая. Никогда, казалось ей, не любила она его так страстно, как в эту минуту. — Смотри, чтобы судьба не подслушала твоего ропота, — заключил он суеверным замечанием, внушенным нежною предусмотрительностью, — и не сочла за неблагодарность! Она не любит, когда не ценят ее даров. До сих пор ты еще познавала жизнь, а придется испытывать ее...»<sup>527</sup>. Духовным зрением Ольга видит, как перед ней раскрывается картина другой жизни, которую нужно будет прожить, жизни, полной напряжения, боли и труда... представляет себе болезни, бедность, потерю мужа... но их взаимная любовь не вянет и не стареет, в ней они найдут жизненную силу... Под воздействием успокоительных и твердых слов своего мужа, в безграничном доверии к нему Ольга духовно растет все выше и выше... «Андрей \* видел, что прежний идеал его женщины и жены недостижим, но он был счастлив и бледным отражением его в Ольге: он не ожидал никогда и этого»<sup>528</sup>.

Штольц у Гончарова — своеобразное соединение романтика и реалиста. Мятежные вопросы Манфреда и Фауста Ольга пытается — на романтический манер — приглушить страстью, и Штольц призывает себе на помощь романтическое поверье; вместе с тем ему по-

могает и сознательное смирение, которое не допустит, чтобы Ольга поддалась сомнениям, это смирение, напротив, позволяет ей сохранить несокрушимую веру в мужа.

Гончаров нарисовал Штольца по образцу грибоедовского Чацкого; Чацкого он ставит выше, чем Онегина и Печорина. В своей статье о Грибоедове<sup>529</sup> он хвалит его героя за то, что тот не говорит о любви, о скуке или о науке и т. д., а работает; Онегин и Печорин — паразиты, не способные к труду. Такое происхождение Штольца могло бы успокоить славянофильского поэта Тютчева, который был недоволен тем, что в качестве образца упорства Гончаров избрал немца<sup>530</sup> — *de facto* немца лишь наполовину: мать Штольца была русская, только отец — немец. Важно, что Гончаров в самом Обломове уловил русский тип; ведь уже Гоголь изобразил этот характер в своем Тентетникове, Гончаров добавил к этому анализ крепостничества, которое воспитывало аристократические натуры. Все писатели после Гончарова открывали в своих героях что-то от Обломова.

Гончаров подчеркнул нравственное воздействие крепостничества именно на помещика, показав притом нерадостные семейные взаимоотношения. Гончаров одним из первых в русской литературе попытался решить так называемый женский вопрос и продемонстрировать русским мужчинам и женщинам высокий идеал. Уже Герцен обратился к этой теме; в городе своего второго изгнания, в Новгороде, он в 1841 году начал писать «Кто виноват?», а в 1846 году отдал это произведение в печать. Герцен решает конфликт между любовью и официальной моралью, обрекая мужа на «медленное самоубийство» — пьянство, потому что его жена, Любовь, полюбила Бельтова; Бельтов удаляется, Любовь умирает, муж продолжает «молиться богу и пить»<sup>531</sup>. Герцен уже отрекся от своего идеала — героя романа Жорж Санд «Жак» (1834), — в то время как Дружинин еще воспроизводит этот идеал в романе «Полинька Сакс» (1847): муж приносит себя в жертву, потому что не хочет стоять на пути любящей молодости (он гораздо старше своей жены). Герцен отказался от французского решения проблемы, заострил ее морально и решил трагически, то есть не дал решения. Гончаров пытается дать решение, подвергая анализу первую любовь (Ольга — Обломов) и тем самым объясняя ее; вторую, зрелую, любовь он пытается выстроить на нравственном фундаменте. Выход ему, как и остальным, указал его главный русский учитель — Пушкин. Как Пушкин в сестрах Ольге и Татьяне противопоставил старый патриархальный женский характер новой по своему складу женщине, которая становится уже самостоятельной, так и Гончаров отделил друг от друга оба этих женских характера.

\* Штольц.

Эту и прочие проблемы Гончаров попытался разрешить в третьем, самом большом своем романе «Обрыв». Работать над ним он начал в 1849 году, но произведение это отражает понимание Гончаровым эпохи шестидесятых годов (вышло в 1869 году).

«Обрыв» должен был стать продолжением «Обломова», в особенности герою романа Райскому надлежало изобразить дальнейшую фазу развития Обломова: Райский, по словам самого писателя, был задуман как сын Обломова<sup>532</sup>, он уже пробудился от спячки своего отца и знает, что ему надо делать, но добрые намерения у него расходятся с делом. Если Обломов приказывал крепостному натягивать себе чулки, то Райский довольствуется тем, что велит разувать себе сапоги...

Как уже сказано, роман был задуман в конце сороковых годов (прежде всего — фигура Райского); если Райский — представитель людей сороковых годов, то рядом с ним мы найдем и младшее нигилистическое поколение, а также и людей значительно старше его. И в этом как раз недостаток романа как целого: он не дает картины определенной эпохи или общественного направления, тут собраны характеры, принадлежащие разным эпохам и объединенные довольно поверхностно лишь местом их пребывания — помещьем бабушки Райского и его окрестностями в глухом уголке России.

Итак, перед нами ряд персонажей: некоторые изображены прекрасно, прежде всего бабушка Татьяна Марковна, воистину шедевр портретного искусства Гончарова-миниатюриста; к тому же вскоре мы узнаём, что Татьяна Марковна — социально-политический идеал Гончарова, для него она символ России. В письме графу Валуге<sup>533</sup> Гончаров обосновал свою любовь к бабушке Райского и обоим его кузинам, Вере и Марфиньке; бабушка — представительница консервативной, но сильной России: эта Россия постепенно движется вперед, осматривается и неохотно уступает требованиям эпохи, которые не учитывают ее устоявшихся привычек; она честна и практически мудра, а потому знает, что не может ни остановиться, ни пятиться назад. Русский любит силу, хочет держать своих детей в руках, как бабушка, которая словно на поводке водит не только свою младшую — покорную крестную Марфиньку, но и самостоятельную любознательную и смелую Веру — младшее поколение интеллигенции...

Если бабушка — символ России, то Марфинька, Вера, Райский, да и многие другие, собственно говоря, не типы, которые поэт рассмотрел в своей эпохе, а художественно сконструированные аллего-

рии; характерно, что в основном это относится к персонажам младшего поколения. Само название романа аллегорично («обрывов много в русской земле»<sup>534</sup>), как и многие имена действующих лиц.

Обломов-Райский напоминает своей кузине Софье Николаевне грибоедовского Чацкого, но это неверно, поскольку Чацкий был восторженным идеалистом, верящим в свою миссию, в то время как Райский — дилетант, который не знает, рисовать ли ему или писать романы, болтун, который намеревается призывать людей к труду, но сам не трудится, а только произносит речи о труде.

Райский — пресыщенный романтик, который в полном соответствии с романтическими заветами ожидает и требует от жизни лишь страстей. Его приятель Аянов совершенно справедливо говорит ему, что он, собственно, не Чацкий, а *mixtum compositum*<sup>535</sup> Дон Жуана и Дон Кихота. Едва получив отказ от Софьи, он тут же начинает ухаживать за Марфинькой, а потом еще и за Верой. Для этого человека характерно, что именно таким образом он завязывает отношения со своими кузинами. Он до глубины души сентиментален, это эгоист и притом еще и деспот, который хотел бы управлять своим окружением совершенно абсолютистски, но это у него получается так же плохо, как его романы и картины, потому что он «неудачник», один из тех, кому ничего не удастся, он невезуч из-за собственной слабости. В согласии со своей теорией он ищет в женщине красоту, соединенную с умом, обрести этот идеал он неспособен, потому что женщины очень скоро распознают слабость его натуры. Впрочем, его теории остаются только теориями. Сам же Райский — потухший вулкан, который может возродиться лишь в море лавы... Мы видим это на примере его отношений с Наташей: Наташа отдает ему свою чистую, бесстрашную любовь без жалоб и жертв, но испорченная фантазия Райского ищет страсти, наслаждения, Райскому нужна львица, а не ягненок... Только похоронив Наташу, он иногда со слезами восторга вспоминает о ее любви.

В фигуре Волохова Гончаров изображает нигилиста. Мы видим, что Гончаров весьма основательно знает тургеневских «Отцов и детей» и литературные споры о нигилизме, читал «Преступление и наказание» и «Идиота» Достоевского, не пропустил и Лескова и других антинигилистических писателей.

Волохов Гончарова одолжил несколько черт или, лучше сказать, несколько теорий у тургеневского Базарова; но только одолжил, поскольку, по сути дела, он представляет совершенно иной характер — это неудавшийся Базаров, карикатура на Базарова. Как и Базаров, Волохов утратил веру в авторитет и авторитеты; «никого и ничего не уважали, ни во что не верили»<sup>536</sup>, — говорит Волохову Вера, и он

вторит ей: «Старые понятия, мораль, долг, правила, вера — все, что для меня не существует...»<sup>537</sup>. Вера видит, что Волохов в своих воззрениях остановился на полпути, пропаганду среди молодежи он ведет без плана и без цели и отнюдь не из любви к молодежи, а из злобы. Потому что больше ему нечего делать («учу дураков»<sup>538</sup>, «вспрыснуть живой водой мозги»<sup>539</sup>); Волохов точно такой же дилетант, как Райский (лабиринт из чужих идей без путеводной нити), однако последний — аристократическая тряпка, тогда как у Волохова есть какой-то запас врожденной энергии.

Волохов провозглашает «жизнь», «новую жизнь», но новую жизнь и ее конечную цель, как говорит Гончаров, в его истолковании подменил процесс жизни — биологический процесс. Волохов — материалист и атеист, но материализма и атеизма Гончарову мало. Он подчеркивает право на бессмертие, идею вечности, вере в случай противопоставляет веру в Бога. Пытается опровергнуть атеистический позитивизм замечанием, что закономерности явлений, которые только и признает позитивизм, не противоречат существованию неведомой силы, эти законы установившей.

Это собственные философские соображения автора, ибо он не вкладывает их ни в чьи уста; тем самым подводится философское резюме критическим мыслям Веры о Волохове, но эта философия оставляет читателя равнодушным. Изложение метафизики Гончаровым читается как официальная бумага. По замечаниям в разных местах текста мы можем судить, что Гончаров склонен решать вопросы религии обычным, официальным путем. Религия не играет у Гончарова никакой роли; церковные обряды его герои исполняют по привычке, только Вера после своего падения нуждается в религиозном утешении. Она бросается на колени перед иконой и ожидает — типично по-русски — чудесного знамения!

Как и Базаров, Волохов презирает искусство — сбрасывает со счетов не только Карамзина, но и Пушкина, — все это мы видим сразу же по его поведению и внешности. Волохов — циник, последовательный в своем цинизме. Его цинизм является следствием материализма. Любовь для него лишь потребность организма (так же философствует и Базаров о своей любви к Одинцовой), а потому, разумеется, любовь не навсегда, не навеки, а только на какое-то время — такую любовь он предлагает Вере.

Верина отношение к Волохову — это постоянная внутренняя борьба и неприятие, Вера сама отказалась от многих старых воззрений и видит, что кое в чем Волохов прав, но также видит и чувствует, что ее собственные воля и разум недостаточны; чтобы жить, ей не-

обходим и опыт других (ее бабушки), и опыт прежних эпох (традиция).

«Где Вера не была приготовлена, там она слушала молча и следила зорко — верует ли сам апостол в свою доктрину, есть ли у него самого незыблемая точка опоры, опыт, или он только увлечен остроумной или блестящей гипотезой. Он манил вперед образом какого-то громадного будущего, громадной свободы, снятием всех правил с Изиды — и это будущее видел чуть не завтра, звал ее вкушать хоть часть этой жизни, сбросить с себя старое и поверить если не ему, то опыту. — И будем как боги! — прибавлял он насмешливо»<sup>540</sup>.

Вера покорила, незаметно продолжала с ним бороться и постепенно сама взяла на себя активную роль, чтобы и его обратить на путь проверенных временем добра и правды, чтобы увлечь его поначалу к правде любви, счастья человеческого, а не животного, а потом и дальше — в глубины своей веры, своих надежд!.. Кое в чем Волохов немного уступил, стал более спокойным, разумным и — чистоплотным: Вера же, наоборот, поддавшись своей страстной, нервной натуре, влюбилась в него, отнюдь не в его идеи, а в личность, и в один прекрасный день после утомительной душевной борьбы отдалась ему; Волохов был настолько циничен, что воспользовался ее усталостью и надеждой на победу над его воззрениями. «Как волк»<sup>541</sup>, — пришлось позднее признать Вере.

Думаю, психологический анализ Верина падения не совсем правилен — «curiosité du mal»<sup>542</sup> Мюссе все же играет здесь слишком большую роль. В фигуре Веры Гончаров хотел, как он говорит, изобразить множество русских женщин и девушек, которые (в шестидесятые годы) в различных вариантах пережили то же, что она. Он объясняет Верина падение ее гордостью и незнанием жизни: почти в то же время, когда Верина сестра находит счастье в браке, заключенном по всем старым правилам, Вера в результате своего падения осознает — несчастье постигло ее потому, что она не уважала старых порядков. Марфинька любит как дитя — сильные натуры так любить не могут; Вера жаждет любви осознанной, сознательно духовной, верит в дружбу между мужчиной и женщиной, которая возможна на основе свободы и справедливости в человеческом обществе (Райский такую возможность отрицает); Вера влюбилась в личность Волохова, но знает, что не сможет выйти за него замуж, потому что они расходятся во взглядах, и все же не избегает падения, соблазненная именно этим Волоховым.

Вера идет гораздо дальше пушкинской Татьяны; она уже не подчинится просьбам матери, не выйдет за старого генерала, но хочет

собственными силами освободиться от пут старого порядка; она оступает и все же достигает освобождения. Ей ясно, что она стала жертвой своей неискушенности и незнания света, она понимает, что не должна была полностью отказываться от старых порядков, но, опомнившись, с помощью своей заботливой бабушки восстанавливает душевное равновесие. Удивительная, тонкая деталь в истории отношений бабушки и внуки: Вера узнает, что ее необычайно добрая, милая бабушка в молодости допустила ту же ошибку, что и внука... Частично именно благодаря этому опыту у бабушки сложился характер, позволивший ей стать силой, охраняющей стольких близких. Старая Россия должна была бы обсуждать с новой Россией все вопросы по-человечески, всегда по-человечески!..

«Обрыв» кончается тем, что Райский начинает писать набело свой роман, который будет называться «Вера». Заполнив титульный лист, Райский вписывает эпиграф — стихи из Гейне, которые уже давно приготовил. Я хочу привести их, поскольку они очень хорошо характеризуют самого Райского и потому их нужно прочесть:

Довольно! Пора мне забыть этот вздор!  
Пора воротиться к рассудку!  
Довольно с тобой, как искусный актер,  
Я драму разыгрывал в шутку.

Расписаны были кулисы пестро,  
Я так декламировал страстно;  
И мантии блеск, и на шляпе перо,  
И чувство — все было прекрасно!

Теперь же, хоть сбросил я это тряпье,  
Хоть нет театрального хлама,  
Все так же болит еще сердце мое,  
Как будто играю я драму.

И что за поддельную боль я считал,  
То боль оказалась живая —  
О, боже, я раненный насмерть — играл,  
Гладиатора смерть представляя!<sup>543</sup>

Райский погружается в чтение стихов (еще раз цитирует последние две строки), потом пишет «Посвящение», с которым обращается к женщинам и которое демонстрирует его идеал новой русской женщины. «Мы не равны: вы выше нас, вы сила, мы ваше орудие... Мы взроем вам землю, украсим ее, спустимся в ее бездны, переплывем моря, пересчитаем звезды, — а вы, рождая нас, берегите, как провидение, наше детство и юность, воспитывайте нас честными,

учите труду, человечности, добру и той любви, которую творец вложил в ваши сердца, — и мы... пойдём за вами вслед туда, где все совершенно, где — вечная красота!»<sup>544</sup> Это означает: *перевоспитайте нас для жизни духа так, как вы воспитывали нас телесно*, — да, такая ваша миссия! Мы делаем черную работу: в науке, искусстве, в обработке внешней среды мы — рабочие, которые трудятся на поверхности. Вы творите, вы — лучший инструмент Божий. — Райский просит женщин пользоваться свободой, которую они ныне завоевали, лучше, чем своей свободой пользуются мужчины: «Отбросьте же хитрость — это орудие слабости — и все ее темные, ползучие ходы и цели...»<sup>545</sup> и т. д.

Звучит это несколько напыщенно, но идеал Райского одновременно и идеал самого Гончарова, как мы видим из его статьи. Красивые, благородные слова, — но их недостаток в том, что таким образом Гончаров противопоставляет женщину мужчине, что хочет превратить ее в существо, возрождающее мужчину. При всей полярности полов духовный, нравственный консенсус между ними значительно больше и интимнее.

С этой философией русской женщины, как мне представляется, не совсем согласуется Верино отношение к Тушину. Поначалу намекается, будто между Верой и Тушиным создадутся какие-то отношения. Уже не немец Штольц, а русский Тушин найдет в себе силу вести вперед новую, умудренную опытом Россию; Тушин, как кажется, кое-чему научился у Достоевского, у князя Мышкина — по крайней мере, Гончаров изображает будущего делового русского как человека наивного, не слишком знающего себе цену, но все-таки достаточно вооруженного для новых, трудных, задач, — бабушка обращается к нему с просьбой перевести Веру через «обрыв». (Аллегория Гончарова, которой кончается роман и в которой бабушка воплощает Россию, в действительности не удалась!) Тушин, как говорит автор, от природы обладает даром быть человеком, он и есть человек, потому что просто... трудится. Тушин принадлежит к среднему слою помещиков-аристократов, которые уже научились трудиться, но, как замечает Гончаров в часто цитируемой нами статье о трех своих романах, трудиться — значит выполнять «мелкую», черную работу, к которой писатель относит также науку и искусство. Вера признается Тушину в своем падении и посылает его к Волохову, чтобы от ее имени Тушин сам завершил разрыв; Волохов настолько искренен (как подчеркивает Гончаров, положительная черта Волохова — искренность), что позднее признается: он вел себя не только как волк, но и как лиса, когда объяснил себе Верино поручение как призыв приблизиться к ней... Гончарова, так же как прежде

Тургенева, упрекали в том, что в фигуре Волохова он карикатурно изображает молодое поколение шестидесятников. Гончаров этот упрек отклоняет: по его мнению, Волохов — лишь представитель Волоховых, а не всего молодого поколения, поскольку и Тушин — представитель того же поколения. Фигура Волохова вовсе не изображает социалиста, доктринера или демократа, это просто радикал, кандидат в демагоги: он утратил твердую почву под ногами и встал на позицию чистого отрицания, с которой перешел бы к действию, если бы в России существовала возможность действия, широкой коммунистической пропаганды, международной «подпольной» работы и т. д.

В замечании, присоединенном к этому диагнозу 1875 года уже в 1881 году, Гончаров вынужден — с тяжелым сердцем — допустить такую возможность и для России; оставим в стороне соображение, не должен ли он был допустить такую возможность уже в 1875 году — Достоевский и вся литература о нигилизме, существовавшая до 1875 года, давали ему на это право, — мы действительно можем допустить, что фигурой Волохова Гончаров не хотел затронуть социализм. Мы допустим это, если допустить далее, что в 1869 году (и еще раньше) Гончаров вполне ясно представлял себе различие между анархизмом и социализмом. Дело в том, что Волохов — *de facto*<sup>546</sup> последователь Прудона, по крайней мере его лозунга «*La propriété c'est le vol*»<sup>547</sup>, который Волохов, помимо прочего, наглядно демонстрирует Вере, воруя чужие яблоки. Как уже сказано, нужно было бы только допустить, что для Гончарова эти различия были ясны, более ясны, чем для большинства его современников.

И в «Обрыве» Гончаров остается верен своему консервативному либерализму. Этот либерализм он еще в детстве воспринял от своих воспитателей; один из них был свободным каменщиком, имевшим связь с декабристами, другой священником, но при этом человеком искушенным. Гончаров рассказывает, как Райский находит у бабушки старую вольтерьянскую семейную библиотеку. Обнаруживает там Вольтера и энциклопедистов, но ни единого французского социалиста, даже Жорж Санд! Гончаров дослужился до генеральского чина, его реализм созрел не только философски, но и практически — на прилежной чиновничьей службе.

Когда Райский просматривает перечень книг, которые Волохов распространяет среди молодежи, он поражается. — «Эти книги молодым людям! — прошептал он. — Да вы, кажется, в Бога веруете? — спросил Марк»<sup>548</sup>. Райский, и правда, верил в Бога, хотя и в вольтеровского Бога, но именно потому, в отличие от Волохова, принимал старые, проверенные временем авторитеты и опору на

общество. — «Я не спрашиваю вас, веруете ли вы. Если вы уже не уверовали в полкового командира в полку, в ректора в университете, а теперь отрицаете губернатора и полицию — такие очевидности, то где вам уверовать в Бога!»<sup>549</sup>. Этот наивный социоморфический аргумент в пользу теизма мы находим уже в «Бесах» Достоевского. Ведь Достоевский учился и у Гончарова.

## VIII И. С. ТУРГЕНЕВ

### 1 Биография

Если Гончаров понял, что крепостное право — болезнь России, то Тургенев произнес «аннибаловскую клятву» до конца бороться против этого врага<sup>550</sup> — причем и личного — и никогда с ним не примиряться. На собственном теле и на собственной душе Тургенев ощутил губительное воздействие крепостничества: он, без сомнения, наблюдал, как его отец угнетает жену, детей и крепостных, используя их в качестве орудий своих низких замыслов, подростком видел крепостной гарем и бессилие матери, которая, однако, после смерти мужа-тирана сама стала точно такой же тираншей, потому что ей столь долго приходилось сносить несправедливости от мужа и ближайших родственников. Этот жизненный опыт, влияние европейской философии и русской литературы превратили Тургенева в первого русского политического поэта-мыслителя большого масштаба, поэта-мыслителя прогрессивного направления.

Тургенев родился в 1818 году; учился в университете (год в Москве, остальное время в Петербурге) в середине тридцатых годов, когда последствия николаевской реакции привели к тому, что абсолютизм стал уже невыносим для мыслящих людей; к влиянию французской литературы и политических событий во Франции присоединилось воздействие немецкой философии, и как раз абсолютизм этому воздействию способствовал. В 1838 году Тургенев поступил в Берлинский университет и изучал у Вердера философскую систему Гегеля. Как мы уже знаем, Тургенев бросился в «немецкое

море»<sup>551</sup> со всей присущей ему энергией, поскольку хотел тогда получить кафедру философии. Осуществить это намерение он не смог, что легко понять, когда речь шла о человеке столь прогрессивных взглядов; одних только контактов со Станкевичем, Бакуниным и Грановским, с которыми он встречался в Берлине, а вскоре после того — связей с Белинским и Герценом было достаточно, чтобы сделать для него невозможным преподавание в университете.

С середины сороковых годов в русской философии истории и политики развивались два направления — славянофильство и западничество, оформившиеся и как литературные лагеря. Тургенев принял участие в общественном движении того времени и вполне сознательно примкнул к западничеству и его идеалам, поставив на службу направлению, которого придерживался и он, и его друзья, все свои способности, а вскоре частично и свое искусство.

Моральные воззрения Тургенева, основанные на немецкой философии, были, как и у большинства его прогрессивных сверстников, дополнены — причем вполне органично — французским социализмом. Свое отношение к социализму Тургенев продумал не столь основательно, как отношение к немецкой философии и к великим литературным учителям — Гете и Байрону, но социализм был для него важной теоретической и, еще более, практической проблемой. С социалистическими идеями он познакомился, не только читая Жорж Санд, но и в результате общения с Белинским, а позднее — с Герценом; подробнее заняться этими вопросами ему пришлось под воздействием русских радикальных течений семидесятых годов. Проблему социализма сделало близкой Тургеневу и длительное пребывание во Франции; но живой и актуальной эта проблема стала для него в результате освобождения крестьян и социальных последствий реформы, которые он наблюдал и изучал на молодом и старшем поколениях, на мужчинах и женщинах.

Основные свои взгляды Тургенев попытался философски развить в лекции «Гамлет и Дон Кихот»<sup>552</sup>, прочитанной в 1860 году; анализ этих двух типов определенно представляет собой лучший комментарий к произведениям Тургенева.

Тургенев понимает Гамлета и Дон Кихота не только как представителей двух эпох и двух народов, но и как представителей человечества, собственно, как представителей двух основных человеческих типов вообще. Скажем еще точнее: Гамлет и Дон Кихот — две движущие силы в человеке; никто не является только Гамлетом, только Дон Кихотом, каждый — в большей или меньшей мере — и тот и другой. В зависимости от характера эпохи и сложившихся отношений бывает больше Гамлетов или Дон Кихотов. По словам Тургене-

ва, в России его времени гораздо больше Гамлетов, но и Дон Кихоты не вымерли.

Дон Кихот — воплощение веры в правду, данную объективно, существующую вне индивидуума; Дон Кихот — это энтузиазм, самопожертвование; Дон Кихот смешон, но даже этим распространяет вокруг себя счастье. Дон Кихот — это средневековые и юг. Это дворянин и джентльмен, верный слуга своего короля; Санчо Панса, его вассал — народная толпа, — следует за ним, хотя и знает, что его господин, собственно говоря, смешон, но комический рыцарь говорит с людьми от сердца к сердцу. Дон Кихот олицетворяет собой инертность, упорство в человеке, а в обществе — консерватизм. Гамлет — это анализ и эгоизм, а потому — безверие, сомнение и отрицание, это ирония; Гамлет — Мефистофель, но Мефистофель, борющийся со злом, ибо любая индифферентность ему чужда. Гамлет при этом аристократ, даже королевский сын. Но он выступает против королей, одновременно пренебрегая массой, или, по крайней мере в своем не лишенном жестокости эгоизме, далек от нее; это аристократ, и все же в нем есть что-то от парвеню. Гамлет олицетворяет собой новый век, движение, прогресс и развитие. Гамлет — северянин.

Во всей природе, в растениях, точно так же как в жизни народов, Тургенев видит дуализм обеих этих основных сил, которые называет центробежной и центростремительной; с психологической точки зрения это дуализм эгоизма и альтруизма, с антропологической — речь идет о противоположности между мужчиной и женщиной.

Этот дуализм проявляется в индивидууме как борьба двух душ во внутреннем мире Фауста (тургеневский Нежданов говорит, что в нем живут два человека), это нравственная борьба в человеческой душе: «Все люди живут — сознательно или бессознательно — в силу своего принципа, своего идеала, то есть в силу того, что они почитают правдой, красотой, добром»<sup>553</sup>. Одни находят этот идеал в традиции, руководствуясь им и не рассуждая о нем, другие стараются его себе уяснить; в последней инстанции либо идеал приходит извне, дается внешним авторитетом, либо окончательным законодателем остается сам человек, его собственное «я». Но и этот законодатель, эта кантовская автономия — слаба и остается слабой: «верить в себя даже эгоист не может; верить можно только в то, что вне нас и над нами»<sup>554</sup>. И потому безверие обращается против самого себя, становится самоанализом, рождающим иронию и отрицание.

Эту основную противоположность объективного и субъективно-го элементов, из которой вместе с тем вытекает различие между человеком старым (средневековым) и человеком нового времени, Тур-

генов более подробно истолковал в разборе «Фауста» Гете. С молодых лет он весьма углубленно занимался Гете, в особенности его заинтересовал «Фауст» и фаустовская проблематика. В 1844 году вышел новый русский перевод «Фауста»<sup>555</sup>; Тургенев воспользовался этим и в рассуждениях по поводу перевода<sup>556</sup> высказал свои мысли о Фаусте. Здесь мы в основных очертаниях уже находим (статья опубликована в 1845 году) его мысли из будущего этюда о Гамлете: Фауст — это современный Гамлет, Гамлет немецкой романтики.

Тургенев вообще видит в романтике «*апофеоз личности*»<sup>557</sup>, собственного «я»; Гете, немец XVIII столетия и сын Реформации, в поэтическом отношении наиболее сильно осуществил романтическую революцию в литературе. Фауст Гете поэтически выражает то, что хотели высказать в философии Кант и Фихте: собственное «я», смелое, гордое «я» без какой бы то ни было внешней опоры, является основой и сущностью человека и Вселенной. Критика и разум представляют собой могущественное оружие Нового времени, направленное против средневековой веры. Критику олицетворяет прежде всего Мефистофель, и этот Мефистофель не великий сатана, а мелкий бес, таящийся внутри каждого человека, это дух рефлексии, отрицания, порожденных сомнениями, иронией, беспощадной иронией и самоиронией.

Фауст — это не только обожествление человеческого «я», но и обожествление эгоизма; однако первый великий протест против трансцендентного — полагает Тургенев — не мог не быть эгоистичным, основанным исключительно на человеческом «я».

Самым жестоким образом этот эгоизм проявляется в отношении Фауста к Маргарите; в тургеневском истолковании Маргарита предстает как женский вариант Дон Кихота; она прекрасна как цветок, прозрачна как стакан воды, понятна как дважды два четыре, она бесстрашна, это добрая немецкая девушка, прелестная в своей невинной, юной стыдливости, впрочем, она несколько глупа, но стоит в тысячу раз выше ученого Фауста.

Одним только разумом мы не поймем ничего живого, или «*les grandes pensées viennent du coeur*»<sup>558</sup> — это решительное слово Тургенева (Вовенарга) против рационализма Фауста и Гамлета; Тургенев выражает это словами апостола: «Все минется, одна любовь останется»<sup>559</sup>. Имея в виду философскую формулировку проблемы, данную Кантом и Фихте, Тургенев утверждает: «...краеугольный камень человека не есть он сам как неделимая единица, но человечество, общество, имеющее свои вечные, неизблемые законы»<sup>560</sup>. Тургенев знает, что человеческое «я» должно подчиняться остальным «я», должно к ним примкнуть, если действительно хочет быть счастли-



вым; он видит, как на людей, затронутых духом Мефистофеля, в их одиночестве и отвлеченности глубоко воздействует любое мелкое противоречие в их собственной жизни, хотя они с философским равнодушием проходят мимо целого семейства рабочих, умирающего с голода. Итак, Тургенев прямо требует, чтобы истинный человек Нового времени стремился к осуществлению социальных и политических реформ, поскольку только тот из нас заслуживает звания «человека», кто способен выйти из замкнутого круга (собственного эгоистического «я») и идти дальше, вперед, к своей цели. Тургенев противопоставляет французов немцам с их Фаустом, Кантом и Фихте: немцев хвалит за их силу в теории, но немец более человек, чем гражданин, человек в том смысле, что самого себя и свой разум он осознает лишь в отношении к природе, тогда как француз политически осуществил требования человеческого разума и его автономии.

С другой стороны, Тургенев прославляет Фауста и его апофеоз человеческого «я» — наше «я», восклицает Тургенев, уже потому бессмертно, что оно само не может истребить себя: Фауст не разгадал загадки, Фауст не нашел ни счастья, ни удовлетворения, которых искал, но Тургенев находит великим, возвышенным и возвышающим как раз то, что Фауст остался неудовлетворенным и что у трагедии, собственно, отсутствует завершение, — второй том «Фауста» Тургенев отвергает как слабую аллгорию. Человек, предоставленный самому себе, способен переносить свое одиночество, не гибнет от него, не гибнет от своего собственного «я».

Но Тургенев вновь и вновь воздает хвалу примирению. Весьма поучителен и характерен для Тургенева его «Фауст» — «Рассказ в девяти письмах» (1855)<sup>561</sup>; уже эпиграф из «Фауста» предвосхищает мысль Тургенева: «Отказывая себе, смирай свои желанья»<sup>562</sup> — и, в самом деле, русский Фауст не только более склонен к примирению с жизнью, но и обладает более слабой волей, чем его немецкий прототип.

Временами Тургеневу удается понять примирение стоически, в этюде о Гамлете мы читаем среди прочего, что *искренний* скептик всегда уважает стойка; когда погибал старый мир, лучшие люди были стойками, между тем как скептики, не находившие в себе сил умереть, становились эпикурейцами.

Следовательно, примирение означает для Тургенева сознательное литературное и художественное преодоление фаустианства и титанизма вообще. Этим объясняется его отношение не только к Гете, но и к Байрону. Если Тургенев стремился преодолеть Фауста, то, естественно, он расстался с Манфредом и Дон Жуаном еще решитель-

нее и раньше. Его первым литературным произведением была драма в стихах «Стено» (1836): восемнадцатилетний студент подражал в ней титанизму Манфреда<sup>563</sup>, но здесь слышны также отголоски чтения произведений [Н.] Кукольника, этого романтического чудовища, чьи писания тогда — короткое время — повсеместно читались и часто слушались.

В философии Тургенева — мы видим это и в характере его героев — обнаруживается соединение и смешение черт Гамлета и Дон Кихота, хотя это соединение не всегда было достаточно органичным.

И разумеется, в понимании обоих этих типов наблюдаются различные градации: Тургенев рисует не только Гамлетов, но нередко и всего-навсего «Гамлетиков». Но одно ему совершенно ясно: Россия, Россия его эпохи, должна преодолеть Фауста. По словам Тургенева, бывают разные эпохи и разные исторические потребности: мы идем вперед и потому нуждаемся в более сильных характерах, способных решать иные задачи, а не только в поэтах. Этот диагноз, который Тургенев поставил своей родине в 1845 году, в начале своей литературной деятельности, он повторяет и в конце своего блестящего пути. Я имею в виду его лекцию о Пушкине, которую он прочел в один вечер с Достоевским<sup>564</sup>. Она, собственно, содержит только одну мысль, одно поучение: Тургенев объясняет, почему его сверстники и позднейшие поколения отвернулись от Пушкина. Эпоха требовала не просто поэта, который был бы эхом своего времени, но поэта-глашатая, она нуждалась в метле, и метла нашлась. России были нужны политические вожди, в чем и заключался собственный смысл сказанного. А это значит, что Россия нуждается в решительных социальных и политических реформах, — в России мы всегда должны дополнять публично произнесенные и дозволенные цензурой слова.

Пытаясь вынести обобщенную оценку философии Тургенева, мы видим, что он не без оснований называл себя наполовину немцем, а Германию — своей второй родиной<sup>565</sup>. Немецкая философия и литература действительно придали его взглядам окончательную форму, а также в значительной мере определили их содержание. Тургенев очень хорошо знал немецкую философию и литературу, их историю, что явствует и из его литературных воспоминаний<sup>566</sup>. В немногословных высказываниях он проявляет точные и глубокие знания (например, в оценке историка Мозера<sup>567</sup>).

Тургенев — гегельянец, как почти все его сверстники. Гегель внушил ему интерес к философии истории, к пониманию закономерностей исторического развития и к прогрессу — слово «вперед» ста-

ло для Тургенева философским и социально-политическим девизом; у Гегеля Тургенев научился оценивать значение государства и нации. На тургеневскую философию истории и политики, разумеется, также воздействовала отечественная литературная борьба славынофилов и западников, причем тем сильнее, что и те и другие испытывали влияние все того же Гегеля.

Гегель, вероятно, стал источником или, по крайней мере, опорой тургеневского пантеизма; впрочем, Гете, Байрон и, вообще, литература Нового времени воздействовали на Тургенева в этом отношении более непосредственно и глубоко.

У Гегеля Тургенев нашел также философские аргументы против субъективизма и идеализма Канта и Фихте, но и в этом вопросе на него имели решающее влияние Байрон, Пушкин и, особенно, Гете. Тургенев, так же как его друг Белинский и как все русские, — объективист и остался объективистом вопреки своим немецким учителям; он боится субъективизма, боится избытка рефлексии, поглощающей самое себя, — его «рефлектеры» (это понятие он создал сам), по его же словам, «гложут» и «разъедают себя»<sup>568</sup>.

Упомянутый выше объективизм проявляется у Тургенева в живом восприятии природы; во всех своих произведениях он с великим мастерством рисует ее. Сравним в этом отношении Тургенева с Достоевским — Достоевский маловосприимчив к природе, к тому, что в ней происходит и живет; подобно Достоевскому, и Гончаров — человек городской, полностью погруженный в свои психологические анализы. Иными были Лермонтов и даже Гоголь и Пушкин. Тургенев сам сформулировал свою философию понимания природы в 1852 году в рассуждении о книге С. Т. Аксакова «Записки охотника Оренбургской губернии»<sup>569</sup>. Он отличает взволнованное, нервное, романтическое, эгоистическое понимание природы у новейших [поэтов] (называя Тютчева и Фета) от здорового, простого и наивно-преданного чувства природы у старых [мастеров] (у Гомера!), которое находит еще у Пушкина, любящего картины гармоничные и развернутые.

Тургеневское чувство природы в самом деле имеет много общего с пушкинским, а может быть, и с чувством Гете; Тургенев всегда открыт воздействию природы и животного мира, несмотря на весь его интерес к душевной жизни своих персонажей и несмотря на психологический анализ этой душевной жизни. С тем же связано его увлечение охотой, во время которой он может целиком, всеми органами чувств отдаться природе; он знает, что «ничего не может быть труднее человеку, как отделиться от самого себя и вдуматься в явления природы»<sup>570</sup>, — охота для него средство такой объективизации. По-

этому он называет охоту благородным занятием — впрочем, он мог бы ее назвать занятием дворянским, поскольку русское слово «благородный» означает также «дворянский». Тургенев объясняет любовь русских к охоте их полуазиатским происхождением и кочевыми привычками — вероятно, он не принял в расчет того, что кроме охоты существуют многие средства, облегчающие объективизацию. Байрон обладал сильным и объективизирующим чувством природы, но был великим противником охоты.

С гносеологической точки зрения, Гегель не принес Тургеневу, как и большинству своих учеников, ясности; не мог Тургеневу помочь в этом отношении и Шопенгауэр, которого он читал в более зрелом возрасте.

Следует учитывать, что Кант воздействовал на Тургенева значительно сильнее, чем это сознают истолкователи последнего. Влияние Канта совершенно очевидно в этических, а значит — и в политических идеях Тургенева. Прежде всего нельзя не указать на то, что он воспринял от Канта категорический императив, однако отнюдь не с его гносеологическим основанием. Тургенев совсем по-кантовски называет императив долгом, но основывает этот долг на чувстве: у всех есть какой-то якорь — чувство долга. Тургенев понимает долг чисто по-кантовски, когда говорит «о цепях, железных цепях долга», без которых человек не может достичь своей цели в жизненной борьбе<sup>571</sup>.

Более значительное влияние Канта проявляется у Тургенева в том, что он вообще стремится понимать мир с точки зрения нравственности. Связано это с его убеждением о примате чувства над разумом, но вместе с тем это следует выводить и из Канта. Наиболее впечатляюще и зримо данная черта Тургенева проявляется в его этической оценке веры и неверия в типах Гамлета и Дон Кихота: неверие Гамлета проистекает из его эгоизма и склонности к анализу, оно носит по преимуществу нравственный характер, что мы можем наблюдать на персонажах Тургенева.

Это нравственное понимание мира Тургенев черпал из Канта, возможно, также из Фихте, но определенно — из Шопенгауэра; своим учением о воле Шопенгауэр научил Тургенева ценить энергию воли; из Шопенгауэра Тургенев черпал пессимизм, или — лучше сказать — у него он научился философски осмысливать и оценивать свой печальный жизненный опыт. Историки литературы констатируют, что примерно с 1860 года (как наглядное доказательство они приводят «Фауста») у Тургенева начинает проявляться пессимистическое настроение; не только у своих героев, но и у самого себя писатель обнаруживает роковую слабость воли и недостаток самоуве-

ренности. Пессимизм Тургенева, разумеется, возник не под влиянием одного Шопенгауэра — тут следовало бы обозреть всю жизнь поэта и, особенно, подчеркнуть роль его интимного духовного опыта: едва ли мы можем назвать жизнь великого эмигранта счастливой... Хотя Тургенев достиг более преклонного возраста, чем его предшественники, но был вынужден жить вне России, чужим среди чужих. Нельзя не вспомнить грустный рассказ о смерти Тургенева, изображенной художником Верещагиным в столь драматических тонах<sup>572</sup>; недавно дочь госпожи Виардо в одной немецкой газете попыталась защитить память своей матери от сплетен, касающихся ее отношения к Тургеневу, причем бросила несколько камней в писателя<sup>573</sup>, — так что Верещагин видел все это правильно...

## 2

## Философия Тургенева

В писательском развитии Тургенева обычно различают три периода. Первый — примерно до 1850 года (годы молодости); это правильно, в первых сочинениях мы чаще находим у Тургенева следы влияния европейских литератур, чем результаты собственных наблюдений и обработки того, что поэт видел; мы замечаем влияние французской литературы и немецкой философии и словесности. Ведь Тургенев основательно изучил Гегеля, а «Фауста» Гете знал наизусть. Как уже было сказано, в ту пору также проявляется влияние русской литературы и воздействие российской обстановки: молодой Тургенев живет в том же петербургском обществе и ведет такой же или подобный такому же образ жизни, как и Пушкин или Лермонтов; как и у Пушкина, у Тургенева есть скабрезные стихи («Поп») <sup>574</sup>; он предстал в позе Онегина или Гамлета, но довольно скоро нашел правильный путь — Кант удержал его. Историки литературы обращают внимание на литературные формы, которые Тургенев избрал в своем раннем творчестве, — он писал драматические произведения и стихи, к «прозе» обратился лишь позднее.

Второй период длился примерно до 1860 года, с этого года начинается третий период, когда Тургенев создал свои позитивные характеры, в то время как во второй, негативный, рисовал «лишних людей». Между этими тремя эпохами, разумеется, существовали переходные периоды.

Такая схематичная периодизация, которая *mutatis mutandis*<sup>575</sup> может относиться к каждому человеку (начало — переходное состоя-

ние — зрелость), мало помогает нашей цели; если воспользоваться нашими критериями, почерпнутыми из сферы философии истории и политики, то уже в первый период творчества Тургенева мы обнаруживаем «Записки охотника» с наметками положительных персонажей; попытки создать позитивные характеры писатель продолжает и во второй период, ибо авторский анализ всего негативного направлен именно на это. То, что в этюде о Гамлете выражено *in abstracto*<sup>576</sup>, то мы находим уже в предшествующих произведениях — типы негативные и позитивные, с различными оттенками Гамлеты и Дон Кихоты в одном лице.

Следует обратить внимание еще на одно обстоятельство — в развитии Тургенева больше постоянства, чем у его предшественников; хотя он пережил нравственный кризис, но в его взглядах не произошло такого переворота, как у Пушкина или Белинского.

Пытаясь дать Тургеневу оценку, мы обязаны, наконец, учесть, что Россия его времени развивалась очень быстро; это развитие происходило не только прямолинейно, но и вширь, если этим обозначить тот факт, что разные взгляды и характеры чрезвычайно стремительно складывались друг возле друга, — в них Тургенев мог и должен был констатировать смешение элементов гамлетовских и донкихотских.

Для наших целей будет полезно объяснить тургеневский анализ нигилизма в романе «Отцы и дети» и сравнить его с предшествующими и последующими сочинениями, поскольку словом «нигилизм» он обозначает мировоззрение и жизненную позицию тех людей, в которых Гамлет добился решительного превосходства над Дон Кихотом и которые посвятили себя реформаторской или даже революционной социальной и политической деятельности.

Роман «Отцы и дети» был написан в 1861 году и вышел в журнале Каткова «Русский вестник»<sup>577</sup>; действие разворачивается в 1859 году. Изображаются два поколения; [к старшему принадлежат] оба брата — Павел и Николай Кирсановы, из которых Павлу примерно сорок пять лет, второму — на год или на два меньше; разумеется, речь идет об аристократах и сыновьях генерала, живущих в своем имении среди крепостных; в 1859 году, естественно, уже готовилась отмена крепостного права, господа и слуги думают о новой эпохе, что мы слышим в самом начале повествования. Младшее поколение представляют сыновья: сын Николая Кирсанова приезжает на каникулы со своим другом Базаровым; Аркадий — кандидат философии, Базаров — естествоиспытатель, медик. Базаров — сын деревенского лекаря, служившего в дивизии генерала Кирсанова; родители База-

рова — представители старшего поколения, старой *gentry*<sup>578</sup>, живущие в более простой обстановке.

Базаров — нигилист, причем нигилист сознательный, для которого его собственный нигилизм не представляет тайны. Сразу же после приезда студентов в имение между тремя Кирсановыми разворачивается спор о Базарове — Павел Кирсанов, отстаивающий славянофильские взгляды, с самого начала испытывает раздражение против Базарова и хочет узнать у своего племянника, к какому направлению принадлежит его друг. Он нигилист! Это слово произведено от латинского корня *nihil* — ничего; следовательно [предполагает Николай Кирсанов], — это человек, который ничего не признает. Который ничего не уважает — поправляет брата Павел. Аркадий считает, что нигилист — это человек, который ко всему относится критически, не склоняется ни перед какими авторитетами и не принимает ни одного принципа на веру. Действительно, Базаров — реалист, позитивист и материалист. Отталкиваясь от Гегеля и усвоив Фейербаха (вероятно, он кое-что слышал и о Штирнере), Базаров приходит к материализму Бюхнера; позитивизм Конта он воспринял из вторых рук, — итак, типичное развитие, которое мы лучше всего можем проследить на примере Герцена.

Нигилист à la<sup>579</sup> Базаров намерен признавать одни лишь факты и из фактов исходить; это сенсуалист, он стремится свести все понятия и чувства к ощущениям человеческих органов; психология в его истолковании превращается в физиологию. Например, Базаров не признает науки вообще; по его мнению, существуют лишь отдельные научные дисциплины; нет никакой философии — это все романтика; в это широкое понятие Базаров включает все, что ему не нравится. Базаров — утилитарист: порядочный химик в двадцать раз полезнее всякого поэта — Рафаэль гроша медного не стоит, item<sup>580</sup> Шиллер, Гете, Пушкин; Базаров настолько последовательный утилитарист, что ему противно ходить на прогулки: «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник»<sup>581</sup>. Короче говоря, для Базарова важно то, что дважды два четыре, все остальное — пустяки... «В принципы \* не верит, а в лягушек верит»<sup>582</sup>, — замечает Павел Кирсанов, потому что Базаров сразу же по приезде наловил лягушек для опытов.

Представители старого, в сущности лишь старшего, поколения братья Кирсановы — люди без определенного рода занятий, бесполезные бездельники, которые всю свою жизнь только едят, пьют и спят; Павел Кирсанов с величайшим тщанием ухаживает за ногтя-

ми, одевается по английской моде и вообще безукоризненно соблюдает все правила английского светского этикета; и делает он это в окружении собственной дворни ради редких визитеров — соседей, которых он может считать равными себе. Николай Кирсанов, получивший звание кандидата, попросту окрестянился, это не человек света, как его брат.

Павел Кирсанов пристаёт к Базарову со своими славянофильскими «принсипами» — это патриархальность и религиозность крестьян, община, семья — разумеется, Базарову нетрудно опровергнуть эти русские «принсипы» беспощадными фактами именно самой этой русской жизни. Славянофил, естественно, не знает, что ответить, когда Базаров опровергает святость семьи указанием на «снохачество» \*.

Эту святость семьи опровергает аргументами *ad hominem*<sup>583</sup> и семейная жизнь Кирсановых во всех трех поколениях. Одним из таких опровержений роман, собственно, и начинается: отец Кирсанов с самого начала чувствует себя неловко и стесненно по отношению к Аркадию и пользуется первым удобным случаем, чтобы оправдаться перед сыном: он, вдовец, живет с крепостной Феничкой. Аркадий изображает наивного простака, радуется, что у него появился братец, это-де вполне естественно и понятно.

При таких обстоятельствах Базарову нетрудно вывести славянофила из равновесия и оправдать отрицание всего русского; Павел Кирсанов не без испуга вновь и вновь спрашивает: неужели нигилисты отрицают все? Все! — звучит жестокий ответ Базарова. «Вы все отрицаете, или, выражаясь точнее, вы все разрушаете... Да ведь надобно же и строить». — «Это уже не наше дело... Сперва нужно место расчистить»<sup>584</sup>. — «Русский человек только тем и хорош, что сам о себе прескверного мнения»<sup>585</sup>.

Половинчатость, полубразованность Кирсановых тут прекрасно охарактеризована: мы видим это в том, как отец Аркадия окрестянился, видим в пустых фразах его брата. Видим в Аркадии, который воспринял от Базарова нигилистическую фразеологию, но вскоре пойдет по пути дяди и отца. У этих людей, злится Базаров, в комнате английский рукомоийник, а дверь не запирается.

Такая половинчатость вытекает из невероятной слабости характера; все Кирсановы — люди без воли, неутомимые болтуны, это не мужчины, а совершенно бесполезные существа; Тургенев вообще во всех своих произведениях рисует эту русскую слабость, которой

\* [Любовные притязания свекра к снохе, частые в русской народной жизни.]

\* Это слово нужно произносить на французский манер.

противопоставляется Базаров как сильный характер, деятельный, общественно полезный человек.

Но и Базаров не такой гигант, каким бы он хотел быть. Мы видим это по его преувеличенному утилитаризму, по его нигилистической позе; как по-детски он излагает, например, свои взгляды семилетним мальчуганам, которых посылает за лягушками, или как разговаривает с крестьянами, желая выяснить их жизненную позицию. Его отношение к низшим слоям вообще своеобразно; слуги чувствуют его демократический характер, однако его шутливо-фамильярное обращение с ними все же выдает в нем аристократа. Но в конце концов эти промахи можно было бы объяснить молодостью Базарова.

Однако как нигилист Базаров вообще не способен поступать последовательно и с внутренней уверенностью [в своей правоте], потому что нигилизм — это попытка не только сформулировать новое мировоззрение, но и сформировать новый образ жизни, а практический, последовательный, единый образ жизни нельзя теоретически сконструировать: в случае с Базаровым речь шла не о переводе Милля на русский язык — это можно было бы осуществить достаточно легко, — но о том, чтобы русские сумели по Миллю жить. А это было нелегко и даже невозможно, поскольку как раз материалистический позитивизм и утилитаризм практически неосуществимы. Нетрудно заменить европейский аристократизм и его этикет русскими деревенскими нравами, поскольку бедность куда решительнее, чем Руссо, диктовала опрощение; точно так же практический смысл и развивавшаяся на протяжении веков терпеливость крестьянина были хорошими предпосылками для позитивизма и утилитаризма, но позитивизм и материализм Базарова должны были потерпеть фиаско, столкнувшись с духовными потребностями человеческой природы.

Позитивизм Базарова не оправдывает себя там, где речь идет об истолковании и оценке любви мужчины к женщине, и полностью не оправдывает себя, если речь идет об истолковании и оценке религии. Согласно рецепту Базарова, отношение мужчины к женщине следует понимать чисто физиологически, в этом нет ничего таинственного; но когда Базаров чувствует, что сам должен умереть (он поранил себя при вскрытии трупа и заразился), ему все же хочется еще раз увидеть Одинцову, и та выполняет его желание, целуя умирающего в лоб, хотя, собственно, никогда его не любила. Сцена, изображающая предсмертные часы Базарова, в самом деле весьма сентиментальна, вопреки позитивистским советам, которые он дает Одинцовой. Но Базаров признал, что физиология сама по себе в до-

статочной мере не объясняет отношение мужчины к женщине; он познал это и на собственных родителях — таких людей, как он сам говорит, в вашем большом свете (он имеет в виду окружение Одинцовой) днем с огнем не сыскать.

Позитивист, который по идее должен быть еще и хладнокровным, очень часто выпадает из своей роли; например, он сердится на людей.

Религиозную проблему в споре с Павлом Кирсановым Базаров решает весьма просто. В ответ на возражение, что народ не может жить без веры и традиции, Базаров готов согласиться, что это вполне возможно, но ведь сам-то он не способен верить вместе с крестьянами, что когда гром гремит, это Илья-пророк в колеснице по небу разъезжает, — если крестьянин русский, то и он, Базаров, тоже русский. На смертном одре Базаров вынужден думать о смерти, и олицетворением христианства ему представляется не только суеверность родителей, но также и их любовь, а эта любовь, как кажется, побеждает Базарова, хотя до самого конца он не может удержаться от иронических замечаний по поводу религии. Отец на коленях его просит, чтобы из любви к ним, родителям, он причастился: «...по лицу его сына, хотя он и продолжал лежать с закрытыми глазами, проползло что-то странное. “Я не отказываюсь, если это может вас утешить...”»<sup>586</sup>. Но, поскольку сам его отец думает, что сыну лучше, Базаров хочет повременить с причащением — если отец ошибся, он, дескать, может принять причастие и в беспамятстве.

Тем самым Базаров явно хочет избежать обряда. И в самом деле он принимает последнее помазание уже в беспамятстве: когда священник в облачении подошел к больному и святое миро коснулось его груди, умирающий открыл глаза и, казалось, помертвевшее лицо вздрогнуло... Когда Базаров угас, отцом его овладела вспышка протеста против божественной воли; жена успокоила старика, обняв его за шею, и оба пали ниц.

## 3

## Проблема религии у Тургенева — либерал, не титан

*Мы* уже знаем, как был принят Базаров, в особенности как молодая Россия подходила к тургеневскому анализу нового человека. Тургенев в самом деле, как он говорит в рассуждении о своем романе, написанном в 1868—1869 годах<sup>587</sup>, изобразил *нового человека* шестидесятых годов, причем основываясь на

материале действительности; прототипом Базарова был молодой провинциальный врач, умерший незадолго до 1860 года.

Во взглядах Базарова мы должны различать элемент философский и элемент политический. С философской и этической точек зрения Базаров задуман как позитивист, каковым стал Тургенев вместе со своими сверстниками, исходя из учения Гегеля; сам Тургенев постоянно прославляет науку (сравни его письма Герцену)<sup>588</sup> в противовес религии и понимает различие между ними точно так же, как Конт, — наука должна заменить религию. Тургенев понимает позитивизм материалистически, что не соответствует подлинному позитивизму, но тут он находит союзников в немецкой материалистической философии и в своих русских сверстниках и друзьях (сравни позицию Герцена). Тургенев достаточно четко не осознавал этих различий; но наибольшую неясность в образ Базарова он внес тем, что вложил в его характер *свой* скепсис и пессимизм, между тем как основной составной частью мировоззрения этого персонажа была вера. Павел Кирсанов весьма метко это сформулировал, сказав, что он верит в своих лягушек. Пользуясь собственной терминологией Тургенева, мы могли бы утверждать: Базаров столь решительно являет собой тип Дон Кихота, что Гамлет в нем получает слово лишь изредка, — однако Тургенев с достаточной ясностью не осознает, в каком соотношении находятся в Базарове эти элементы. Насколько мало ясности было у Тургенева в этом вопросе, явствует из того, что он совершенно серьезно (в упомянутом выше рассуждении о Базарове) отождествляет Базарова с Рудиным — [по его словам], Базаров и Рудин представляют собой один и тот же тип!<sup>589</sup> И в то же время мы слышим, что Базаров должен изображать *нового* человека (Тургенев сам подчеркивает это слово).

Обозначение «нигилист» Базарову явно не подходило, оно было слишком сильным, и вместе с тем наверняка именно это обозначение отталкивало молодую верящую Россию — ведь эти люди имели веру! Их неверие, их отрицание, их nihil касались лишь старой России и ее защитников, но в новую Россию, в победу демократии и своего социализма Базаровы верили весьма твердо.

Тургенев не уяснил собственного отношения к Базарову. Он говорит, что Базаров произвольно привлекал его в то время, когда он писал роман, — мы не хотим отрицать этого; но Тургенев не мог умолчать о том, что герой романа его и отталкивал. Тургенев правильно говорит, что занял по отношению к Базарову позицию критическую и объективную, но не желал его идеализировать; намеревался представить его как волка и все же оправдать. Но и эта формулировка неверна. Тургенев забывает, что все же свое отношение к Базаро-

ву определяет так, что, за исключением эстетических взглядов, со всеми его принципами соглашается. Этому соответствует посвящение «Отцов и детей» памяти Белинского, однако тут вовсе не подходит фраза о волке. Базаров отнюдь не волк Гоббса (homo homini lupus est)<sup>590</sup>. Для этого в лучшем случае можно найти теоретические предпосылки, как, например, в сцене, когда Базаров наблюдает за муравьем, который тащит полумертвую муху, — «пользуйся тем, что ты, в качестве животного, имеешь право не признавать чувства сострадания»<sup>591</sup>, но это относится лишь к животному, как недвусмысленно доказывают последующие слова; впрочем, уже тогда Шопенгауэр имел на Тургенева слишком сильное влияние, чтобы он мог выступить против сострадания! — даже из слабости он не был способен на это. Базаров не волк, это медведь. Его жестокость и бесцеремонность — в значительной мере искусственная поза образованного циника.

В качестве позитивиста Базаров должен был бы выступать как положительный, настоящий человек, то есть мужчина, не болтающий впустую, подобно романтикам, которые в конце концов ничего не сделают, а что-то делающий, работающий, «настоящий человек тот, о котором думать нечего, а которого надобно слушаться или ненавидеть»<sup>592</sup>. Но Базаров не верен и этой формуле. На самом деле он не идет дальше первых попыток по-настоящему трудиться и гибнет от заражения крови — человек в самом деле «настоящий» нашелся бы и тут, между тем как Базаров погибает из-за халатности деревенских врачей, из-за недостатка необходимых инструментов и лекарств. Почему бы ему было не поехать незамедлительно в недалекий город к врачу?.. Базаров умирает в самом начале своего жизненного пути — точно так же, как Нежданов.

Базаров очень часто осуждает романтизм, но и здесь, в сущности, выступает против самого себя, поскольку его позитивизм не преодолел романтизма, в особенности это касается религиозных вопросов. Отношение Тургенева к религии мы лучше всего узнаем из последней главы «Отцов и детей». В конце романа Тургенев описывает кладбище, где покоится Базаров; его могилу навешают старые родители, чтобы там облегчить сердце, выплакаться и помолиться. — «Неужели их молитвы, их слезы бесплодны? Неужели любовь, святая, преданная любовь не всесильна? О нет! Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие над ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии «равнодушной» природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...»<sup>593</sup>

Мне всегда казалось, что этот последний sentimentalный абзац романа и последняя процитированная выше тирада — самые красноречивые свидетельства философской слабости Тургенева. Тургенев sentimentalно, бесцветно, нерешительно колеблется между материализмом и пантеизмом и не отваживается занять в религиозном вопросе позицию прямую и однозначную.

Тургенев равнодушен к религии и в религиозном отношении индифферентен. Как все образованные русские того времени, он понял недостатки собственной церкви и ее религии, или, если сказать точнее, под влиянием европейского образования он просто упустил из виду официальную религию. Мы наблюдаем это в его творчестве. Церковь и ее служители появляются в его произведениях лишь в той мере, в какой он был вынужден то тут, то там рассказывать о них, поскольку они существовали в русской общественной жизни; но вся описываемая им религиозная деятельность сводилась к исполнению обряда крещения, последнего помазания или похорон, и этим деятельность церкви для него почти исчерпывалась. Автор представляет нам также лицемерного реакционера, который демонстративно целует духовникам руки, чтобы подать хороший пример народу<sup>594</sup>; мы найдем у него священника, делающего для учителя невозможной работу в школе<sup>595</sup>, — все это характерные, но мелкие штрихи; однако решение самой по себе религиозной проблемы нигде не воплощено и Тургенев не занимается ею ни прямо, ни философски. Особенно в романе «Отцы и дети» он, казалось бы, должен был заниматься этой проблемой, так как позитивизм и материализм Базарова прямо обращены против религии, теологии и старой философии. Но тут проявляется слабость Тургенева: он удовлетворяется тем, что лаконично представляет религию как суеверие крестьян и даже людей образованных, подчеркивая это прежде всего в матери и отце Базарова. Обращаясь к Кирсановым, Базаров роняет несколько коротких замечаний и иронизирует над суеверностью своих родителей, но этим все и исчерпывается. Базаров сам становится sentimentalным и испытывает прилив религиозного чувства, но на смертном одре нерешителен, не отваживается быть ясным и однозначным — точно так же, как сам Тургенев, который из страха перед радикальными либералами в зародыше подавляет в себе религиозное чувство. Там, где Тургеневу следовало бы высказаться о вечных вопросах человеческого бытия, о загадках вечности, он отделяется словами, которые мы читаем при описании родителей Базаровых, приходящих навестить могилу сына. Так, в «Фаусте» он склоняется перед «неведомым» и, вообще, помогает себе подобного рода неясностями. В своем внутреннем беспокойстве Тургенев избе-

гает слов ясных, точных и довольствуется неясными выражениями. Что я имею в виду, явствует из письма Герцену 1862 года, то есть относящегося ко времени, когда Тургенев занимался Базаровым. Герцен упрекал его в нигилизме; на это он отвечает: «Я не нигилист потому только, что я, насколько хватает моего понимания, вижу трагическую сторону в судьбах всей европейской семьи (включая, разумеется, и Россию), — я все-таки европеус...»<sup>596</sup>. «Трагическую сторону» — это такие уклончивые слова, которые показывают особенную слабость либерализма Тургенева. Базаров осуждает либерализм людей, оказывающих ему гостеприимство, видит жалкую слабость Аркадия, но сам он либерал и остается либералом в том смысле, что не осмеливается произнести решительное слово о религиозной проблеме. За сцену смерти Базарова и за концовку «Отцов и детей» Герцен даже упрекнул его в мистицизме<sup>597</sup>. Тургенев защищает против этого обвинения, а по поводу веры в личного Бога дает уклончивый ответ, говоря, что не впадает в мистицизм. И цитирует «Фауста»:

Разум чей  
Сказать осмелится: «Я верю»?  
Чье существо  
Высокомерно скажет: «Я не верю»?<sup>598</sup>

Религиозность Тургенева иногда поразительно напоминает скептический материализм старого Карамазова; есть свидетельство о высказывании Тургенева, которое тот мог бы произнести. Когда однажды обсуждался вопрос, исчезает ли после смерти человека вместе с разложением тела и его индивидуальность, Тургенев отверг индивидуальность без тела: «Какое дело мне до какой-то души без рук, без ног, без ушей, без носа?»<sup>599</sup>.

Один раз Тургенев все же занимался более основательно хотя и не религиозной проблемой, но религиозным характером, а именно в «Дворянском гнезде»; проблему религии он здесь не анализирует, ограничиваясь изображением того, как Лиза ведет себя в религиозном отношении; Тургенев, очевидно, имел перед собой жизненный прототип (несколько прототипов). Религиозность Лизы проявляется в пассивной покорности, с которой она принимает удары судьбы; мы не потому христиане, как говорит однажды Лиза, что хотим познавать небесные и земные тайны, а потому, что каждый человек должен умереть. Лиза становится монахиней и так разрешает конфликт, возникший в ее любви к Лаврецкому, когда его якобы умершая жена вдруг появляется на сцене.



Тургенев рисует Лизу с симпатией и художественно достоверно; это необходимо признать тем более, что в лице Лаврецкого он противопоставляет ей человека религиозно индифферентного. Писарев не прав, упрекая Лизу в сомнительном этическом ригоризме и религиозном фанатизме<sup>600</sup>. Лиза необязательно должна была стать монахиней, могла бы остаться в миру и трудиться, не выходя замуж; но как раз для этого было бы нужно, чтобы в ней и в ее окружении водворилась иная, более высокая, религия; в существующих обстоятельствах религия значит для нее очень много, едва ли не больше, чем философия — *pota bene*<sup>601</sup> славянофильская философия, — для Лаврецкого. Спустя годы Лаврецкий, отказавшись от надежд на личное счастье, станет отличным хозяином, который обеспечит своим крестьянам благосостояние.

Трудно решить, насколько сознательно Тургенев противопоставил и определил эпилог жизни Лизы и Лаврецкого. Особенно трудно сказать, насколько сознательно Тургенев занимался религиозной проблемой. Так, например, в рассказе «Клара Милич» мы находим рассуждения о бессмертии, которые, однако, преподносятся в форме несколько мифической и мистической; Аратов верит «в присутствие некоторых сил и веяний, иногда благосклонных, но чаще враждебных»<sup>602</sup>, — характерна своей неясностью уже его манера выражения. Если Аратов полюбил покойную «страстно, неотразимо»<sup>603</sup>, то эта любовь в изложении Тургенева обретает черты почти спиритические...

В рассказе «Странная история» (1869)<sup>604</sup> перед нами набросок патологии народной религиозной жизни: Софья, молодая девятнадцатилетняя девушка, образованная, дочь богатого аристократа, покидает семью и соединяет свою судьбу с «божьим человеком», дабы служить ему, обмывать его раны и разделить в качестве служанки юродивого его нищенскую жизнь. Спустя некоторое время родителям удастся вернуть дочь домой, но вскоре она умирает «молчалиницей», не сказав никому ни слова. Рассказчик, явно говорящий от имени Тургенева, признается, что не понимает этой истории, жалеет Софью, но невольно восхищается ею и не может отказать ей в уважении.

Графиня Толстая рассказывает об одном визите Тургенева к Толстым в 1882 году<sup>605</sup>. За столом разговор зашел о смерти. Тургенев наивно и искренне признался, что боится смерти и что все мы должны ее бояться. Неожиданно он поднял руку и воскликнул по-французски: «Qui craint la mort, lève la main!»<sup>606</sup>. «Но никто к нему не присоединился. Тургенев робко и грустно опустил руку, склонил го-

лову и тихо сказал: «Je suis le seul»<sup>607</sup>. Об этом страхе смерти у Тургенева рассказывают и другие (последним — Кони)<sup>608</sup>.

Тургенев никогда не шел дальше реакции на чужое религиозное чувство; как большинство образованных людей, он отказался от религиозных убеждений детства и юности, но религиозное чувство детства и юности в ослабленном виде сохранил. Строго говоря, Тургенев не вышел за рамки религии своей церкви. Предпоследнее из «Стихотворений в прозе» называется «Молитва». Написано оно в 1881 году и звучит так: «О чем бы человек ни молился — он молится о чуде. Всякая молитва сводится на следующую: “Великий Боже, сделай так, чтобы дважды два не было четыре!”». Только такая молитва и есть настоящая молитва — от лица к лицу. Молиться Всемирному Духу, Высшему Существо, кантовскому, гегелевскому, очищенному, безобразному Богу — невозможно и немыслимо. Но может ли даже личный, образный Бог сделать, чтобы дважды два — не было бы четыре? Всякий верующий обязан ответить: *может* — и обязан убедить самого себя в этом. — Но если разум его восстанет против такой бессмыслицы? Тут Шекспир придет ему на помощь: “Есть многое на свете, друг Горацио...” и т. д. А если ему станут возражать во имя истины — ему стоит повторить знаменитый вопрос: “Что есть истина?”. А потому: станем петь и веселиться — и молиться»<sup>609</sup>.

В этих фразах Тургенев полностью высказался — Тургенев за молитвой! Вся религиозная сентиментальность и половинчатость либерала очевидна из этих нескольких строк стихотворения в прозе: суеверие, мечтающее о чуде, колебание между антропоморфизмом, Кантом и Гегелем, скепсис и гедонистический фатализм. И у Лермонтова бывали настроения, когда его влекло к молитве, но его молитвы были прекраснее, чем у Тургенева<sup>610</sup>.

Какой ответ Тургенев нашел на конечный вопрос в качестве мыслящего русского, знающего славянофильский и западнический подходы к проблемам философии истории и самостоятельно пытающегося их разрешить, мы узнаём из последнего стихотворения в прозе — «Русский язык». Тургенев написал его в 1882 году, в конце длительной литературной деятельности: «Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины — ты один мне поддержка и опора, о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! Не будь тебя — как не впасть в отчаяние при виде всего, что совершается дома? Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!»<sup>611</sup>.

Итак, молитва русскому слову! Разумеется, я понимаю, что, как великий поэт, он умел воспринимать красоту родного языка; еще



Гоголь прекрасно это выразил («язык, который сам по себе уже поэт») <sup>612</sup>. Но именно для Тургенева характерно, что свои сомнения он не способен преодолеть прямо, идейно, что в конце своего пути, уже проанализировав русскую проблему в ряде произведений, он хватается как за соломинку за слово, но не находит философской формулы для своего народа.

Сущность этой слабости чрезвычайно отчетливо определил Герцен в своем анализе писаревского «Базарова» и нигилизма <sup>613</sup>: тургеньевский Базаров был слабым человеком, а вовсе не байроновским титаном, которого в нем хотел видеть Герцен. Умирающий Базаров сам признается Одинцовой: «Попал под колесо... Вы посмотрите, что за безобразное зрелище: червяк полураздавленный, а еще топорщится. И ведь тоже думал: обломаю дел много, не умру, куда! задача есть, ведь я гигант! А теперь вся задача гиганта — как бы умереть прилично, хотя никому до этого дела нет... Все равно: вилять хвостом не стану» <sup>614</sup>.

Отнюдь — Базаров не был титаном, а Тургенев не был Байроном. Как гордо противостоял Байрон своим противникам и как жалобно, чтобы не сказать — жалостно, переносил Тургенев направленную против него полемику известной части (ведь Писарев был все же за Тургенева) молодой России! <sup>615</sup> Слезливое «Довольно» (1864) <sup>616</sup> было, очевидно, отзвуком его пессимистического жизненного настроения, а не только эмоциональным последствием полемики вокруг Базарова.

## 4

### Политический либерализм Тургенева

Метафизическая нерешительность и слабость, естественно, проявляются и в области политики. В политическом и социальном отношении Тургенев также либерал, то есть остановился на полпути, изредка позволяет увлечь себя влево, но потом столь же далеко отступает вправо. Эти колебания хорошо видны в его отношении к Герцену: в глубине души он с Герценом не соглашается, Герцен для него слишком радикален, но все же Тургенев играет с огнем — он прилежный сотрудник «Колокола», «Колокол» и русских эмигрантов поддерживает и финансово, а в стихотворении в прозе «Порог», до последнего времени известном только в рукописи, прославляет революционерку (Софью Перовскую) <sup>617</sup> как святую, которая решается на преступление, — стихотворение в художественном отношении слабое, вымученное, мы видим, что Тургенев принуждает себя испытывать радикальные настроения, но

это как раз и характерно для него. В другой раз он думает и говорит: «К черту политику!» (в письме Флоберу, датируемому 1873 годом, где он пишет о событиях после франко-прусской войны) <sup>618</sup>.

Когда после освобождения крестьян представители либерально-аристократического лагеря подавали прошения с требованием конституции, Тургенев отказывается в 1862 году подписать петицию, в составлении которой принимали участие Герцен и Огарев: будто бы в результате освобождения крестьянин обогатился (!), но политически остается консервативным; лишь образованное меньшинство имеет политические интересы и настроено революционно или хотя бы реформаторски, но оно должно ожидать продолжения реформ от правительства. Тургенев был за созыв Земского собора, соглашался и с тем, чтобы в петициях вскрывались недостатки и ошибки администрации; сам собирался составить петицию, но этого намерения не осуществил <sup>619</sup>.

Человек не создан для свободы — утешается Тургенев «старым» Гете <sup>620</sup>: русский народ, внушает он Герцену в 1867 году, менее всех других стремится к свободе <sup>621</sup>. — Тургенев то прославляет соучастницу покушения на царя 1 марта 1881 года <sup>622</sup>, то считает неудобным для себя, если его сочтут знакомым Лаврова, и посылает опровержение в парижские газеты <sup>623</sup>. Роман «Отцы и дети» он посвятил памяти Белинского — однако сам его силы, к сожалению, не имел.

При своем индивидуализме Тургенев остался противником социализма и в теории, и на практике. Он был и остался решительным противником крепостничества, больше ощущал его нравственные последствия, чем политические и социальные, — хотя именно здесь проявил свою слабость. В Николае Кирсанове и его отношении к Феничке Тургенев нарисовал самого себя... <sup>624</sup>

Если Тургенев называет Базарова демократом и революционером <sup>625</sup>, то мы должны понимать это правильно: революционность Базарова носит общественный характер, его демократизм обращен лишь против недостатков аристократов, которые больше всего вредят им самим, — *nota bene* <sup>626</sup> сам Базаров — представитель gentry <sup>627</sup>.

Своему западничеству Тургенев остался верен. Хотя порой он пытался (в 1858 году в «Дворянском гнезде») понять утопические идеалы славянофилов и их благотворное влияние на многих людей, но все же остается западником, который и жить предпочитает на Западе. Нам известны его насмешливые слова, адресованные Герцену, которому он ставит в вину культ русского овечьего тулупа <sup>628</sup>; это было в пору полемики о Базарове (1862); в том же духе написан «Дым» (1867). Если бы Потугин был художником, он нарисовал бы образованного человека, который «стоит перед мужиком и кланяет-

ся ему низко: вылечи, мол, меня, батюшка-мужичок, я пропадаю от болезни; а мужик в свою очередь низко кланяется образованному человеку: научи, мол, меня, батюшка-барин, я пропадаю от темноты»<sup>629</sup>. Тургенев тут, разумеется, выступает и против западничества — собственно, уже в начале шестидесятых годов он испытывал влияние Шопенгауэра: вся история, Россия и Европа, как ему казалось, были только представлениями<sup>630</sup>.

Вот почему спор о том, любил ли Тургенев Россию, совершенно излишен. Практически он был космополитом, как он об этом писал месье Виардо еще в 1850 году: «Конечно, отечество имеет права, — но истинное отечество не там ли, где встретил к себе наиболее любящее отношение, где сердце и ум чувствуют себя свободно?»<sup>631</sup>. В том же духе высказывался Тургенев уже в 1880 году в своей речи о Пушкине. Он выступает здесь против славянофильского понимания народности в поэзии, склонность «выставлять лозунг народности в искусстве»<sup>632</sup> он находит у слабых, еще не зрелых или порабожденных народов. Гете, Мольер, Шекспир являются народными поэтами в том смысле, что как поэты всемирные, как великие гении, они *polentes volentes*<sup>633</sup> выражают и свою национальную сущность. Эти взгляды Гете на народность мы найдем и в высказывании Базарова, что-де он такой же истинный русский, как и мужик.

В упомянутом письме Герцену (1867) Тургенев высказывает мнение, что русский человек, предоставленный самому себе, неминуемо превращается в старообрядца; гомеопатическим лекарством против этой склонности может быть только наука, только цивилизация, разумеется европейские наука и цивилизация.

И все же... Тургенев, точно так же, как Герцен, никогда не чувствовал себя в Европе совсем как дома; несмотря на свою защиту Запада, он, точно так же, как и Герцен, остается русским и верит в своеобразие русского народа. Характерна одна из многих словесных стычек 1878 года: русский не такой индивидуалист, как европеец; и нравственность в России иная, «у нас больше общественного чувства, развивавшегося на почве русской общины...»<sup>635</sup>.

\* Изложение взгляда Тургенева на мир мы найдем еще в 1856 году в письме Аксакову-отцу; Тургенев объясняет, что, в отличие от Константина Аксакова, видит в мире не универсальное лекарство, панацею, альфу и омегу русской жизни, а первооснову, форму, на которой строится, а не в которую выливается государство: «Дерево без корней быть не может; но К[онстантин] С[ергеевич], мне кажется, желал бы видеть корни на ветвях. Право личности им, что ни говори, уничтожается — а я за это право сражусь до сих пор и буду сражаться до конца»<sup>634</sup>.

Да русский человек даже «нравственное западного и чувство правды у него сильнее»<sup>636</sup>.

Герцен, «народники» и даже славянофилы могли бы быть довольны этими взглядами архизападника; разумеется, Тургенев не верит, что Европа гнивает, он воспринимает упомянутые особенности русского народа без какой бы то ни было мистики. Но вовсе не без вмешательства фантазии, как показывает его стихотворение в прозе «Сфинкс», вовсе не без горячей любви к «мужичку», только Тургенев всегда сознает, что этот мужик тоже является своего рода сфинксом — «не довольно надеть мурмолку, чтобы сделаться твоим Эдипом, о всероссийский сфинкс!»<sup>637</sup>.

## 5

## «Рудин» — «Новь» — (Соломин — Нежданов) — труд

Произведения Тургенева, и в особенности его романы, затрагивающие философию истории, известны на Западе, поэтому я могу ограничиться несколькими замечаниями по поводу этих романов, в которых автор анализировал развитие России в годы правления Александра II. Начиная с романа «Рудин», Тургенев наблюдал и изображал Россию после Крымской войны, Россию начала крестьянской реформы («Рудин», 1855 — «Дворянское гнездо», 1858 — «Накануне», 1859 — «Отцы и дети», 1861 — «Дым», 1867 — «Новь», 1876).

Верный своей «аннибаловской клятве», Тургенев видит корень всех зол России в крепостном праве и в аристократии, опирающейся на крепостничество, — отмена крепостного права открывает перспективу развития новой России. В соответствии с основополагающей установкой писателя, в новой России должны были появиться и свои Дон Кихоты, и, разумеется, свои Гамлеты; старой России, естественно, также были знакомы эти два основных человеческих типа, вот почему следовало сравнить эти основные типы старой и новой России, из чего вытекала дальнейшая задача — объяснить переход типов старых в новые. Одним словом, нужно было изобразить нового человека, нового русского человека.

Если новый человек прежде всего утилитарист, человек в основе своей полезный, теоретически и практически нацеленный на полезное, то старые люди представляют собой прямую его противоположность — это не утилитаристы, а романтики, как их называет Базаров, теоретически и практически они не нацелены на принесение

пользы, более того — это люди прямо-таки бесполезные. Если новый человек — демократ, то старые люди — аристократы и как таковые бесполезны!

Первые свои анализы Тургенев посвящает этим бесполезным или, как он их называет, лишним людям. В «Дневнике лишнего человека» (1850)<sup>638</sup> он изображает в Чулкатурине человека лишнего, который находится «вне сферы жизнедеятельности»; следует учесть, что Чулкатурин становится лишним вследствие своих физических недостатков, — тридцатилетний мужчина должен умереть от наследственного недуга и его дневник фиксирует мысли и чувства человека, в организме которого каждый день что-то отмирает. Если сама бесполезность здесь обоснована физиологически, то ее социальные и исторические причины заключаются в аристократизме; в остальных персонажах бесполезность проявляется, скорее, в психологическом и этическом планах. Независимо от того, что сделало каждого из них лишним, все лишние люди имеют одни и те же гамлетовские черты, хотя и по-разному смешанные. «Гамлет Щигровского уезда» (1849)<sup>639</sup> — это прежде всего рефлекс, аналитик, который с полным правом говорит о себе, что в нем нет ничего непосредственного, ничего самостоятельного, это тип русского гегелянца сороковых годов, который наизусть знает Гегеля да еще и Гете, Шиллера и т. д. и всю жизнь обходится реминисценциями, поскольку у него вообще речь не идет о каких-либо решениях, основанных на проявлении воли, — он живет, и старая общественная машина его толкает вперед. Чулкатурин более самостоятелен, и его самостоятельность проявляется в чрезмерном скептицизме. На примере третьего — Веретьева в повести «Затишье»<sup>640</sup> — изображается слабость разума и воли перед лицом неукротимой власти инстинктов: две-три женщины и вино — и человек уже больше ничего не желает... Он любит Марью Павловну, все бы для нее сделал — разумеется, только на словах; вместо этого убегает к цыганкам. Самоубийство Марьи на короткое время выбивает его из привычной колеи, но вино и друзья вскоре его утешат. Лучше всего в Веретьеве то, что он вполне сознает свою «совершенную и коренную бесполезность».

К длинному ряду этих изображений характера принадлежит и Рудин. У Рудина, задумывавшегося в начале либеральной эры Александра II, естественно, две души, как и у всех тургеневских персонажей. Он и Гамлет, и Дон Кихот, но Гамлет в нем преобладает — это опять русский гегелянец сороковых годов. Тургенев частью обрисовал самого себя, частью круг людей, которых знал; было бы неправильно видеть в Рудине только Бакунина, хотя некоторые черты

Бакунина, возможно, ему присущи<sup>641</sup>. Рудин — в значительной мере подобен Протею, характер несформировавшийся, имеющий поэтому какое-то, скорее символическое, значение. Он может изображать Бакунина, Герцена, Тургенева и других в определенные периоды и с определенной стороны. Тургенев сам подчеркивает эту незрелость, этот дву- и многоликий характер тем, что предоставляет право судить о Рудине его противнику Лежневу, а тот произносит двойное суждение: одно в то время, когда с ним встречается, другое — спустя годы. Первое суждение гласит: [«Он замечательно умный человек, хотя в сущности пустой... <...> он деспот в душе, ленив, не очень сведущ <...> любит пожить на чужой счет, разыгрывает роль и так далее <...> Но дурно то, что он холоден, как лед <...> и знает это и прикидывается пламенным. Худо то <...> что он играет опасную игру, — опасную не для него, разумеется, сам копейки, волоска не ставит на карту, — а другие ставят душу... <...> Худо то, что он нечестен. Ведь он умный человек, он должен же знать цену слов своих — произносит их так, как будто они ему что-нибудь стоят... Спору нет, он красноречив, только красноречие его не русское. Да и, наконец, красно говорить простительно юноше, а в его года стыдно тешиться шумом собственных речей, стыдно рисоваться! <...> Дело в том, что слова Рудина так и остаются словами и никогда не станут поступком, — а между тем эти самые слова могут смутить, погубить молодое сердце <...> он даже не Тартюф. Тартюф, тот, по крайней мере, знал, чего добивался, а этот при всем своем уме... <...> Ох, язык его — враг его... Ну, зато же он и слуга ему»<sup>642</sup>.

Спустя годы Лежнев судит о Рудине так:

«Гениальность в нем, пожалуй, есть <...> а натура... В том-то вся его беда, что натуры-то, собственно, в нем нет... Но не в этом дело. Я хочу говорить о том, что в нем есть хорошего, редкого. В нем есть энтузиазм; а это, поверьте мне, флегматическому человеку, самое драгоценное качество в наше время. Мы все стали невыносимо рассудительны, равнодушны и вялы; мы заснули, мы застыли, и спасибо тому, кто хоть на миг расшевелит и согреет! <...> Помнишь, Саша, я раз говорил с тобой о нем и упрекал его в холодности. Я был прав и не прав тогда. Холодность эта у него в крови — это не его вина, а не в голове. Он не актер, как я называл его, не надувало, не плут; он живет на чужой счет не как проныра, а как ребенок... Да, он действительно умрет где-нибудь в нищете и в бедности; но неужели ж и за это пускать в него камень? Он не сделает сам ничего именно потому, что в нем натуры, крови нет; но кто вправе сказать, что он не принесет, не принес уже пользы? что его слова не заронили много добрых семян в молодые души, которым природа не отка-

зала, как ему, в силе деятельности, в умении исполнять собственные замыслы?»<sup>643</sup>].

Рудин — инвалид мысли; если бы для подобных инвалидов строились богадельни, Рудин вполне мог бы завершить жизнь в одной из них; а так он погиб на парижской баррикаде 26 июля 1848 года<sup>644</sup>, — но отнюдь не при защите баррикады: после боя Рудин с красным знаменем и тупой саблей взобрался на баррикаду и один солдат застрелил его... Итак, это в прямом смысле слова самоубийство: как все «лишние» люди, Рудин сознает свою никчемность, но у него не хватает смелости поднять на себя руку. Он сам предсказал свой конец, говоря, что пожертвует собой за какую-нибудь глупость, в которую вовсе не будет верить. Мы можем сформулировать это и другими словами: его сгубила фраза. Вполне искренняя фраза, могли бы мы сказать, потому что в этом гегельянском фразере есть частица Дон Кихота и даже Санчо Пансы. Он верит собственным словам или, по крайней мере, хочет верить, и свои фразы он извлекает не только для того, чтобы ослепить других, но и для самообольщения, он сам себя убеждает и именно поэтому способен воздействовать на многих людей, пусть лишь молодых и неопытных. Сам Рудин ненавидит скептицизм, он знает, что скепсис порождает слабость и бездействие. Знает, что деятельность возникает лишь из веры; вот почему он так несчастен, сознавая, что червь сомнения гложет его изнутри. Прощаясь со своим другом Лежневым, он справедливо говорит: «Выдержки во мне не было!.. строить я никогда ничего не умел; да и мудрено, брат, строить, когда и почвы-то под ногами нету, когда самому приходится собственный фундамент создавать!»<sup>645</sup>.

Это человек негативный, но все же отнюдь не только негативный — ведь не зря Лежнев, человек вполне положительный, испытывает и будет испытывать к нему дружескую симпатию. Дело в том, что Рудин хочет стать новым человеком, но еще не умеет этого сделать.

Рудин судорожно держится за идею долга, но тщетно — своими поступками он расходится с этой идеей, поскольку ему недостает способности чему-то или кому-то полностью отдаться. По этому поводу он сам создает вполне удобоваримую теорию. Он устанавливает различие между самолюбием и себялюбием. Самолюбие — для него архимедов рычаг, с помощью которого можно сдвинуть Землю с места, но человек должен овладеть своим самолюбием, укротить его и принести свою личность в жертву общему благу. Себялюбие — это самоубийственный эгоизм. Так Рудин модифицирует старую английскую теорию об эгоизме и альтруизме, а также о том, что для

пользы общества необходима их гармония; но и это остается для него лишь теорией, которую он не умеет претворить в дела.

Рудин — односторонне рациональный человек. О нем говорят, будто он читает исключительно философские книги (*nota bene*<sup>646</sup>: не дочитывая их до конца!) и обладает способностью из всего, что он читает, видит и слышит, извлекать общее, но к конкретным жизненным вопросам он равнодушен. Поэтому он столь несамостоятелен в социальном и экономическом отношениях, выступая в роли приживальщика, не способного зарабатывать на хлеб и живущего за чужой счет; тем не менее это аристократ, и ощущает он себя таковым еще больше, чувствуя, что превосходит окружающих.

Это политическая натура — говорит о Рудине его друг, — политическая в том смысле, какой придавали этому слову беспокойный, неугомонный Бакунин и все те, кто не знал, каким образом они могут и должны работать на политическом поприще, — страшный рок николаевской эпохи, когда абсолютизм старался привязать к земле и крепостников, и их рабов. Все мысли Рудина, говорит нам Тургенев, обращены в будущее — да и что бы он мог найти в русской действительности 1848 года? Лучшие русские люди искали тогда убежища в Европе. Сам Тургенев, Герцен и другие. В том же году, когда умер Рудин, Тургенев произнес свою «аннибаловскую клятву», но одновременно вознамерился навсегда покинуть Россию. Рудин далек от действительности, от русской действительности, он был чужд миру, чужд России. Лежнев говорит: «Несчастье Рудина состоит в том, что он России не знает, и это точно большое несчастье. Россия без каждого из нас обойтись может, но никто из нас без нее не может обойтись. Горе тому, кто это думает, двойное горе тому, кто действительно без нее обходится! Космополитизм — чепуха, космополит — нуль, хуже нуля; вне народности ни искусства, ни истины, ни жизни, ничего нет. Без физиономии нет даже идеального лица; только пошлое лицо возможно без физиономии»<sup>647</sup>.

Эта патриотическая тирада прозвучала слишком по-славянофильски; Лежнев корректирует ее, стремясь объяснить, почему Рудин стал таким космополитом, — но он считает, что если бы мы хотели доискаться, откуда на Руси берутся Рудины, это завело бы нас очень далеко. А они продолжали появляться и после Рудина. Снова и снова и по тем же причинам; внешне они были несколько иными, но, в сущности, оставались такими же. И, наблюдая позднейшее развитие России, Тургенев опять находит Рудиных. Нежданов в «Нови» — тот же Рудин.

Действие в «Нови» разворачивается на двадцать лет позднее, чем в «Рудине». Тургенев изображает большое движение, которое в начале

семидесятых годов вело интеллигенцию к сближению с народом и хождению в народ, — речь шла о том, чтобы приобщить освобожденного крестьянина к новым идеалам прогресса и социальной реформы; Тургенев рисует работу различных организаций, более или менее тайных, рассказывая о периоде уже более сознательных политических целей. Нежданову — одному из главных персонажей романа и прямому потомку Рудина — двадцать три года; ему, следовательно, было три года, когда Рудин простился с жизнью, и как раз этим подчеркнуто, что на Нежданова лишь в весьма малой степени могли повлиять последствия освобождения крестьян.

Нежданов идет путями Рудина и приходит к тем же результатам: страдает. Итак, это человек все же более сильный, чем Рудин, у него, по крайней мере, хватает смелости покончить с собой. Но и он не может снести вечную ложь, не умеет притворно изображать веру в дело, в которое был вовлечен, — он не верит в то, во что верили Марианна, Соломин и все новые люди. Он не стал еще новым человеком, но не был уже и человеком старым, это человек, в котором смешано старое и новое, — «романтик реализма», как говорит о нем один из терситовских<sup>648</sup> персонажей, заменяющих в произведениях Тургенева античный хор. Рудин, могли бы мы сказать, был еще реалистом романтизма.

Нежданов не верит в работу среди простого народа. Не умеет приблизиться к народу, не способен, по собственным словам, оздоровиться народом подобно наивно верящим в него славянофилам и народникам. Он видит ораторствующего раскольника, слушает бессмысленные речи этого человека, который, однако, верит в то, о чем говорит, и толпа следует за ним; но когда к народу обращается он, Нежданов, то сразу испытывает чувство какой-то вины — «да где веры-то взять, веры!»<sup>649</sup>.

Нежданов — «русский Гамлет», как называет его Терсит-Паклин; Нежданов сам однажды взволнованно восклицает: «О Гамлет, Гамлет, датский принц, как выйти из твоей тени? Как перестать подражать тебе во всем, даже в позорном наслаждении самобичевания?»<sup>650</sup>. Нежданов — в самом деле русский пример тургеневской теории дуализма; Гамлет — Дон Кихот, — он сам называет себя меланхоликом, рефлектером, которого гложет тайный червь, который лишен веры в себя, равновесия, умения действовать. «...Вперед не могу; назад не хочу; оставаться на месте — томно»<sup>651</sup>. Скепсис, вечный бесплодный самоанализ и самобичевание пожирают его: «во мне сидят два человека и один не дает жить другому»<sup>652</sup>, я существо полумертвое, я труп. И в этом душевном состоянии Нежданов должен заниматься революционной агитацией, должен подготавливать

революцию — «какой же ты к черту революционер?»<sup>653</sup>. Он должен возбуждать крестьян лозунгами «Долой налоги! Долой землевладельцев!»<sup>654</sup>, но он идет в свою каморку и пишет... стихи, которые прячет от всех. Даже перед смертью он думает о Пушкине и, собственно, только о нем. «Я не умел *опроститься*»<sup>655</sup>, то есть, согласно дефиниции, которая здесь мимоходом приводится, не умел слиться с простым народом — так звучит заключительная формула в письме, написанном перед самоубийством: никчемный аристократ (Нежданов — побочный сын одного князя) не способен демократизироваться. «Ну, брат, — промолвил Паклин, — я вижу: ты хоть и революционер, а не демократ!»<sup>656</sup>.

Демократизация — трудная задача для русского аристократа: ведь она означает стать новым человеком! Речь идет не только об отказе от темных привычек аристократической жизни, но и о том, чтобы стать демократом внутри, духовно и душевно. А это трудно дается русскому аристократу, более того — не дается вовсе. Представим себе только, как бы мог стать демократом, к примеру, Павел Кирсанов, в силу каких доводов? Человек, значительную часть жизни посвящающий уходу за ногтями; эти ногти так ухожены, что их, как говорит Базаров, можно было бы послать на выставку. Павел Кирсанов европейски образован; но сравним с ним настоящего русского аристократа Калломейцева (хотя он парвеню — но и крепостной может иметь аристократический образ мысли!), чей девиз «Рёдерер<sup>657</sup> и кнут!», он целует руку попу, и петербургским князьям чистейшей крови кажется чересчур феодальным... Демократические аллюры свойственны и либеральному бюрократу Сипягину, и многим другим, но никто из аристократов не становится демократом. Паклин совершенно правильно говорит о Нежданове как о революционере, но отнюдь не демократе.

Тургенев создает целую галерею характеров, которые, согласно его теории, мы могли бы назвать позитивными: все это более или менее деятельные Дон Кихоты, но только в антипode Нежданова — Соломине мы видим демократа. Было бы очень благодарной задачей для более подробного исследования о Тургеневе проанализировать его активные натуры и расположить их по присущим им чертам характера. Уже в первых своих литературных опытах Тургенев изображает натуры пассивные и активные, среди последних встречаются люди весьма неприятные и несносные (например, Лучинов<sup>658</sup>), относительно других мы можем сомневаться, есть ли в них настоящий донкихотский элемент (Андрей Колосов<sup>659</sup>). Только в позднейших произведениях пятидесятих годов Тургенев лучше уясняет себе нравственный и социальный дуализм натур гамлетовских и донки-

хотских, и мы видим, что своих персонажей он теперь наделяет политическими и социальными задачами, в то время как в предшествующих опытах он изображал людей лишь в частной жизни.

И в социально-политическом плане тургеневские характеры развиваются соответственно тому, как эволюционировал сам писатель. В Рудине мы видим противоречие между славянофильством и западничеством; Лежнев, как уже было сказано, формулирует свои тезисы в славянофильском духе, но его славянофильство отдает либерализмом. Рудин и Лежнев — аристократы. Инсаров («Накануне») — характер в высшей степени активный, но Инсаров — болгарин, а болгарина Тургенев готов наделить верой и энергичной любовью к родине и к своему угнетенному народу («Он с своею землею связан») <sup>660</sup>. У Базарова другое чувство к народу, скорее социальное, в духе русских народников, между тем как Инсаров мыслит политически. И Соломин — народник, но в то же время демократ; однако он демократ по рождению и натуре; но аристократа, из которого развился бы демократ, Тургенев не изображает.

Рядом с Неждановым как его антипода, который находится возле него и противостоит тому, кто «сам себя гложет» и «разъедает», Тургенев рисует Соломина, представляющего собой второе, исправленное, издание Базарова. Тургенев обдумал протесты против Базарова и в Соломине изобразил положительного русского человека будущего.

Наряду с Гамлетами Тургенев создавал и Дон Кихотов; целую галерею их мы наблюдаем в «Записках охотника». В «Рудине» противостоят друг другу Рудин и Лежнев, далее следует Лаврецкий («Дворянское гнездо»), Инсаров («Накануне») и наконец образы открыто программные — Базаров и Соломин.

Соломин обладает всеми качествами, о которых мечтает Нежданов. Он верит в себя и в свое дело, энергичен, это «сила», он правдив, это человек, который не только никогда не лжет, но и не помышляет о том, чтобы представить вещи и людей в свете, в каком ему хотелось бы их видеть, а потому он внушает окружающим непоколебимое доверие. Базаров определяет настоящего человека как такого, о котором мы не можем рассуждать, а должны или слушаться его, или ненавидеть; соответственно этому критерию Соломин — настоящий человек, мужчина; все его слушаются, все подчиняются его руководству.

Нежданов особенно удивляется его уравновешенности; отношение Соломина к Нежданову тоже весьма характерно: Соломин искренне заинтересован в судьбе несчастного юноши, более того, он любит Нежданова и относится к нему с какой-то нежностью.

Если у Нежданова «мыслишки» и «ощущеньица», то мысли и чувства Соломина сильны, хотя и не сложны; о нем говорят, что он ясен и разумен, как день, и здоров, как рыба, — в нем нет ничего декадентского, упадочного, он душой и телом здоров. Соломин немногословен, любит слушать; его постоянная ненавязчивая улыбка выдает в нем человека с душевной ясностью и покоем. Даже салонная дама Сипягина не может сказать, что он груб.

Соломин — практик, опытный техник, поддерживающий порядок на производствах, находящихся в его ведении, и умеющий извлекать прибыль; в нем нет ничего дилетантского, его «холодный» ум совершенно реалистичен, но, несмотря на весь свой реализм, Соломин — последовательный оптимист.

Соломин — человек будущего, более того, он спаситель России. «Такие, как он, — они-то вот и суть настоящие. Их сразу не раскусишь, а они — настоящие, поверьте; и будущее им принадлежит. Это не герои; это даже не те «герои труда» <sup>661</sup>, о которых какой-то чужак — американец или англичанин — написал книгу для назидания нас, убогих; это крепкие, серые, одноцветные, народные люди. Теперь только таких и нужно! Вы смотрите на Соломина: умен — как день, и здоров — как рыба... Как же не чудно! Ведь у нас до сих пор на Руси как было: коли ты живой человек, с чувством, с сознанием — так непременно ты больной! А у Соломина сердце-то, пожалуй, тем же болеет, чем и наше, — и ненавидит он то же, что мы ненавидим, да нервы у него молчат и все тело повинуется как следует... значит: молодец! Помилуйте: человек с идеалом — и без фразы; образованный — и из народа; простой — и себе на уме... Какого вам еще надо?» <sup>662</sup>.

Соломин сумел опроститься и почувствовать, что слился с народом; ведь он и был из народа, он и есть народ. По рождению он уже не аристократ; Соломин — сын дьячка, он хотел закончить семинарию, но покинул ее и стал изучать математику и механику. Мы ничего не узнаем о его предшествующих душевных бореньях, просто учительский и священнический путь сменяют математика и практическое естествознание. Сын дьячка, поменявший теологию на природоведение, — это тонкий художественный ход Тургенева. (Впрочем, таких тонкостей мы найдем у Тургенева немало!) И не менее естественно то, что целых два года Соломин пополняет свое техническое и коммерческое образование в Англии, в Манчестере.

Тем самым отношение Соломина к Нежданову, к его революционным друзьям и революции определено заранее. Соломин считает прежних вождей России неспособными вести страну и народ дальше. По его мнению, аристократия не в силах удержать свои земель-

ные владения, через двадцать-тридцать лет земля будет собственностью владельцев без различия происхождения, преимущественно купцов, которые ее скупают; но аристократ не способен активно проявить себя и в промышленности как предприниматель — для этого он слишком склонен к бюрократизму, а бюрократия совершенно явно доказала свою недееспособность. Но и русский купец еще не на многое способен, потому что он все еще вор-ростовщик, который и со своим добром обращается как хищник. А народ спит. «Не дурно было бы»<sup>663</sup> его разбудить.

Но Соломин не верит в революцию. «Он хорошо знал петербургских революционеров и до некоторой степени сочувствовал им, ибо был сам из народа»<sup>664</sup>; был даже членом пропагандистского кружка. Поэтому Соломин охотно принял людей Нежданова и ни в чем им не препятствовал; только поставил Нежданову условие, что они не будут агитировать среди его, Соломина, рабочих. Соломин знал, что эти революционеры не привлекут народ на свою сторону; народ с царем, потому что признает за ним заслугу освобождения крепостных; народ надо готовить долго и совершенно иначе. Соломин разделяет цели революционеров, но идти к этим целям хочет другим путем; пока он намерен выждать. Есть два способа выжидания: ждать и ничего не делать или ждать и продолжать свою работу. Прогрессисты — говорит Соломин — до сих пор начинали сверху, а мы попробуем снизу. И Соломин пробует что-то сделать: основывает для фабричных рабочих школу, маленькую больницу, и средства на это, несмотря на длительные и упорные препирательства, вынужден дать владельцу фабрики. Соломин — социалист, который организует на артельных началах труд на своей фабрике.

Революции Нежданова и ее вождю Соломин противопоставляет революцию творческой деятельности: в этом смысле и сам Тургенев считает понятие революции созвучным понятиям науки, прогресса, гуманности, цивилизации — Запада! (Ср. «Воспоминания о Белинском»<sup>665</sup>.)

Совершенно очевидно, что Соломин — народник и социалист. Вспомним, как Тургенев полемизировал с Герценом о славянофильской «троеручице» (земство—артель—община); в письме 1867 года (от 25 декабря) он особенно остро высмеивает артель: «Что до артели — я никогда не забуду выражения лица, с которым мне сказал в нынешнем году один мещанин: “Кто артели не знал, не знает петли”. Не дай бог, чтобы бесчеловечно эксплуататорские начала, на которых действуют наши “артели”, — когда-нибудь применялись в более широких размерах! “Нам в артель его не *надыть*: человек он хоша не вор — да безденежный и поручителей за себя не имеет, да и

здоровьем ненадежен — на кой его нам ляд!” . Эти слова можно слышать сплошь да рядом...»<sup>666</sup>.

Мне, разумеется, станут возражать: кто сказал, что Тургенев отождествляет себя с Соломиным? Взгляды Базарова он в целом принял, за исключением варварства в эстетике; тем скорее он симпатизировал бы Соломину, но натура Соломина Тургеневу все же чужда. «Какого вам еще надо?» — не звучат ли эти слова как ответ противникам Базарова? Не поставил ли просто Тургенев перед читателем зеркало, отражающее природу?

Всю тургеневскую философию истории содержит разговор Соломина с Марианной о труде: против русской болезни лишних людей, против скуки, вялости и лени, но и против энтузиазма насилия есть только одно лекарство, которое именуется трудом! «Как же вы себе это представляете: *начать*? Не баррикады же строить со знаменем наверху — да: ура! За республику! Это же и не женское дело. А вот сегодня какую-нибудь Лукерью чему-нибудь доброму научите; и трудно вам это будет, потому что нелегко понимает Лукерья и вас чуждается, да еще воображает, что ей совсем не нужно то, чему вы ее учить собираетесь; а недели через две или три вы с другой Лукерьей помучитесь; а пока — ребеночка вы помоеете или азбуку ему покажете, или больному лекарство дадите... вот вам и начало.

— Да ведь это сестры милосердия делают. Василий Федотыч! Для чего же мне тогда... все это? — Марианна указала на себя и вокруг себя неопределенным движением руки. — Я о другом мечтала. — Вам хотелось собой пожертвовать? — глаза у Марианны заблистали. — Да... да... да! — А Нежданов? — Марианна пожала плечом. — Что Нежданов! Мы пойдем вместе... или я пойду одна. — Соломин пристально посмотрел на Марианну. — Знаете что, Марианна... Вы извините неприличность выражения... но, по-моему, шелудивому мальчику волосы расчесать — жертва, и большая жертва, на которую не многие способны. — Да я и не отказываюсь, Василий Федотыч. — Я знаю, что не отказываюсь! Да, *вы* на это способны. И вы будете — пока — делать это, а потом, пожалуй, — другое. — Но для этого надо поучиться у Татьяны! — И прекрасно... учите. Вы будете чумичкой горшки мыть, щипать кур... А там, кто знает, может быть, спасете отечество! — Вы смеетесь надо мною, Василий Федотыч. — Соломин медленно потряс головою. — О, моя милая Марианна, поверьте: не смеюсь я над вами, и в моих словах — простая правда. Вы уже теперь, все вы, русские женщины, дельнее и выше нас, мужчин. — Марианна подняла опустившиеся глаза. — Я бы хотела оправдать ваши ожидания, Соломин... а там — хоть умереть! — Соломин встал. — Нет, живите... живите! Это главное»<sup>667</sup>.



«Доброе слово — тоже дело»<sup>668</sup> — этой фразой, обращенной Лежневым к Рудину, мы можем воспользоваться применительно к высказыванию Соломина; Тургенев тут прекрасно определил сущность демократии и указал на нее как на спасение России. Если, несмотря на это, он называет свою Новь «Безымянной Русью» (этим восклицанием Паклина заканчивается роман), — то он думает при этом о различии между революцией и демократией, Соломин в революцию не верил.

В одном из писем<sup>669</sup> Тургенев рекомендует молодежи терпение. Вряд ли нужно особенно подчеркивать, что Соломин прогрессивнее Базарова: во всех отношениях Соломин более мужествен, чем Базаров, он осуществляет то, чего Базаров только желает. — Дуэль Базарова показывает нам всю глубину различия: теоретически Базаров объясняет, что дуэль — глупость, но на практике эту аристократическую глупость осуществляет — *ex ungue leonem!*<sup>670</sup> Соломин этот разрыв между теорией и практикой преодолел, почти преодолел.

## 6

## Женщины (Гамлет—Дон Кихот)

Соломин отдает должное русским женщинам, утверждая, что они дельнее, что они стоят выше русских мужчин. Это могло бы быть избитой истиной, поскольку почти все любовные истории в книгах и в действительности сводятся к тому, что женщина как-то спасает мужчину, — противоположного отношения почти не существует. При господствующей двойной общественной морали самый испорченный мужчина хочет обладать неиспорченной женщиной — этически женщину, как правило, ставят выше, чем мужчину. Так что своей похвалой Соломин пока не сказал ничего нового; но Тургенев изображает русских женщин в ту же переходную эпоху, в какую он рисует мужчин. Прокламируя *нового* человека, он имеет в виду не только нового мужчину, но и новую женщину.

Во всех произведениях Тургенева мы найдем женщин из народа, девушек и замужних — обычно он изображает их дельными и добрыми, но этими типами Тургенев занимается как бы мимоходом, хотя порой в его замысел входит желание подчеркнуть достоинства этих женщин. Так, например, Татьяна, учительница Марианны в «Нови», обрисована как идеал русской женщины из народа.

Женский вопрос у Тургенева ставится там, где он изображает круг аристократии и интеллигенции. Крестьянин и крестьянка в

экономическом, социальном и культурном плане равны, здесь (для Тургенева) нет проблемы; но в культурном обществе оба пола во всех отношениях занимают неодинаковое положение, тут вопросы возникают сами собой. Разумеется, мы должны делать различие между старшим и младшим поколениями — представители старшего поколения не интересуются никакими проблемами: мужчина и женщина часто идут каждый своей дорогой, или мы видим, что женщина со временем смиряется со своей долей и находит счастье в хозяйстве или детях. Старшее поколение помещиков и аристократии вообще живет в явной полигамии — ведь дочери и жены крепостных принадлежат хозяевам. Это следствие крепостничества Тургенев изображает часто и в соответствии с жизненной правдой; в романе «Отцы и дети» мезальянс Кирсанова-отца с крепостной Феничкой дополняет характеристику старшего поколения. Обратите внимание на то, что Тургенев с симпатией рисует женщин, которые живут в таких условиях, например Феничку; если он изображает Феничку пассивной, податливой, то в матери Аси мы видим женщину энергичную («Ася»)<sup>671</sup>.

Новое поколение становится нигилистическим — нигилистам соответствуют нигилистки. В творчестве Тургенева можно наметить поступательную линию, образуемую целой вереницей таких типов; пожалуй, можно было бы начать с Марьи Павловны из повести «Затишье» (1854), затем последовали бы Наталья («Рудин»), Ася, Елена («Накануне»), Лиза («Дворянское гнездо») — вплоть до Марианны и Клары Милич. Марья Павловна кончает с собой: пока Веретев бежит за цыганками, она бросается в пруд и погибает, потому что никто не слышит ее призывов о помощи. Это не обдуманное самоубийство, а безрассудный поступок, совершенный в минуту отчаяния. Уже Наталья в «Рудине» оказывается способной совладать с подобным видом отчаяния; взаимоотношения с Рудиным закаляют ее характер, и впоследствии она выходит замуж за честного Волынцева, любовь здесь уже лишена сентиментальности и старомодной романтики. Еще более энергичный и сознательный тип женщины представляют собой Ася (в одноименной повести, 1857) и Елена. Ася — дочь от внебрачной связи ее матери с барином; дитя природы, не удовлетворенное образованным обществом и бунтующее против него. Елена — подруга Инсарова не только в любви, но и в его политической деятельности, которую она продолжает и после смерти мужа. Лизу можно сравнить с Марианной: Лиза любит Лаврецкого, но разрешает конфликт, в котором она оказывается, в религиозном духе, становится монахиней. Марианна сначала любит Нежданова, но, как сама она говорит, слушается сильного Соломи-



на — и в конце концов становится его женой. Нежданов сам желает этого союза и благословляет его, но этим не отменяется тот факт, что Марианна любила Нежданова. Лиза полюбила лишь однажды, но на всю жизнь, и в этом она стоит выше Марианны, которая смотрит на любовь скорее практически.

Во взаимоотношениях Марианны и Нежданова Тургенев изобразил так называемую свободную любовь; уходя с Неждановым, Марианна покидает свою семью и хочет стать его женой, но у Нежданова не хватает смелости жениться на ней. Как он не верит в революцию, так не верит и в свою любовь, ибо не верит в себя и не верит вообще ни во что; напротив, Марианна верит в революцию, верит в себя и в этой вере совпадает с Соломиным. Сначала она становится женой Соломина согласно букве закона, на самом же деле его женой она становится лишь позднее — и тут перед нами детали так называемой свободной любви. Самое важное и главное в такой любви то, что женщины протягивают руку мужчине не слепо, а по собственному свободному выбору и с полным сознанием совершаемого. Клара Милич понимает чистоту Аратова и ценит ее. Эта любовь не менее нравственна, чем старая любовь, наоборот, нравственно она выше, чистота и целомудренность женщины уже не связывается с неразвитостью ее сознания. Женщина становится равной мужчине, двойная мораль исчезает.

Я сказал, что Лизино понимание любви стоит выше, потому что она полюбила лишь однажды, на всю жизнь, навеки. Разумеется, если мы хотим быть справедливыми, то должны здесь точно взвесить все личные обстоятельства. Перед нами как раз пример Лаврецкого: добрый, чистый в отношении к другому полу мужчина неожиданно вспылал страстью к девушке, которая отдается ему, но вскоре его бросает. «Я обманулся, я увлекся красивой внешностью...»<sup>672</sup> — многие браки являются не чем иным, как таким же горьким опытом и ошибками. Но разве вторая любовь Лаврецкого — к Лизе — от этого менее чиста, менее прекрасна?

Силу чувственности Тургенев показывает всего несколькими словами на примере Базарова: любовь Базарова к Одинцовой мотивирована ее прекрасной внешностью, как и у Лаврецкого, — Базаров сам это сознает, что явствует из его суждения о сестре Одинцовой. (У Кати — и Базаров это знает — «сентиментальные наклонности», например, она любит меланхолические стихи Гейне и т. д.) Сверх того, о любви Базарова к Одинцовой мы узнаем, что она смешана с ненавистью; поскольку возникает вопрос, не существует ли вообще тесной связи между любовью и ненавистью, нельзя сказать с уверенностью, характеризовал ли Тургенев чувственную любовь вооб-

ще или только любовь Базарова. В соединении любви и ненависти есть что-то ненормальное.

Клара Милич — женский персонаж последнего периода творчества Тургенева. Сильная энергичная и гордая женщина, воплощенные страсти, но сознательно чистая и целомудренная; и эта женщина любит Аратова и робко признается ему в любви — Аратов в своей художественной наивности ее не понял. Клара отравилась. Аратов умирает от любви к мертвой.

Клара напоминает нам пушкинскую Татьяну: Клара тоже признается мужчине в любви, — но какое различие между Татьяной, еще не сознательной, зависящей от родителей, и Кларой, сознающей свое место в жизни, свободно и независимо пролагающей путь своего художественного призвания!

Между Татьяной и Кларой — дистанция пятидесяти лет и жизненного опыта, накопленного за этот период: пушкинская Татьяна любит Онегина, но становится женой старого генерала. Тургеневская Марианна готова такого генерала застрелить — в самом деле, в упомянутом выше стихотворении в прозе («Порог») Тургенев провозглашает нигилистку-революционерку святой.

Обычно тургеневским женским персонажам воздается хвала, причем те, кто пишет о них, показывают, что каждый из этих образов представляет собой новую ступень в развитии типа Татьяны. Действительно, Тургенев пережил и с симпатией приветствовал пробуждение не только русского мужчины, но и русской женщины, хотя сам в своей жизни остался предан традициям старого крепостнического мира. Этим объясняется то, что женские фигуры у Тургенева в большей мере сконструированы, чем образы мужчин; но Тургенев был открыт и пониманию новых женщин и наблюдал их в жизни. Пожалуй, лучше всего это демонстрирует одна из второстепенных нигилистских героинь — Машурина («Новь»), работница в том смысле, какой труд в качестве основы будущей демократии трактовал Соломин. Это вообще самый прекрасный и благородный характер у Тургенева; я бы упрекнул ее лишь в том, что она курит папиросы, но Марианна тоже сначала усвоила эту глупую манеру подражать мужским привычкам. Машурина покидает свою семью (аристократическую) и посвящает себя пропаганде с полной верой и с полной серьезностью; она становится акушеркой, потому что в ее эпоху то была единственная дорога для женщины. Несмотря на это и несмотря на тесное общение с мужчинами, Машурина остается чистой и целомудренной; как прекрасна и сильна ее безответная, ненавязчивая любовь к Нежданову, как свободно и благородно она умеет вести себя с Марианной! Это душевное величие Машури-

ной выступает тем яснее и светлее, что она не слишком приглядна, она одна из многих и отнюдь не привлекает к себе внимания своей внешностью. Михайловский находит, что она глупа и безвкусна, и порицает Тургенева за то, что он так подчеркивает ее целомудрие<sup>673</sup>.

В заключение я бы присоединил к сказанному одно-два критических замечания. Если, изображая нигилистское движение, Тургенев ставит женщину на один уровень с мужчинами, то мы можем задать вопрос, в какой мере он распространяет на женщин свое основное дуалистическое правило: есть ли и среди женщин, и особенно среди тургеневских женщин, Гамлеты и Дон Кихоты? Наверняка должны быть, но Тургенев ясно не осознает последствий своей теории. Почти все его женщины верят à la Дон Кихот, но эта вера скорее обусловлена общественным положением женщины, чем ее предназначением. К тому же их вера тесно связана с любовью к мужчине; даже сильные женщины не анализируют значения и пределов своей веры, а просто подчиняются мужчине. В особенности это касается Марианны; Машурина в этом отношении стоит выше. Философских скептиков среди тургеневских женщин нет. Одиноца близка к скепсису, но верит в деньги, в уют и покой, которые можно за деньги купить. Клара Милич, как мы слышим от нее, не верит в Бога, но суеверна, верит в добрые и дурные предзнаменования, в судьбу; ее атеизм, вероятно, возник в процессе борьбы за свободное положение художественной индивидуальности, но ничего более конкретного мы на этот счет так и не узнаём.

Другое замечание касается способа, каким Тургенев изображает любовь в жизни. Любовь занимает у Тургенева весьма значительное место; писатель чрезвычайно пристально наблюдает за возникновением любви, охотно анализирует, как она зарождается и растет на первых стадиях, — дальнейшее ее развитие его не интересует. В этом Тургенев подобен большинству писателей, и не стоит труда настоятельно напоминать, что это недостаток, — супружество и его развитие не менее важный предмет не только социологического, но и художественного изучения. Хотя у Тургенева встречаются супружеские пары и родители, хотя часто мы знакомимся и с подробностями воспитания того или иного персонажа, но это лишь краткие, суммарные сообщения, а не развернутые разборы. Прежде же всего Тургенев не рисует развития современных людей — как Соломин и Марианна будут жить дальше?

Наконец, вероятно, следовало бы обратить внимание на характер любви у Тургенева, надо было бы разделить элемент физиологический от духовного и точнее определить их взаимоотношение. Эта

и другие задачи могут быть решены в монографии о Тургеневе; здесь же достаточно сказать, что Тургенев особо выделяет противоречие между чувственной и духовной любовью; духовную сторону любви, он, на мой взгляд, признает, жаждет ее и надеется на нее, но чувственность изображает более реалистично. Вместе с тем он подчеркивает возможность дружеских отношений между мужчиной и женщиной (наряду с любовью и в любви); тут он обладал личным опытом в своих отношениях с госпожой Виардо, о которых она однажды сказала: мы как брат и сестра.

Любовь у Тургенева имеет сильный романтический и даже декадентский оттенок.

## 7

## Эстетика

Надеюсь, мне будет позволено сказать несколько слов о Тургеневе как художнике. Тургенев не только поэт милостью Божьей, но и стопроцентно художественная натура. Что я имею в виду под этим различием, станет ясным из сравнения Тургенева с Достоевским. И Достоевский — великий поэт, но о нем нельзя сказать, что это великий художник. Тургенев совершенно прав, говоря о себе, что отправной точкой для него являются не идеи, а живые фигуры (в которых — добавлю я — он эти идеи воплощает), этим он отличается от Достоевского. Вот почему Тургенев весьма редко теряется в подробностях, он схватывает характерную черту, которая подчас может показаться несущественной. Например, Тургенев часто характеризует своих персонажей тем, что описывает их голос; классический пример — Софья<sup>674</sup>: чтобы полнее воспроизвести ее характер, Тургенев заставляет ее говорить; хочет не только видеть ее, но еще должен слышать ее голос. И при этом не только схватывает интонацию, мелодию голоса, но часто описывает манеру речи почти как современный физиолог языка. А как Тургенев передает музыку голоса! И не одну лишь музыку человеческого голоса — у Тургенева вся природа полна музыки: звучит пение птиц, звучат воды и ветры, вся природа оживает; у Достоевского, напротив, природа словно бы мертва. Тургенев, помимо всего, еще и музыкант, особенно любимы им немецкие композиторы — Глюк, Моцарт, Бетховен, Шуберт. Достоевский лишен музыки, Толстой лишен музыки. Желая охарактеризовать Пигасова, Тургенев говорит, что он равнодушен к музыке.

Восприимчив Тургенев и к живописи, и мы видим, что свое словесное искусство ему удалось выработать не без частых размышлений о взаимоотношении словесности и живописи.

Если я говорю «выработать», то хочу подчеркнуть убежденность Тургенева в том, что труд необходим и в искусстве. Одному адресату<sup>675</sup> он пишет, что без труда, без упорного труда, любой художник становится дилетантом, — я бы сказал, аристократом, дабы напомнить о тургеневской социологической оценке труда. Тургенев придает большое значение технике, ремеслу: считает признаком слабости, когда кто-то старается блеснуть оригинальностью. «Нет! без правдивости, без образования, без свободы в обширнейшем смысле — в отношении к самому себе, к своим предвзятым идеям и системам, даже к своему народу, к своей истории, — немыслим истинный художник; без этого воздуха дышать нельзя» (По поводу «Отцов и детей», 1868—1869)<sup>676</sup>. И в этой теории можно почувствовать отголоски демократической эстетики.

Сам себя Тургенев называет реалистом и говорит, что во всем согласен с Базаровым, за исключением его эстетики. Позитивизм Тургенева, бесспорно, должен был проявиться и в его искусстве; если в одном письме<sup>677</sup> он характеризует Соломина эпитетом «трезвый», то это именно та трезвость, за которую боролся еще Герцен, — реализм и романтизм противостоят не только в философии и политике, но и в искусстве. Впрочем, остается вопросом, насколько Тургенев придал своему реализму строго позитивистский характер, насколько он сумел придать ему этот характер — ведь он тоже был лишь романтиком реализма.

Как реалист, Тургенев, подобно Пушкину, выступает и последователем классицизма. Он с какой-то гордостью говорит, что учился у классиков, что в их стане жил и умрет; принимая участие в споре русских педагогов и занимающихся проблемами преподавания политиков об отношении к классицизму и реализму, он высказался за их равноправие<sup>678</sup>. Тургенев явно понимает классицизм в том смысле, какой придавал ему Гете, и совершенно правильно: ведь как раз античность была привержена естественным наукам и наблюдению природы.

Вместе с тем у Тургенева можно отметить отступления от его прекрасной теории. Правда, он мыслит в образах, конкретно, художественно наглядно, но легко и порой слишком быстро создает дедуктивные конструкции, — этот постоянный переход от наблюдения к конструкции оказывается прямо специфической особенностью Тургенева. Что касается произведений из области философии истории, то тут это частично объясняется тем, что он жил вне России.

Некоторые ошибки в произведениях Тургенева можно объяснить его социально-политическими взглядами. Так, например, бросается в глаза, что в «Нови» он не занимается также и недостатками русской правительственной системы; одиночные высказывания или зарисовки — впрочем, весьма удачные — из сферы высшей бюрократии (Сипягин), которая своим либерализмом помогает нигилистам, недостаточны, если мы хотим понять нигилизм и поставить диагноз тогдашней России.

Могу лишь обозначить, насколько характер Тургенева, его достоинства и слабые стороны отражались в его художественном творчестве. Тургеневская, я бы сказал, милая мягкость и податливость отражается в характерах и судьбах его персонажей; но мягкость, как я уже заметил, милая. Лучше всего эта сторона проявляется в его отношениях с литературными друзьями и врагами: даже поссорившись с ним, можно было легко вернуть его симпатию (примеры: прекращение и возобновление отношений с Герценом, Некрасовым, Гончаровым, Достоевским); тем не менее он бывает последовательным и сильным; с Катковым он, например, во время пушкинских торжеств 1880 года не помирился. (Тургенев предоставил обедневшему Бакунину денежную поддержку, и Катков в своей газете резко на него за это напал<sup>679</sup> — во время упомянутых торжеств Тургенев дважды отказался чокнуться с Катковым.) Тургенев был благороден, охотно признавал чужие заслуги, чужие способности и творчество (Толстой!), поэтому мы можем простить ему некоторые слабости — например, страх перед критикой, какое-то литературное тщеславие и т. п. Своей жизненной миссии он остался верен, несмотря на множество упреков, которых он заслуживает, и множество компромиссов, которые нельзя принять без возражений.

## 8

## Тургенев и Достоевский

Теперь мы можем кратко охарактеризовать место Тургенева в литературе, особенно в литературе русской.

Тургенев — ученик мировой литературы, с которой он связан теснейшим образом; исключительное влияние на него оказала новейшая французская и немецкая литература. Французы воздействовали на Тургенева скорее своими политическими идеями, чем искусством; наиболее сильно на него как на художника, вероятно, влиял Флобер, но влияние остальных реалистов (например,

Э. Золя), а также французских романтиков (во главе с Виктором Гюго) Тургенев не коснулось. Тургенев вообще остался чужд французской основе, несмотря на свои личные контакты с французскими современниками. Он понял ничтожество Наполеона [III] и его режима, и 1870 год его с французами не сблизил, вопреки антипатии к прусскому милитаризму; по его корреспонденции с русскими писателями мы видим, что он понимал и осуждал причины французского падения.

Германия, как мы подчеркнули уже с самого начала, оказала на Тургенева решающее воспитательное воздействие своей философией (Гегель, Шопенгауэр), музыкой и литературой. Часто указывалось на несколько окарикатуренных немецких персонажей у Тургенева («Вешние воды» — «Несчастливая» — «История лейтенанта Ергунова») <sup>680</sup>, чтобы подчеркнуть его антипатию к немецкому элементу; но мы можем также найти у него прекрасные и идеальные фигуры (Кистер в повести «Бретёр» <sup>681</sup>, музыкант Лемм в романе «Дворянское гнездо» — сравни изображение рейнской немецкой природы в повести «Ася»). Дело в том, что есть разница между немцами в России, которые в своем особом положении ориентированы на практическую сторону жизни, и духовной немецкой культурой. В литературном, художественном и философском плане Тургенев очень многим обязан Гете — «Фауст» Гете стал отправной точкой для его сознательного творчества. Тем самым решается и вопрос о том, знал ли Тургенев остальную немецкую литературу; он, бесспорно, знал ее, например, он сам обращает внимание на Шпильгагена, которого в шестидесятые годы усердно читали не только в Германии, но и в России; Тургенев, несомненно, знал его «Проблематические натуры» <sup>682</sup> и т. д. — Но и Шпильгагена с этой стороны следует выводить из «Фауста» Гете; из «Фауста», а отнюдь не из Шпильгагена черпал Тургенев свои мысли, что мы явственно видим по его собственным произведениям и философским рассуждениям.

Англия воздействовала на Тургенева Шекспиром, влияние Байрона он преодолел еще в ранней молодости — Байрон был для него слишком сильной личностью. Если Тургенев рассказывает, что Солонин получил образование в Англии, то он придерживается расхожего представления о промышленной, практической Англии.

Корни Тургенева уходят в русскую литературу. Пушкин, Гоголь, Белинский, Герцен были его учителями и образцами для подражания. Пушкин повернул Тургенева лицом к Европе — особенно к Гете, так же как Гоголю Пушкин подсказал, что объектом творчества тот должен избрать Россию. Тургенев в значительной мере конгениален Пушкину; Тургенев это чувствовал и высоко ценил Пушкина:

«Выше всех и краше всего для него был Пушкин» <sup>683</sup> — как гласит его собственное высказывание. Тем не менее Тургенев ставил Гете как художника выше, хотя старался понять и преодолеть то, что в «Фаусте» вызвало у него сомнение.

С восхищением Тургенев смотрел на Толстого, но с живым интересом следил и за другими своими сверстниками и их творческой деятельностью, учился у них и вместе с тем на них воздействовал. Гончаров его даже — некрасиво и несправедливо — подозревал в плагиате, и Тургенев потребовал, чтобы вопрос решило литературное жюри <sup>684</sup>; если кое-кто находит в «Нови» влияние романа Чернышевского «Что делать?», то это касается второстепенных подробностей (здесь тоже домашний учитель завязывает отношения с хозяйской дочкой и т. п.).

Исчерпывающий обзор критических высказываний Тургенева о новой русской литературе содержал бы очень много интересного, верного, открывающего новые горизонты; я, например, согласился бы с его суждениями о художественной стороне произведений Некрасова <sup>685</sup> и со многим иным.

Большое значение для Тургенева имело его отношение к Достоевскому. Они росли и развивались параллельно, и потому каждый обрел особую значимость для другого; ведь Достоевский определял свою духовную ориентацию по Тургеневу, на примере Тургенева ясно осознал свое расхождение с либерализмом.

С внешней стороны их взаимоотношения были постоянным сближением и отталкиванием.

Уже в 1845 году Достоевский пишет своему брату, как увлечен Тургеневым <sup>686</sup>; спустя год вслед за «Бедными людьми» вышел «Двойник», который сильно охладил всеобщий восторженный интерес к Достоевскому, вызванный его первой повестью. Вместе с Некрасовым Тургенев пишет против него острую эпиграмму <sup>687</sup>. Дальнейшие политические события 1849 года <sup>688</sup> с обеих сторон загладили последствия этой эпиграммы, и Достоевский с величайшим восхищением пишет из Сибири о мастерстве Тургенева <sup>689</sup>. После возвращения из Сибири Достоевский дружески встречается с Тургеневым (1860 год), Тургенев проявляет интерес к его журналу «Время», а в «Эпоху» отдает свои «Призраки» (1864). Но [общественное] движение шестидесятых годов все более отдаляет Достоевского от Тургенева. Хотя они встречаются, переписываются об «Отцах и детях», но постепенно все более расходятся во взглядах. В 1867 году Тургенев и Достоевский встретились в Баден-Бадене, и эта встреча — ей содействовал Гончаров — окончательно показала обоим сторонам необходимость разрыва.

В «Статьях о русской литературе» (1861) Достоевский признает, что Тургенев — самый большой художник из современных писателей.

Главной проблемой для Достоевского, как и для Тургенева, был нигилизм, и в его истолковании и оценке оба разошлись как мыслители, как люди и как русские. Что касается «Отцов и детей», и особенно Базарова, то Тургенев сам допускает, что только Достоевский (и Боткин) правильно поняли этот образ<sup>690</sup>. В «Зимних заметках [о летних впечатлениях]» (1863) Достоевский защищает Тургенева [от упреков в том], что в романе «Отцы и дети» он проявляет неудовлетворенность русской действительностью, а о Базарове говорит, что его беспокойство и грусть — признаки большого сердца, и нигилизм (Базарова) не ослабляет этого суждения.

Достоевский был чрезвычайно задет романом Тургенева «Дым». Во время упомянутой встречи в Баден-Бадене в 1867 году он прямо в глаза Тургеневу сказал, что роман следовало бы сжечь палачу. что Тургенев ненавидит Россию, русскую культуру и т. д.<sup>691</sup> Достоевский до такой степени забылся, что даже написал редактору сборника «Русский архив» о «преступных» взглядах Тургенева<sup>692</sup>. С этим обвинением позднее согласуется полемика в романе «Бесы»<sup>693</sup>. Тут уже Базаров оценивается иначе. Не говоря о том, что тон в «Бесах» совершенно недопустимый (*c'est le ton qui fait la musique!*<sup>694</sup>), полемические выпады против Базарова усиливаются еще и тем, что их произносит либеральный дилетант Степан Трофимович, который не находит в Базарове ничего, кроме неясной смеси Ноздрева (гоголевский персонаж) с Байроном<sup>695</sup>.

В романе «Бесы» Достоевский создал прямую карикатуру на Тургенева в образе Кармазинова, особенно издеваясь над его сочинением «Довольно»; по правде сказать, «Довольно» раздражает своей сентиментальной слабостью (Одоевский тоже написал свое «Недовольно!»<sup>696</sup>), но Достоевский все же зашел слишком далеко, столь принципиально выступив в «Бесах» вообще против либерализма и западничества.

Хотя в 1873 году Достоевский провозглашает «Рудина» самым немецким произведением Тургенева, он одновременно ставит «Записки охотника» рядом с творчеством Пушкина и Гоголя как произведение чисто русское, которое по своей сути европейцам непонятно<sup>697</sup>. В 1876 году он признает, что в «Дворянском гнезде», как и в романе Гончарова «Обломов», авторы сумели приблизиться к русскому народу<sup>698</sup>. В 1877 году хвалит художественную сторону «Нови», но главного героя, Соломина, полностью отвергает<sup>699</sup>. Еще в «Карамазовых» «маловерная дама» смеется над лопухом на могиле База-

рова (у Тургенева там цветы), чем, дескать, распространяется неведение<sup>700</sup>. Но в речи о Пушкине, в которой Достоевский прославляет пушкинскую Татьяну как русское воплощение женского совершенства, он ставит рядом с этим своим идеалом тургеневскую Лизу и признает этот образ вторым лучшим воплощением положительного типа русской женщины<sup>701</sup>. Когда Достоевский после своей речи сошел с трибуны, Тургенев протянул ему руку: речь его увлекла, как и всех присутствующих<sup>702</sup>.

Через короткое время Тургенев высказал возражения против речи Достоевского о Пушкине<sup>703</sup> — внутреннее противоречие было слишком глубоким. И это противоречие особенно резко проявлялось в тех произведениях Достоевского, в которых он прямо нападал на Тургенева и в литературном отношении стремился превзойти его.

Создается также впечатление, что Достоевский в разговорах и частной переписке высказывался более раздраженно, чем в «Дневнике». Дело не ограничивается тем, что в одном из писем Страхову (1871) он утверждает, будто Тургенев и художественно стал слабее<sup>704</sup>; главное, он говорит там о Тургеневе и Толстом, что это все помещичья литература!<sup>705</sup> Такие и подобные высказывания не могли вызвать у Тургенева приязнь к Достоевскому.

Со своей стороны, Тургенев с самого начала относился к Достоевскому более холодно и уравновешенно<sup>706</sup>. Оценки Достоевского и его выпад в «Бесах» Тургенева волновали значительно меньше, чем либеральная критика Базарова и «Нови». Но, кажется, и Тургенев глубоко задел Достоевского своими суждениями (в частном общении). Тургеневу в произведениях Достоевского не нравилась «больничная вонь»; более всего он ценил «Записки из Мертвого дома» и первую часть «Преступления и наказания»<sup>707</sup>, но позднее творения Достоевского сравнивал с писаниями маркиза де Сада<sup>708</sup> и в то же время соглашался с суждениями Михайловского («Жестокий талант»)<sup>709</sup>.

Внутренне Достоевский решительно отдалился от Тургенева. На одном литературном вечере Достоевский читал сцену из «Карамазовых», где Дмитрий рассказывает Алеше историю Катерины Ивановны; чтение возбудило всеобщее одушевление. Оказавшийся среди слушателей Тургенев подошел к Достоевскому и протянул ему руку — Достоевский руки не принял и отвернулся...<sup>710</sup> Только через два года на пушкинских торжествах он не отверг руки Тургенева<sup>711</sup>.

Поздние отношения между Достоевским и Тургеневым мы не можем объяснить взаимными мелкими уколами и недоразумениями (Достоевский, например, одолжил у Тургенева деньги и т. п.); про-

творчество было глубже — это противоречие между двумя личностями. Если Достоевский в «Бесах» резко нападает на Тургенева, то не следует забывать, что в «Дневнике» он весьма возмущенно выступает и против Толстого<sup>712</sup>; Достоевский отвернулся от учителя своей молодости — Белинского, высказался против Грановского и против всех западников<sup>713</sup>.

Конфликт между Достоевским и Тургеневым — это более острое повторение конфликта между Грановским и Герценом: христианство — позитивизм, мистика — рационализм, религиозность — либерализм — вот в чем суть противоречия. И это противоречие тем более остро, что Достоевский во многих моментах вынужден соглашаться с Тургеневым, что он от Тургенева многому научился. Тургеневский анализ современной России, анализ нигилизма в самом деле почти ни в чем не отличается от анализа Достоевского. Но Тургенев делает иные выводы: диагноз обоих определяет одну болезнь, оба предписывают одно и то же лекарство, но его составные элементы смешаны в разной пропорции.

С точки зрения философии истории, борьба веры и неверия стоит у Тургенева, как и у Достоевского, в центре анализа России; тургеневские Гамлеты и Гамлетики лишились веры и призывают к новой вере не менее громко, чем Иваны Достоевского! И Тургенев показывает нам своих новых верующих точно так же, как Достоевский. Базаров и, в еще большей степени, Соломин, разумеется, верят в позитивизм, тогда как Алеша Достоевского воспринимает свою веру от русского монаха — Огюст Конт и старец Зосима!

И у Тургенева, так же как и у Достоевского, мы найдем борьбу со скепсисом и, особенно, с индифферентностью, но Тургенев остается верным Белинскому, тогда как Достоевский от него отворачивается. Тургенев понял, что Белинский и его духовные дети и внуки — Базаров, Соломин — тоже верят, да верят, может быть, даже сильнее, чем Алеша и... Зосима; именно в этом Достоевский проявил слабость, для него новая вера новых людей вообще не была верой, здесь он впадает в ошибку теологов и церковноверующих. Соломин, кажется, вообще никогда не был неверующим. Судя по всему, он не пережил никакого внутреннего кризиса, не стал сначала Гамлетом, а только потом Дон Кихотом. Он просто остался Дон Кихотом, но сменил теологию на позитивизм, обучение в духовной академии на обучение в политехническом институте. Возможно, Тургеневу следовало подробнее объяснить этот переход, но факт остается фактом: Соломин обладал твердокаменной верой. Все зависит от того, кому и во что он верит и кому и во что верит Алеша.

«Ко всему сверхъестественному отношусь равнодушно, ни в какие абсолюты и системы не верю, люблю больше всего свободу»<sup>714</sup> — эту формулу мы не должны принимать буквально, когда речь идет о произведениях Тургенева, но примерно так, вероятно, звучит его кредо; его позитивизм не мешает ему защищать веру против скепсиса и... молиться и посещать могилы.

Тургеневские нигилисты, строго говоря, не атеисты; в этом вопросе они, вероятно, сослались бы на Конта, но нельзя не признать, что оба главных трансцендентальных вопроса — Бог и бессмертие — не держат нигилистов Тургенева в таком напряжении, как нигилистов Достоевского. Позитивизм Тургенева смягчает Кант и его подчеркивание нравственности в противовес религиозности: императив Тургенева — долг, а отнюдь не набожность.

С этой точки зрения, Тургенев и Достоевский расходятся в понимании зла и добра; короче говоря — Достоевский понимает преступление как грех против Бога, а у Тургенева это всего лишь преступление против ближнего. И в этом Тургенев соглашается со своим учителем Гете.

Следовательно, этика Тургенева — этика утилитаристская, без мистического преувеличения.

Из этого у него вытекает политическое и социальное требование труда, будничной, «черной», как говорили русские, работы; эту столь важную демократическую антиреволюционную формулу Достоевский нашел у Тургенева\*.

Тургенев — большой индивидуалист, но он признает обязанность человека присоединиться к целому и склониться перед ним; Тургенев отказывается от фаустовской «апофеозы личности», стремится преодолеть Гете и Байрона.

Тургеневские неукротимые индивидуалисты терпят крушение при столкновении с социально-исторической действительностью;

\* Требование будничной работы Достоевский впервые сформулировал в повести «Кроткая», следовательно, в ноябре 1876 года. Этой формулы он придерживается во всех своих произведениях, в последний раз в «Карамазовых». У Тургенева ее высказывает уже Базаров, Соломин ее конкретизирует; роман «Отцы и дети» вышел в 1861 году, «Новь» — в 1877 году (закончена в 1876). В письме [А. П. Filosofoвой] 1874 года Тургенев впервые сформулировал эту мысль так, как он это позднее сделал в «Нови»<sup>715</sup>. Каждому, кто решал деревенский вопрос, задачу сближения интеллигенции и аристократии с народом, он внушал формулу будничной работы; Соломин упоминает о «Героях труда» Карлейля<sup>716</sup>, внимание [русской читающей публики] на Карлейля обратил [Ап.] Григорьев<sup>717</sup>, но важнее то, что эта формула очень ясно выражена у Гончарова.

Рудин, Нежданов кончают с собой. Самоубийство у Тургенева встречается довольно часто, но он не заостряет эту проблему так, как Достоевский, хотя, например, мотивировка поступка Нежданова совпадает со взглядами Достоевского. Лишние люди вполне логично кончают жизнь самоубийством, но это тем не менее иная логика, чем у Кириллова<sup>718</sup> Достоевского, — у тургеневских индивидуалистов речь идет не о сознательном вызове Богу, а о слабости, о переоценке собственных сил. Не зря Нежданов называет себя полумертвым существом, трупом — в нем есть декадентские черты.

Психологически Тургенев не связывает проблему добровольной смерти с убийством. Зато у него бросаются в глаза самоубийства женщин: смерть Клары Милич мы скорее бы могли искать у Достоевского, если бы Достоевский вообще понял русскую женщину. Тургенев в этом отношении стоит выше.

Подобно Достоевскому, и Тургенев изображает нигилизм как массовое явление и как ступень в историческом процессе, но он более последователен в этом и, кроме того, историко-философская перспектива у него иная, чем у Достоевского. Тургенев верит в прогресс: анализ, содержащийся в отдельных его произведениях, всегда касается определенного периода времени, мы ясно ощущаем, что речь идет о переходной эпохе. Тургенев сам говорит нам, что пытался запечатлеть «the body and pressure of time»<sup>719</sup> (выражение Шекспира) и изменявшуюся физиономию русских людей культурного слоя<sup>720</sup>. Достоевский был бы рад найти воплощение своего идеала в прошлом; когда он изображает различные типы нигилистов или, например, монахов, мы видим в них не развитие, а только отклонения от нормального типа, от идеала, от идеи. Тургенев более историчен, чем Достоевский, тем не менее он не впадает в механический хронологизм, который соответствовал бы хронологии его произведений; например, роман «Накануне» он задумал еще до «Рудина»<sup>721</sup>; то есть постиг историческую последовательность избранных им типов.

Эти различия двух поэтов-мыслителей проявляются и в частности. Сравните, например, как оба изображают полуобразованность. Тургенев изображает ее как явление переходное; особенно отчетливо мы видим это в романе «Отцы и дети»: между Базаровым и представителями старого порядка мы можем расположить целую галерею половинчатых людей (Кирсановы, но и отец Базарова и т. д.); мы видим, что их половинчатость исторически обусловлена. Эту половинчатость писатель точно характеризует, например, в образе Паншина. У Достоевского полуобразованность не недостаток,

а прямой грех, ведущий к нигилистическому атеизму; для Тургенева половинчатые люди — всего лишь «вывихнутые» натуры.

Мы видим: Тургенев и Достоевский — личности, развивающиеся параллельно, два великих сверстника, которые одновременно пытаются наблюдать и понимать свою эпоху, и с внешней, хронологической, стороны Тургенев (1818—1883) и Достоевский (1821—1881) — современники. На Тургенева и Достоевского воздействовали те же русские влияния (Пушкин—Гоголь—Белинский—Герцен и т. д.); у обоих сказываются те же влияния зарубежные, разумеется, в разной степени и неодинаковом направлении. В этом смысле Достоевский как художник ближе французам, Тургенев — ближе немцам. Тургенев и Достоевский наблюдают [общественное] развитие шестидесятых—семидесятых годов — Достоевский возвращается из Сибири как раз в тот момент, когда Тургенев после освобождения крестьян начал серию своих анализов из области философии истории. В «Отцах и детях» Тургенев ясно поставил перед взором Достоевского проблему нигилизма.

Достоевский учился у Тургенева и как раз поэтому выступал против него, Тургенев был его больной совестью. Тургенев остался верным Белинскому и его идеям, Достоевский от Белинского и его идеалов отвернулся, но никогда их не преодолел\*.

В тексте главы я уделил достаточно внимания отношению Тургенева к Гете и Байрону; и в этом важном и решающем вопросе Достоевский идет по стопам Тургенева.

Говоря о частностях, можно указать на многие параллели. Так, например, Тургенев, как и Достоевский, считал что русские лгут; оба даже употребляют одни и те же выражения; Тургенев пишет о «мыслишках», «ощущеньицах»; Достоевский высмеивает «идейки» и т. д.

\* Подробное сравнение обоих поэтов показало бы весьма значительное совпадение в вещах более и менее важных. На некоторые из них я здесь обращаю внимание. Не только Достоевский, но и Тургенев эстетически связан с Пушкиным, художественно с Гоголем, но суждение Тургенева о Пушкине не так экзальтировано и романтично, как суждение Достоевского. Оба поэта высоко ценят Дон Кихота Сервантеса; не вызывает сомнения, что именно Тургенев своей статьей обратил внимание Достоевского на глубокое содержание испанского творения. И Достоевский дает свою трактовку Дон Кихота («Дневник», 1876, 1877)<sup>722</sup>.



## IX Л. Н. ТОЛСТОЙ

### I Развитие

Я сомневался, следует ли мне говорить здесь о Толстом в одном ряду с остальными писателями, не имеет ли он права на свое, особое место после этого литературного раздела. Как мастер слова он принадлежит к литературному клану, а по своим религиозным устремлениям весьма близок к Достоевскому; с другой стороны, как художник и религиозный мыслитель Толстой стоит настолько особняком, он настолько своеобразен, что мне хотелось подчеркнуть это, поместив главу о нем в особую рамку, чтобы он не оказался в общей рамке группового писательского портрета. Сомнения еще возрастают, когда мы задаемся вопросом, не стоит ли отдельно говорить о Толстом как о религиозном философе и о Толстом как поэте? В конце концов я решил дать его характеристику последней в ряду характеристик писателей; а поскольку у всех писателей меня прежде всего интересовало идейное содержание их произведений со стороны социологической (с точки зрения философии истории), то и в Толстом я не стал разделять художника и мыслителя, хотя в последние десятилетия такое разделение общепринято. Решило дело мое убеждение в том, что Толстой именно как прямая противоположность Достоевскому может пролить свет на его религиозную философию (а также и на его художественное своеобразие).

Я уже сказал и еще раз повторяю: Толстой занимает совершенно особое место. И с литературной точки зрения мы не можем сказать,

что он исходит из творчества того или иного своего предшественника, как говорят о Достоевском, что он вышел из Гоголя. И если мы, например, вправе сравнивать и связывать Тургенева с Гончаровым или Тургенева с Пушкиным, то Толстого не могли бы сопоставить ни с одним из его предшественников и современников. Ни с внутренней, ни с внешней стороны. Под внешней стороной я подразумеваю то, что Толстой всегда стоял в стороне от литературного движения. Хотя в Петербурге он некоторое время встречался с Тургеневым и с тогдашними корифеями литературы и критики (с Некрасовым, Григоровичем, Гончаровым, Соллогубом, Панаевым, Дружининым), но именно эти встречи явственно показали и ему, и остальным несовместимость их жизненного выбора. Как живет Толстой в деревне, вдалеке от столицы, так отдален он и от литературы, от писательского сообщества, от печатных органов. Хотя порой он и публикует свои сочинения в том или ином журнале, но никакой внутренней связи ни с этими журналами, ни с их направлением не имеет; особенно же чужда ему литературная критика. Если Достоевский был совершенно выдающимся литератором, публицистом и даже журналистом, то в Толстом нет ни грана подобного профессионализма. Причина коренится в том, что Толстой с самого начала обрабатывал лишь собственный опыт и собственные переживания; он читает, как и другие, знает литературу русскую и иностранную, но знакомство с чужим духовным миром лишь изредка становится для него внутренним переживанием. Очевидно, более других воздействовал на Толстого Руссо, причем еще с молодости, с пятнадцати лет, и помогал формировать его характер; однако ежедневную духовную пищу Толстому всегда давала религия, как он воспринимал ее в себе и в своем окружении, то есть церковь, ее учение и обряды, а посредством церкви и Священное писание, особенно Евангелия. Мы можем сказать, что на Толстого прямо и косвенно сильнее и глубже всего воздействовал Иисус: если я говорю «косвенно», то, к примеру, имею в виду пристрастие Толстого к Паскалю, к которому он постоянно возвращается, основывая свои суждения о Паскале на сравнении написанного им с содержанием Евангелий. Так же он сравнивает и изучает сочинения Эпиктета или Канта. Принимает лишь то, что совпадает с *его* Евангелием; например, охотно читает труды Шопенгауэра, но ни на йоту не приемлет шопенгауэровского пессимизма. Точно так же он знает и с интересом читает произведение Золя «Земля» и остальные его романы, знает эстетические теории французского писателя, но никому не придет в голову доказывать влияние Золя на Толстого. Ad vocem<sup>723</sup> Золя: как почти все русские писатели и аристократы той поры, Толстой с детства в со-



вершенстве знал особенно и в первую очередь французскую литературу; он весьма пристально следил за этой литературой вплоть до наших дней; известно, например, как он любил Мопассана, прежде всего поздний период его творчества, точно так же он ценил «Отверженных» Гюго и т. д.

Толстой читает также англичан и американцев, но они для него значительно дальше, чем французы; с немцами он тоже подробнее познакомился лишь после французов.

Самобытность Толстого тем примечательнее, что он много, очень много читал и изучал. В более поздний период жизни он читал и любил читать многих писателей (например, М. Арнольда, американца Г. Джеймса), но читал их только для того, чтобы позитивно или негативно подкрепить свои устремления и воззрения.

Я не собираюсь утверждать, что мы должны видеть в этой самобытности Толстого лишь силу; по всей вероятности, тут проявляются и слабость, некая ограниченность или ограниченная способность к восприятию. Подчеркивая самобытность Толстого, мы вовсе не говорим и не хотим сказать, что он с самого начала был самостоятелен, был полностью самобытен и ни от кого не зависел; ведь он и сам говорит, что на его первое произведение («Детство. Отрочество. Юность», 1852—[1857]) сильно воздействовали Стерн («Сентиментальное путешествие по Франции и Италии» [1768]) и швейцарец Тепфер («Библиотека моего дядюшки», 1843)<sup>724</sup>.

Теперь нам необходимо договориться о пути развития Толстого и о периодах этого развития. Считается, что между первым периодом, так называемым художественным, и вторым, религиозно-философским и моралистским, существует большое различие. Хронологически первый период охватывает время от первого писательского выступления в 1852 году по 1879 год, когда вышла «Исповедь»<sup>725</sup>, следовательно, художественный период мог бы включать пятидесятые, шестидесятые и семидесятые годы.

1828 — год рождения.

1852 (1857) — «Детство. Отрочество. Юность».

1852 — набросок повести «Казаки» (опубликована в 1863 г.).

1854—1855 — «Севастопольские рассказы».

1856 — «Утро помещика».

1859 — «Семейное счастье».

1862 — педагогические статьи (учительство в Ясной Поляне).

1865—1869 — «Война и мир».

1875—1878 — «Анна Каренина».

Несмотря на авторитет Тургенева, который резко отличал в Толстом художника от моралиста и незадолго до своей смерти, словно в завещании, предлагал ему вернуться к художественно-писательской деятельности<sup>726</sup>, осмеливаюсь утверждать, что хотя с содержательной стороны я признаю у Толстого некое различие между первым и вторым периодами, но если приглядеться внимательнее, это различие с точки зрения чисто писательской означает лишь меньшую или большую степень мастерства; стилистически я не нахожу никакого различия, ибо ведь нигде не сказано, что Толстой обязан был писать только большие романы. В действительности же и во второй период он написал большой роман «Воскресение», есть у него и пьеса «Власть тьмы», и другие художественные произведения.

Думаю, я не ошибаюсь, обнаруживая у Толстого уже в произведениях пятидесятых годов зародыш второго периода или, точнее, некое неявное брожение, его предвещающее; на самом деле, уже в «Детстве» заключена его позднейшая «Исповедь» (в «Юности» уже содержатся «Исповедь» и «Вторая исповедь»), как и вообще совсем по-особому переплетаются биография, личные переживания Толстого, правда жизни с поэзией. В «Казаках» мы *in pace*<sup>727</sup> найдем формулировку более позднего авторского взгляда на войну и мораль, основанную на непротивлении злу; анализ самоубийства в рассказе «Записки маркера», сравнение двух поколений в повести «Два гусара», психологизм в «Семейном счастье» и т. д. — все это как бы этюды к романам «Война и мир» и «Анна Каренина», в которых Толстой уже предвосхищает взгляды, позднее сформулированные им философски.

## 2

## Атеизм — самоубийство (формула Достоевского)

Внутреннее развитие Толстого нам известно как по его многочисленным исповедям<sup>728</sup>, так и по его художественным произведениям, в особенности по «Анне Карениной». Воспитанный в церковной вере, он еще в школе ее утрачивает, отнюдь не потому, что школьное обучение было напрямую обращено против его веры. Но косвенно, под постоянным воздействием научного объяснения вещей и человеческого общества Толстой утратил теологические воззрения, церковную мораль и религиозность. Одинадцати лет от роду он услышал от одного из приятелей, что Бога нет<sup>729</sup>; мальчик этому не поверил, однако новость показалась ему

занятой, а сам факт возможным — в двадцать лет он окончательно и бесповоротно распростился с церковной религиозностью.

С утратой религии Толстой стал неудовлетворенным и несчастным. Хотя университетская жизнь, военная служба, столичное общество, женщины, карточная игра и вино занимали все время, но его сердце продолжал глотать червь сомнения; внутреннего беспокойства не погасили ни литературная работа, ни связанные с ней успехи — по прошествии какого-то времени Толстой каждый раз снова покидал свет и по привычке возвращался в мир и тишину деревенской жизни, но затем вновь устремлялся в город, к его утехам. Не помогли ни заграничные путешествия, ни счастливый брак и семейная жизнь — ничто не давало ему внутреннего покоя; некоторое время он был счастлив, даже очень счастлив, и надеялся, что именно семейная жизнь даст ему духовное здоровье, но надежда не оправдалась. Не только разум, но и чувство прямо говорили ему, что причина его несчастья в утрате религии; чувство страха, сиротства и одиночества, надежда на какую-то помощь извне были бесспорными свидетельствами внутреннего беспокойства и неприкаянности — и он понял, что не может жить без Бога, без религии.

В таком душевном состоянии на Толстого мощно воздействовало несколько внешних событий. Он вступился за солдата, который ударил своего начальника, — солдата осудили на смерть, и Толстой тщетно пытался использовать личные связи, чтобы приговор не был приведен в исполнение<sup>730</sup>. В 1873 году на Толстого сильно подействовал голод в Самарской губернии, а в 1881 году — убийство царя и осуждение террористов, для которых он напрасно ожидал от нового царя помилования...<sup>731</sup> За всеми этими волнующими переживаниями стояла смерть...

Необходимо преодолеть смерть, страх смерти — так в ту пору звучит строго поставленная им перед собой задача. Поэтому так часто и в столь разнообразных формах Толстой изображает смерть. Вспомним смерть матери (ужас перед смертью он полностью осознает, когда смотрит на нее взглядом ребенка, которого отпугивает запах тления), смерть гусара, смерть Ивана Ильича<sup>732</sup>, смерть князя Андрея, вспомним изображения самоубийств — в «Анне Карениной» величие и значение смерти художественно подчеркивается тем, что одна из глав даже носит название «Смерть».

Смерть или жизнь, самоубийство или Бог — таков был результат многолетних сомнений и отчаяния. Уже в первых произведениях самоубийство объясняется как следствие отчаяния (совершенно ясно это выражено уже в 1856 году, в рассказе «Записки маркера»<sup>733</sup>). Изучение крупнейших философов не смогло спасти Левина; Пла-

тон, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Конт, Спенсер и т. д. и т. п. — все вместе они его не успокоили: ему приходилось прятывать каждый кусок веревки, чтобы не повеситься, не брать в руки охотничье ружье, чтобы избежать мысли о самоубийстве...

Формулу Достоевского о самоубийстве мы найдем у Толстого во всей его наготе: атеизм = смерть, самоубийство; однако Толстой раскрывает эту формулу еще нагляднее, чем Достоевский: Левин не может дальше жить без Бога, хотя, согласно мнению света, он счастлив в своей семье; Иван Карамазов холост, а Левин женат, любит жену и ребенка, поэтому он не так одинок, как Иван, — и все же им овладевает мысль о добровольной смерти! Кириллов Достоевского страдает психозом, атеисты Достоевского в своем большинстве душевно не совсем нормальные люди — Левин же человек абсолютно нормальный, он живет — и с финансовой, и с общественной точек зрения — в прекрасных условиях, на него не воздействуют никакие волнующие душу посторонние обстоятельства, как, например, на нигилистов в «Бесах», и именно поэтому формула самоубийства у Толстого предстает перед нами в столь неумолимо трезвой логичности.

Спас Толстого от такого состояния русский мужик. Толстой замечает, что народ, человеческое множество, миллионы не приходят к мысли о самоубийстве, какая бы боль, какое бы несчастье ни выпали на их долю. Ежедневно и постоянно Толстой видит, как крестьянин, несмотря на свою нищету, на любые невзгоды, в душе остается спокойным и умиротворенным, видит, как терпеливо сносит он бедность и болезни, не боясь смерти, — и Толстой приходит к выводу, что должен вновь обрести жизненное спокойствие крестьянина и собственного детства.

Толстой аргументирует это так: крестьянин переносит тяготы жизни, поскольку он религиозен; жизнь бедных простодушных батраков наглядно убеждает его, в чем состоит сущность религии: религия — это отношение к Богу, а не вера в непостижимый мир, религиозен тот, кто понял смысл человеческой жизни, религия — сила, которая действует так, что человек сам себя не погубит, а живет и продолжает жить.

Образованный, светский человек боится трех наихудших зол: бедности — болезни — смерти, и именно потому, что он так боится смерти (бедность и болезнь влекут за собой смерть), он сам себя убивает. Под впечатлением религиозности крестьянина, которая сохраняет ему жизнь, у Толстого родилась мысль о том, что вера в существование Бога, познание Бога, собственно, то же самое, что жизнь; Бог есть жизнь, жизнь есть Бог — так звучит конечный вы-

вод Толстого: жить по воле Божьей, жить по закону Божьему — это и означает воистину жить.

## 3

**Самоубийство = убийство. Самоубийство = война.**

**Любовь**

**К**ак видим, Левин не Фауст и не Манфред, скорее Октав Мюссе и Фауст Ленау.

Так же как романтики приносили философию в жертву вере, а мышление — растительному существованию, так и Левин пытается приблизиться к мужику и в конце концов подражает ему с внешней стороны, чтобы уподобиться со стороны внутренней. Левин-Толстой омужичивается, сам становится мужиком. Левин старается достигнуть мужицкой умиротворенности, наивности и жизнерадостности, пытается бежать от самого себя, хочет преодолеть свой непомерный субъективизм и болезненный индивидуализм, обьективироваться, встать в один ряд с другими, подчинить свое «я» массам, миллионам.

Уже в «Юности» Толстой весьма пронизательно обнаруживает в своем чрезмерном субъективизме скептицизм; этот скептицизм, как признается двадцатилетний Толстой, привел его на край безумия; в особенности его тревожила мысль о том, что на всем свете нет ничего, кроме него самого, что предметы существуют лишь как образы и только тогда, когда он обращает на них внимание. Толстой здесь явно сетует на последствия философии солипсизма, которую не совсем верно приписывает Шеллингу.

Болезненный субъективизм и индивидуализм подталкивают Левина к самоубийству: Фауст Гете, Манфред и Каин Байрона, каждый по-своему, самостоятельно преодолевают стадию субъективизма, способны обьективировать себя собственными силами, могут сами уживаться с этими силами — Левин отнюдь нет. Он переменял жизненную направленность, должен был ее переменить, чтобы спастись, и своего спасителя, свой идеал он находит в мужике. Фауст и Манфред проникли дальше, вперед, — Левин возвращается назад; Фауст и Манфред не прекращают усилий, не отказываются от своей деятельности, от избранного ими направления, от своей энергии и активности — Левин возвращается к полной пассивности, поскольку его спасительная мужицкая вера — не что иное, как пассивность. Ведь вера мужика — это совершенно явно вера в попа, в церковь, в

царя, в государство, в Бога; мужицкая вера — наиболее объективная ступень веры, эта вера представлялась Белинскому суеверием. Если Конт провозгласил возврат к фетишизму, то Левин-Толстой провозглашает возврат к мужицкой вере — то есть тоже к фетишизму.

Однако Левин уже не может верить так, как верит мужик, философы поработали над его сознанием; и потому он не хочет верить в то, во что верит мужик, а хочет только верить, как верит мужик, — Левин нуждается в «как», а не «во что», то есть мужицкая вера нужна ему в психологии, а не в логике, ему нужно воздействие этой веры без ее содержания. Отсюда это *quid pro quo*<sup>734</sup>, отсюда отождествление понятий «Бог» и «жизнь».

Но и мужик не всегда и не при всех жизненных обстоятельствах избавлен от отчаяния и самоубийства — разве не повесился Поликушка<sup>735</sup> из-за того, что потерял деньги своей госпожи и что ему не поверили? Однако в деревне самоубийство — исключительное явление, значительно более редкое, чем в городе и у других [общественных] классов. В этом Левин прав; и напротив, убийство в деревне было далеко не единичным случаем. Толстой столкнулся с этой проблемой в различных ее проявлениях. Уже в «Казаках» он наблюдает естественных людей в их преданности природе и одновременно замечает, что эти естественные люди убивают не только животных во время охоты, но и друг друга легко и без угрызений совести. Поэтому проблема умерщвления и убийства у Толстого постепенно разрастается в проблему войны. — «Не убий!» — слышим мы, как восклицает он<sup>736</sup>, хотя прежде его призыв звучал: «Не убей себя!». Если Достоевский формулировал проблему убийство—самоубийство дуалистически, то у Толстого звучит формула: война—самоубийство.

Однако позже Толстой подробнее анализирует и убийство с его различными мотивировками. В пьесе «Власть тьмы» мы увидим убийство ребенка и последствия этого убийства; но для постановки самой проблемы особенно важна «Крейцера соната» — убийство собственной жены. «Крейцера соната» изображает карамазовскую болезнь, делает наглядной донжуанскую проблему, причем именно с субъективной точки зрения: чрезмерная, анормальная любовь переходит в ненависть. Позднышев Толстого развивается как Октав у Мюссе и приходит к тому же результату; хотя Октав и не убивает свою возлюбленную, но решается на это, и лишь случайное чудо его удерживает, тогда как Позднышев у Толстого убийство совершает.

Психологический анализ у Толстого глубже и подробнее. В особенности точно устанавливает он воздействие половых излишеств на нервы мужчины, а также и женщины (некоторые формы исте-

рии); однако, в сущности, мы имеем здесь ту же проблему, то есть — как полигамия, в особенности слишком ранний сексуальный опыт, оскверняет супружество; полигамная супружеская жизнь не защищает мужчину нравственно — Позднышев убивает жену, к которой впервые почувствовал телесное влечение. Физическое убийство — лишь дальнейшее следствие убийства нравственного.

Умерщвляющему субъективизму и индивидуализму Толстой противопоставляет объективную религию любви; любовь—жизнь—Бог — так звучит его приносящее спасение триединство.

## 4

## Пантеизм

Ответственность за свой скептический субъективизм Толстой приписывает Шеллингу, но с большим правом он мог бы сослаться на его авторитет в связи со своим пантеизмом, поскольку религиозное чувство и мышление Толстого действительно можно воспринимать как пантеизм. Однако ответственным за его пантеизм можно считать не только Шеллинга, но и Гегеля и, вообще, немецкую философию; и все же пантеизм — в основном религия поэтов как европейских, так и русских.

Пантеизм Толстого чаще всего связывали с буддизмом, с влиянием азиатским и полуазиатским. Не совсем обоснованно, если учесть европейские влияния и проследить развитие пантеистических взглядов Толстого. Существует теизм — и теизм, так же обстоит дело и с пантеизмом.

Здесь я хочу обратить внимание лишь на некоторые обстоятельства. Кавказ и мир горцев произвели на Толстого неизгладимое впечатление, так же как и на его предшественников Лермонтова и Пушкина, — на восприимчивого русского северянина наверняка мощно подействовал контраст равнины и степи его родины с более южным пейзажем. Оленин в «Казаках» описывает воздействие великолепной природы: он чувствует себя как какой-то комар или фазан и т. п., как существа, которые его окружают, и сам он целиком сливается с природой. Это пантеизм совершенно объективистский, полная противоположность солипсистскому субъективизму.

Позднее Толстой понимает пантеизм уже не столь натуралистически, а религиозно и этически. Толстой воспринимает природу и все живое как жизнь и этой жизнью преодолевает смерть, страх смерти. Мы все чаще находим у него попытки изобразить бессмер-

тие и неуничтожимость жизни как бесспорное убеждение, в особенности лицом к лицу со смертью. Так, например, в «Детстве» он описывает смерть матери; любовь матери к мужу и детям — чувство, которым она жила и живет, и это чувство столь сильно, что не может полностью исчезнуть\*.

Вид мертвой матери — читаем мы далее — заставил мальчика забыть о собственном существовании, и он испытал какое-то особое, возвышенное, неизъяснимо приятное и грустное блаженство. Точно так же философствует Пьер в «Войне и мире»: он прямо чувствует, что всегда будет и всегда был; и к этому присовокупляет старый телеологический аргумент: существо, по отношению к которому ты провинился, умрет — какой тут заключен смысл? Невозможно, чтобы на этот вопрос не было ответа.

Такие доводы часто приводятся как доказательство индивидуального бессмертия; Толстой их перенял, но понимает бессмертие не индивидуально, пантеистически, он хочет преодолеть индивидуализм не только этически и социально, но и метафизически. Позднее он уже не думал об индивидуальном бессмертии, о чем не раз прямо говорил; такой, например, смысл имеет его высказывание 1903 года о том, что исчезновение памяти — великое счастье, он, мол, не хотел бы, чтобы и после смерти его терзали воспоминания о собственных ошибках<sup>737</sup>. Развитие Толстого в этом отношении исходило из церковного учения и постепенно преображало церковный теизм в пантеизм, который в ту пору через европейскую философию и европейские литературы проникал и в Россию; этот пантеизм Толстой воспринял достаточно материалистически, также в соответствии с традициями русской философствующей общественности.

Последовательное философствующее мышление не является сильной стороной Толстого; потому-то мы и находим у него столь различные формулировки основной пантеистической идеи; его Платон Каратаев, например, подчеркивает круговорот жизни: несчастье одних становится условием счастья других, смерть одних — условием жизни других. Следовательно, перед нами некий вид метемпсихоза, который, впрочем, Толстой в качестве непререкаемого постулата приводит уже в «Юности», поскольку вечность не может быть односторонней.

От своего субъективизма Толстой тоже целиком не отказался. Под влиянием Юма он впоследствии отрицает понятие каузальнос-

\* Русское слово для обозначения понятия «Unsterblichkeit» звучит как «бессмертие» — у русских перед глазами смерть, у немца — умирание. Соответственно и это понятие обретает у них разные оттенки.

ти и каузальных отношений, таким образом и с этой стороны приходя к пантеизму.

## 5

## Теология — рационализм — правда

Еще раз повторяю, *in philosophicis*<sup>738</sup> большого доверия к Толстому я не питаю. Ни в одной сфере науки Толстой не проделал строго научной работы (хотя бы только для себя) и потому не понял, что наука, научность зиждутся на том, освоим ли мы научный метод; в научном плане Толстой с самого начала был дилетантом, причем не в лучшем смысле сего слова. Этим нужно объяснить его искаженное отношение к науке вообще и к медицине в частности; *de facto*<sup>739</sup> он пребывает в оппозиции к русской профессорской науке, осуждает русскую университетскую науку, бичует ее половинчатость и полуобразованность («Плоды просвещения»)<sup>740</sup>, и в этом он в значительной мере прав. То же относится и к его антипатии к медицине. Если он говорит: я верю или в Бога, или в медицину, с ним можно согласиться в случае, если он придает своим словам верное значение: если бы человек правильно жил, ему не приходилось бы так часто и сильно болеть, ведь медицина и сама стремится к гигиене. Еще Сократ нередко поучал, что источник болезни — в грехе. И в этом тоже заключен положительный смысл. Но Толстой очень часто перебарщивает, а позднее исправляет себя; *puncto*<sup>741</sup> медицины он исправляет себя практически: не отказывается ни от медицинской помощи, ни от постоянного наблюдения врачей, и если бы он хотел переложить ответственность за свое здоровье на собственные грехи, его аргумент не был бы ни на йоту лучше.

При оценке философии Толстого нельзя не учитывать слабость его гносеологической основы, поэтому он пантеист, но одновременно мы слышим, как он подчеркивает агностицизм, он пантеист, но одновременно хочет быть истинным толкователем идей Иисуса и т. д. На различия и противоречия отдельных направлений и учений Толстой обращает внимание лишь потому, что его главные усилия направлены на практический, религиозный образ жизни, а религию Толстой вместе с Кантом сводит к морали. (Особенно в последние годы он научился ценить Канта весьма высоко.)

Так же как и философия, не слишком сильна и толстовская теология, в отдельных случаях — философская теология. Еще мальчиком Толстой критиковал сомнительные и непредставимые места

церковного катехизиса, но очень скоро заметил, что все здание церковной ортодоксии построено на песке; однако, поскольку Толстой по натуре религиозен и имеет религиозные потребности, он вновь и вновь возвращается к церковному учению. Очевидно, и в пропагандистских целях, и для поучительности; вместе с тем мы наблюдаем, как многие стороны церковного учения раздражают Толстого, вызывают у него протест, иронию и даже сатиру.

Как человек религиозный, Толстой сразу и полностью не отказывается ни от образа жизни, связанного с церковным учением, ни от религиозных обрядов; не только в повести «Семейное счастье»<sup>742</sup> оба, муж и жена, молятся, молится и Левин в «Анне Карениной», хотя еще в рассказе «Три смерти»<sup>743</sup> демонстрируется ненужность молитвы — молитва не может изменить естественное развитие. Следовательно, остается лишь этическая, субъективная сторона молитвы. Теология Толстого основана на том, что он заимствует передовую радикальную протестантскую теологию и ее критицизм; в особенности немецкая историческая школа<sup>744</sup>, а также английские и американские рационалисты внушили Толстому его критику Евангелий, то есть некритическую попытку сохранить из церковных книг только Евангелия, а из них — лишь этическую сторону; Толстой просто-напросто отказывается от Ветхого Завета, апостолов, Деяний святых апостолов и Откровения Нового Завета, точно так же он вычеркивает и все чудеса и, вообще, все сверхъестественное. Это означает, что Толстой подходит к Евангелиям не исторически, а логически и рационалистически; как и все реформаторы, он враг своей церкви, он берет от этой церкви Священное писание, не подвергая исторической критике его происхождения. Ко всему церковному учению он *a priori*<sup>745</sup> не относится с критическими сомнениями.

Здесь Толстой стоит на старой точке зрения, к примеру, Канта. Толстой вообще рационалист — отнюдь не историк — и в религии, и в теологии; у него есть свой строгий и возвышенный идеал разумности — для него разум практически и теоретически высший судия всякого суждения, познания и желания. Этого своего высшего судию, этот высший авторитет он никогда не истолковывал гносеологически — это старый *common sense*<sup>746</sup>, который говорит устами мужаика; это внутренний голос совести, а поскольку Толстой ценит лишь практическое, этическое значение, это еще и разновидность гегелевского абсолютного разума, голос пантеистского бога в человеке...

В философии и религии у Толстого тот же идеал, что и в искусстве, — правда. «Герой же моей повести, которого я люблю всеми си-

лами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен, — *правда*<sup>747</sup>. Этому девизу второго севастопольского рассказа Толстой остался верен всю жизнь; на правдивости зиждется сила Толстого, в этой правдивости и его собственное значение, правдивость — великое благословение, которое труды всей жизни Толстого принесли не только России, но и Европе. В этом Толстой особенно отличается от Достоевского: Достоевский надеется, что русские «пролгутся»<sup>748</sup> к правде, Толстой говорит безжалостную правду.

Но этот искатель правды оказывается в плену схоластических искушений. Пример: то место Писания, где Иисус разрешает развод супругов, Толстой пытается объяснить в духе своих воззрений, согласно которым брак нерасторжим<sup>749</sup>. Он ищет правду, стремится к ней и живет ею, но вместе с тем исповедует неверные, неправдивые взгляды и учения. Однако в произведениях Толстого очень мало схоластики, и этим он разительно отличается от Достоевского. С самого начала Толстой позволяет читателям заглянуть в свой внутренний мир; поэтому биографический элемент играет у него такую особую и важную роль. В своих поисках правды, в постоянной борьбе с самим собой Толстой широко оповещает общественность о ходе борьбы, о своих победах и поражениях. Он не ограничивается художественной обработкой собственного опыта, предоставляя знатоку человеческой психологии возможность на основе художественного произведения построить суждение о человеке, а совершает публичные признания, время от времени публично исповедуется, творит исповедь об исповеди; русские сами называли свою литературу литературой обвиняющей, обличительной — Толстой осуждает самого себя, ведет тяжбу с самим собой.

«Так что же нам делать?» — повторяет Толстой вопрос Чернышевского<sup>750</sup>. Не лгать! — звучит ответ, — не лгать людям и, в особенности, не лгать себе самому! И, во-вторых: проявлять сострадание, каяться, изменить оценку своего положения и своей деятельности! Пытаясь преодолеть собственный скептицизм и субъективизм, Толстой находит выход в объективном авторитете Иисуса, данном исторически. Хоть он и не считает Иисуса во всем и при любых обстоятельствах высшим и единственным религиозным авторитетом (ставит рядом с ним Будду, Конфуция, Эпиктета и других), но все же находит в нем, в его этическом учении и в его жизни объективно данный выход, а потому и точку покоя. Тем самым он оказывается на позиции, на которой пребывают русский крестьянин, и в особенности русские рационалисты-сектанты (молокане, духоборы, штундисты)<sup>751</sup>, — избавляясь таким образом от субъективистского

одиночества; по той же причине он весь устремлен к своему Богу, Богу жизни, — все его высказывания есть апофеоз жизни, — ведь он не хочет и не может сделать себя самого и свой разум исходной точкой и фундаментом мышления и поведения. «Жалкая, ничтожная пружина моральной деятельности — ум человека!»<sup>752</sup> («ум», а не «разум») — говорит он в том месте, где отвергает субъективизм. Как Тургенев объективируется охотой и создает свою философию — если не сказать теологию — охоты, так Толстой объективируется религиозно, каждый раз вновь обращаясь к Богу, а поскольку он боится антропоморфизма (Фейербаха он знает так же хорошо, как Герцен, а сверх того так же хорошо знает взгляды Герцена и Бакунина на религию и антропоморфизм), то полагается на исторического Иисуса и во всех случаях — на исторически данное учение Иисуса.

Это стремление к объективации проявляется и в его фатализме; тут он опять совпадает с мужиком. Еще в «отрочестве» он ясно сознает, что фатализм («чему быть, тому не миновать»<sup>753</sup>, как гласит поговорка) в трудные минуты всегда оказывал на него успокоительное воздействие.

Относится к природе и наблюдает природу Толстой тоже объективистски и с целью ее объективировать; например, его описание метели<sup>754</sup> (если я не ошибаюсь, Толстой изображает зиму с большим художественным проникновением, чем лето или весну, — Тургенев наоборот) демонстрирует человека, который умеет вчувствоваться в природу, целиком в нее погрузиться. Как мы уже слышали, он ощущает себя прямо-таки каким-то комаром.

Из этого стремления объективироваться, преодолеть субъективизм и скептицизм у Толстого возникает сознание равноценности религии и веры; однако в вере не должно быть ничего неразумного, она должна быть правдива, но это все-таки вера — вера, подчиняющаяся объективной правде. Толстой очень хорошо понимает, почему тургеневские Рудин или Нежданов так тоскуют по вере.

## 6

## Религия гуманности

Религия Толстого — это религия гуманности: его пантеизм разрушает противоречие между «ты» и «я», утрачивается чувство невыносимой сиротливости и одиночества, исчезает отчаяние, пробуждаемое страхом перед жизнью, человек вновь возвращается к жизни. С помощью сравнительного изучения всех

основателей религии и всех религий Толстой приходит к пониманию, что, собственно, основа религии всегда и всюду одна и та же: мир, любовь.

В статье «В чем моя вера?»<sup>755</sup> Толстой формулирует пять условий земного счастья, в которых, как он говорит, никто не сомневается. Таким излюбленным оборотом писатель лишь выражает свое гносеологическое убеждение в очевидности этих условий: не могу — не может отвергнуть, не может принять и т. д. — так звучат формулировки Толстого, которыми он обычно выражает очевидность, абсолютность, необходимость и всеобщность какого-либо суждения.

В качестве первого, и главного, условия Толстой, как мы видим, ставит антисубъективистскую объективацию — прямую связь с природой, с землей, с растениями, с животными... Жизнь отнюдь не в городе (и такой негативный способ выражения характерен для Толстого). Второе условие — возможность работать, но работать свободно, по собственной воле, причем физически. На третьем месте стоит стремление к семейной жизни, на четвертом — требование любовных отношений со всеми, с самыми разными людьми (без различия чина, национальности и т. д.) и одновременно отказ от ограниченного круга отношений в так называемом «обществе», наконец, выражается надежда на здоровье и безболезненную смерть.

Это, безусловно, требования и пожелания, с которыми согласилось бы если не все человечество, то значительная его часть; они и не новы — почему же тогда Толстой так мощно воздействовал своим учением? Жизнь на природе, физический труд, особенно полевые работы и т. д. — ко всему этому стремились многие до Толстого и пробовали осуществить это на практике, в том числе и некоторые русские нигилисты: Толстой потому воздействовал так мощно, что всю свою личность поставил на службу жизни, последовательно подчиненной подобным принципам. Отнюдь не вредит делу тот факт, что именно Толстой, граф, покинул благородное «общество», — на широкие слои (и на людей образованных) воздействуют необязательно сын Божий или царский сын, живущие в бедности, для современных людей и их фантазии достаточно, чтобы это был граф из старинного рода. Однако Толстой воздействовал прежде всего тем, что истолковывал свою этику и свою мораль религиозно, *sub specie aeterni*<sup>756</sup>: те же этические правила, те же поступки обретают совершенно иной смысл, если их совершают по привычке и утилитаристски или если они — проявление религиозной идеи вечности, если поступки, события, мотивировки имеют вечное значение и ценность. Религиозная мораль придает отдельным поступкам и жизни, понимаемой как целое, совершенно особую окраску, кото-

рую дает лишь сознание вечности, — это та особая, именно религиозная, значимость и иерархия ценностей. Для такой религиозной оценки и ценностной иерархии ничто, даже самое малое, небезразлично, но мелочности она принять не может: только тот, кто живет в вечности, кто убежден, что каждый миг его жизни уже есть вечность, способен по-настоящему дистанцироваться от собственных мыслей, чувств и поступков, только он обладает верной перспективой, верной мерой объективности.

Толстой полностью отвергает мораль, независимую от религии; этика может и должна быть независимой от метафизики, — в особенности Толстой превозносит Канта, который освободил свою этику от связи с метафизикой, — но она не может существовать без религии, она содержится в религии; мораль — не только следствие религии, но и сама религия, как религия жизни дает ответ на вопрос совести: в чем смысл моей жизни?

Однако религия — это не только мораль! В последние годы жизни Толстой весьма настойчиво подчеркивает, что цель его религиозных исканий — не сделать человечество счастливым, а служить божеству исполнением его заповедей и его воли. Это не самоусовершенствование и не стремление добиваться счастья для человечества, но именно служение Богу, как раз это и помогает благу человечества и индивида гораздо надежнее, чем стремление к личному и чужому счастью. Такое служение Богу дает человеку радостное ощущение спокойной уверенности, исчезают всякая спешка и торопливость, даже если они благородны.

Толстой потому воздействует так сильно, что правдиво изображает пробуждение к жизни *sub specie aeterni* и различные степени религиозного сознания; поэтому он способен раскрывать столь богатую и становящуюся все богаче, прямо драматическую внутреннюю жизнь. Он показывает нам ничтожность русской аристократии, показывает, как люди из так называемого высшего общества стараются убить время, чтобы заполнить внутреннюю пустоту: карты, женщины, лошади и т. п. — все это лишь средства от скуки; если такой человек уже вообще не знает, что ему с собой делать, он бьет-ся об заклад, что выпьет бутылку рома, стоя на карнизе высокого этажа. Пустой человек вообще постоянно подвергает себя опасности, участвует в боях с разбойниками, отправляется на войну, ищет движения, волнения, возбуждения, потому что не может понять тихого счастья, счастья в малом. Мастерский анализ этой стороны обыденной светской жизни дает «Семейное счастье»: Мария Александровна жертвует спокойным супружеским счастьем ради мелких и ничтожных волнений и суесть «света» с его визитами, балами, рау-



тами, адюльтерами и т. п. Толстой не без умысла заставляет ее мужа Сергея Михайловича цитировать стихи Лермонтова:

...А он, безумный, просит бури,  
Как будто в бурях есть покой!<sup>757</sup>

То есть людям милее и проще испытывать ощущение пребывания над пропастью, величие собственной и чужой опасности, чем переживать внутреннюю духовную драму жизни под углом зрения вечности.

Религия Толстого именно в этом смысле является религией жизни — жизни вечной. В этом его взгляды полностью совпадают с воззрениями Достоевского, но он по-своему трактует основную идею последнего.

Оппозиция по отношению к обществу и его взглядам иногда заставляет Толстого более энергично, односторонне подчеркивать то или иное требование; однако отчасти это бывает и потому, что он находится в оппозиции по отношению к самому себе, выступает против самого себя. Но затем Толстой нередко старается поправить собственные крайности. Так, он противопоставляет хвале физическому труду «неделание»<sup>758</sup>. И собственным примером санкционирует не только мелкую работу в саду, на поле и в лесу, но и акции помощи голодающим, антиалкогольную пропаганду и т. п.

## 7

## Непротивление злу

Заповедь любви к ближнему Толстой понимает как принцип не противиться злу — заповедями Иисуса, которые противоречат этому, он пренебрегает или интерпретирует их по-своему.

Я убежден, что заповедь любви и гуманности, которую я принимаю, допускает, более того — прямо требует, чтобы злу противились. Чтобы мы в конце концов стали людьми, мы должны противиться насилию, при необходимости — и железом. Толстой говорит, что мы не должны бороться с насилием новым насилием, и в этом я с ним согласен; но оборона, защита не есть насилие, лишь внешнее физическое действие здесь то же, мотивировка же при обороне иная, в корне противоположная, а характер действия определяет его мотивировка. В каждом из этих случаев убийство выступает как деяние совершенно иного рода, так же как самопожертвование есть нечто совершенно иное, чем самоубийство.

Насилием и его применением для Толстого является государство, в особенности война, а также революция. Против войны направлены его наиболее значительные произведения, однако он нацеливает свои аргументы не только против войны, но и против всякой борьбы. Он решительный противник Дарвина и Маркса и их теории о борьбе за существование и о классовой борьбе. Толстой тоже хочет добиться свободы, но подлинной свободы можно достигнуть, лишь когда «тем же способом» все будут убеждены в бесполезности и несправедливости насилия.

Не впервые Толстой пытается решить вопрос и утилитаристским методом; известна его стратегическая арифметика, согласно которой нашествие варварских орд, постепенно усиливающих гуманный образ мыслей пассивных христиан-толстовцев, будет предотвращено скорее, чем путем сопротивления, — прольется меньше крови, нежели при вооруженном отпоре, когда с обеих сторон разжигаются воинственность и ярость.

Все это в значительной мере *quaestio facti*<sup>759</sup>: история учит нас, что вооруженное сопротивление, и в особенности войны и революции, приносили и добрые плоды: без революции царизм не был бы вынужден допустить существование Государственной думы. Я знаю, Толстой имел бы против такой интерпретации истории и царизма психологические возражения, знаю также, что против Государственной думы в споре со мной он привел бы все аргументы анархистов.

Суть вопроса, думаю, вот в чем: наследственное зло и великий грех людей — равнодушие, удерживающееся по привычке; люди сносят малое или минимальное насилие и только в случае, когда притеснение слишком жестоко, возмущенные, начинают сопротивляться, но вскоре снова впадают в ленивую пассивность и индифферентность. Такая индифферентность — наихудшая из человеческих слабостей, поскольку зло не уничтожается в зародыше, а получает возможность дальнейшего развития. Для того чтобы заповедь любви когда-нибудь осуществилась, должна быть преодолена индифферентность, новая эпоха требует этической инициативы, энергичной защиты от насилия и активной профилактики.

Толстой здесь стоит на старой позиции, в конечном счете он поддается пассивности, которую проповедует теократическая церковь в своем подбострастии по отношению к государству и, вообще, к сильным мира сего, а потому он не понял и современных положительных моментов в демократии и социализме.

Я знаю, Толстой требует не только от себя, но и от других не противиться злу; однако говорю себе, что если любовь к ближнему запрещает насилие, то запрещает его не только мне, но и тебе, и ему —



каждому! Я обязан проявить любовь к ближнему, но имею право и требовать подобную любовь от ближнего, — а значит, понимаю главную этическую заповедь не только субъективно, но и объективно, не только индивидуально, но и социально. Я не хочу полностью полагаться на ближнего, пытаюсь помочь себе сам, для того чтобы не затруднять ближнего, но именно поэтому каждый из нас должен бороться с микробами насилия и стремиться препятствовать кровопролитию.

Разумеется, я охотно допускаю, что эта заповедь — защищаться и самому не применять в борьбе с насилием какого-то насилия, а только защищаться — почти невыполнима; но и осуществить заповедь Толстого столь же нелегко.

Если бы мы захотели привести все доводы pro и contra<sup>760</sup>, это потребовало бы длительных рассуждений. Напомню лишь, как Достоевский полемизировал с позицией Толстого в «Анне Карениной» из-за нападок того на русско-турецкую войну<sup>761</sup>; Достоевский защищает войну, и главный его аргумент — то, что люди идут на войну отнюдь не для того, чтобы убивать, а чтобы защитить себя и свою страну. Я не собираюсь здесь выяснять, как быть с тем фактом, что не только русские, но и турки шли на войну, чтобы защититься; каждую войну следует оценивать этически в соответствии с ее мотивами, и разумеется, мы должны при этом быть справедливыми и беспристрастными. Бесспорно, каждая война ослабляет возможность следующей, бесспорно, люди все меньше хотят войны; пожалуй, было бы нетрудно доказать, вопреки Достоевскому и всем апостолам войны à la Мольтке, что мир вовсе не обязательно ослабляет энергию людей и увеличивает их тягу к наслаждениям.

Я бы еще добавил, что война, как мне кажется, еще не худшая из бед человечества и что сейчас мы должны оценивать не только самое войну, но и милитаризм как атрибут современных государств.

## 8

## Покорность — бедность — аскетизм

Как и Достоевский, Толстой превозносит христианскую добродетель покорности именно потому, что понимает христианство как непротивление злу. Толстой вообще воспринимает христианство аскетически.

Хотя он рекомендует физический труд, но отрицает работу по образцу европейских, английских представлений, то есть отрицает

труд, который создает богатство и комфорт; Толстой понимает труд не с экономической точки зрения, но этически и религиозно. Европейский, английский труд он тем самым объявляет жестоким и прямо противопоставляет ему аскетический отказ от труда, в особенности религиозную медитацию. Толстой принимает аскетический идеал бедности и с этой позиции считает современное предпринимательство, промышленную и торговую деятельность, а заодно и социализм нездоровыми и ненормальными; всю хозяйственную жизнь людей и их потребности Толстой соизмеряет со скромными потребностями мужика и осуждает всякое удовольствие, преступающее границы необходимого.

«— Да, да, — христианство не à l'eau de rose<sup>762</sup>, а вшивое. Так было и так будет. Не я это выдумал, но тешу себя надеждой, что понимаю эту истину»<sup>763</sup>.

Нечто подобное этому высказыванию, записанному в окружении Толстого в 1895 году, я слышал от него еще в 1888 году<sup>764</sup>; одному из его молодых последователей, который жил в деревне à la мужик и пешком пришел в Москву (Толстой тоже несколько раз пытался не пользоваться железной дорогой), пришлось первым делом избавиться от насекомых, которых он набрался в дороге. Толстой рассказывал мне это с каким-то радостным удовлетворением, мол, современная чистота — нечто противоестественное и возможна лишь потому, что другие люди работают за нас; чистоплотность актрис, полусвета и т. п. неизбежно способствует тому, что у мужика есть вши; зато, мол, этот мужик чист душой, только тело у него нечисто, в то время как у цивилизованных, чистых [людей] нечиста душа. Я вспомнил ту местность в Индии, где вшей считают священными насекомыми, которым фанатичные аскеты отдают себя на съедение, чтобы приобщиться к святости.

«— Да, святость вшей, — задумчиво повторил Толстой и попытался опровергнуть мои доводы в пользу американской cleanliness is [next to] godliness»<sup>765</sup>. Вторит ему тот самый молодой человек, который процитировал мне что-то из Эпиктета, — он знал его наизусть; французский ученый, который тоже пришел к Толстому<sup>766</sup>, остался в нерешительности — радикальные убеждения и энергичные действия всегда импонируют, даже когда они не совсем верны.

Руссоизм Толстого, бегство от цивилизации и возврат к природе неизбежно превратились в аскетическое бегство от мира; чем более практически, чем конкретней и подлинней хотел Толстой проводить в жизнь учение Руссо, тем больше он подражал мужику и его образу жизни. Поначалу Толстой восхищается естественными людьми на Кавказе (казак Ерошка, Марьяна!)<sup>767</sup>; видит и любит то, что просто,

естественно, близко к природе, сильно, и отворачивается от более сложной цивилизованной, и особенно городской, жизни. Как только он стал христианином, его руссоизм перерос в аскетизм.

Опроститься! — Но разве крестьянин, мужик, действительно во всем прост? Почему то, что сложнее, должно *eo ipso*<sup>768</sup> быть неправильным? Если мы хотя бы полукритически станем наблюдать за деревенской и сельской жизнью, то ни в каком отношении не сможем противопоставить ее в качестве идеала жизни городской. Почему естественнее ходить пешком, чем ездить по железной дороге? Толстой до сих пор любит ездить на лошади — это естественнее?

Вопрос всегда стоял и может стоять только так: что при различном образе жизни и на разных ее ступенях, на разных ступенях цивилизации верно или неверно, благоприятно или неблагоприятно для здоровья, плохо или хорошо — от этого вопроса мы не можем и не хотим отмахнуться походя.

Толстой усугубляет свой руссоизм христианством; чем более он хочет следовать учению и жизни Иисуса, тем более находит весь комплекс духовной жизни в религии, не задумываясь над тем, что религия не может исключить остальные духовные силы, не может заменить их. И если мы объявляем Иисуса своим учителем и руководителем в религии, то по этой причине еще не откажемся от Галилея, Коперника и Ньютона; в науке, в искусстве и в политике Иисус учителем быть не может, да и в религии мы не можем принять его учение без критики. Ведь теологи уже достаточно давно и усердно сочиняют жизнеописания Иисуса — и как по-разному трактуется здесь его характер! А сколько церквей и сект притязают на право считаться носителями истинного христианства; Иисус Толстого — лишь один из многих, и христианство Толстого — лишь одно из множества иных христианских вероучений.

## 9

## Семья — женщина

Аскетизм привел Толстого к взглядам, выраженным в «Крейцеровой сонате». Эти взгляды не были достаточно четко сформулированы, и, несмотря на объяснения Толстого, которые последовали за изданием этой повести<sup>769</sup>, в подлинном смысле «Крейцеровой сонаты» остались сомнения. Ясно лишь то, что мужчина, привыкший к полигамной жизни, к проституции, в супружестве очень легко может оказаться во власти настроений

Позднышева, в особенности если половые излишества начались ранее половой зрелости и привели к разрушению нервной системы. Толстой изображает половую жизнь богатых аристократов и в этом отношении может быть сравним со своими предшественниками, начиная с Пушкина и кончая Тургеневым: сетования Онегина, Печорина и других на последствия жизни *à la* Дон Жуан мы находим в «Войне и мире», «Анне Карениной», напоследок — в «Крейцеровой сонате» и вновь — в «Воскресении»; однако Толстой лишает Дон Жуана романтико-декадентского ореола, ставит диагноз состояния нервов и духа с точки зрения патологии и приходит к проповеди аскетизма. Разумеется, логически из этого вытекает требование, чтобы мужчина жил чисто: он хочет, чтобы так же жила его жена, но отсюда отнюдь не вытекает аскетического отказа от супружества. Непросто сказать, придерживается ли тут Толстой только учения Иисуса и его высказывания о тех, кто остался девственным ради Царства Небесного<sup>770</sup>, или он руководствуется учением некоторых теологов, монашескими идеалами католической церкви и ряда сект, или на него воздействовали современные пессимисты *à la* Гартман<sup>771</sup>.

И у католических аскетов, и у Толстого неверное понимание вызвано тем, что они воспринимают чистоту и целомудрие как телесную нетронутость, как девственность; иными словами, Толстой понимает половые отношения между мужем и женой слишком материалистически. Или еще иначе: Толстой исходит из полигамного опыта, различает духовную и физическую стороны половой связи; поскольку донжуанский образ жизни принимает лишь физическую сторону, то и супружеская связь представляется ему преимущественно биологической, менее — духовной. Он требует, чтобы каждый мужчина имел всего одну женщину, но из соображений биологических, гигиенических и в качестве противодействия невоздержанности, не чувствуя, что супружество может и должно быть соединением не только тел, но и душ.

Толстой совершенно верно изображает фиаско супружеской жизни в тех случаях, когда женитьба, согласно распространенному взгляду, призвана «спасти» мужчину. Толстой пошел дальше русских и большинства европейских писателей, анализируя не любовь перед заключением брака, но главным образом супружескую любовь. Он показывает, что супружество и семья, как правило, заменяют индивидуальный эгоизм эгоизмом семейным и, следовательно, не способствуют исполнению этической заповеди о любви к ближнему; кроме того, он раскрывает нравственные и патологические послед-

ствия невоздержанности, как только супружество становится не чем иным, как легальной проституцией. В каждой книге о проституции мы действительно можем почерпнуть сведения о воздействии ее на супружескую, семейную и общественную жизнь; в своих произведениях Толстой предлагает читателю собственные проникновенные наблюдения. В «Воскресении» проституция изображается как порождение так называемого «света»; свою проститутку Толстой даже немного идеализирует, причем Катюша Маслова далеко не Соня Достоевского. Однако важно, что Толстой, так же как и Достоевский и тем же способом, обнажает тесную связь русской семейной жизни с проституцией. На один нравственный уровень с проституцией он ставит так называемое супружеское неомальгузианство<sup>772</sup>.

Именно в столь важном вопросе, как половые отношения, Толстой не пошел дальше взглядов официальной церкви; поэтому мы можем также почувствовать, что Толстой не ставит женщину вровень с мужчиной. Его высказывания против эмансипации женщин мы во многих случаях можем объяснить эксцентрическими крайностями этого движения, но Толстой вообще считает женщину неполноценной, как мы можем судить по его отношению к различным женским характерам в разных произведениях. Одна из прекраснейших женских фигур — Соня в «Войне и мире», однако мы видим, что Толстой недостаточно ее понял, если сокрушается, что она не хочет выходить замуж, потому что не может соединиться с тем, кого любит; и напротив, ему симпатична милая, наивная, но в общем-то обыкновенная Наташа. «Старые девы», очевидно, представляются ему ненужными; точно так же он не слишком любит старых женщин — в драме «Власть тьмы» он подчеркивает роль матери, которая выступает на стороне мерзавца-сына против ее мужа и его отца... Толстой во всем придерживается устаревшего неверного взгляда, будто назначение женщины — быть матерью и рожать детей.

Поскольку Толстой отрицает науку, искусство и политику, то мы легко можем понять, что он очень не любит эмансипированных женщин, еще больше, чем мужчин; однако остается вопросом, как Толстой конкретно представляет себе осуществление своего призыва к физическому труду, когда речь идет о женщинах некрестьянского сословия. Впрочем, он хочет, чтобы все люди владели землей или даже были крестьянами, а тем самым впоследствии решалась бы и проблема судьбы и назначения женщины.

## 10

## Анархизм: государство, церковь, национальность, революция

## 1

Общество Толстой воспринимает как *civitas Dei*<sup>773</sup> в точном смысле этого слова: люди должны быть объединены в невидимую церковь. Спасение в вас самих, — учит этический и религиозный анархизм Толстого.

Невидимая церковь Толстого должна объединить в себе все человечество, однако мы ничего не услышим от него о том, каким образом подобная организация может воплотиться в реальность; Толстой имеет в виду спонтанное объединение явно без какой бы то ни было строго установленной организации — вырастающее из внутренней общности и взаимной любви. Хотя Толстой признает семью и заложенную в ней патриархальную организацию жизни, но он настолько непоследователен, что отрицает государство и любую политическую организацию: государственные акты он уже считает насилием.

Вполне логично, что анархизм Толстого в первую очередь обращен против церкви. Заодно с церковью Толстой отвергает и государство; он понял внутреннюю связь христианской, особенно византийской православной церкви, с государством, а тем самым — теократическую сущность русского цезарепапизма. Когда в конце восьмидесятых годов он познакомился с «Сетью веры» Хельчицкого, то нашел у основателя общины чешских братьев подтверждение своих анархистских взглядов<sup>774</sup>.

По Толстому, государство — организация насилия, так называемое христианское государство для него *contradictio in adjecto*<sup>775</sup>; в дальнейшем развитии Толстой последовательно отрицает милитаризм, войну, смертную казнь. После убийства Александра II он обратился к Александру III с письменной просьбой не вешать убийц своего отца<sup>776</sup>. Толстой протестует не только против *regnare*<sup>777</sup>, но и против *gubernare*<sup>778</sup>, не только против политики, но и против любой государственной администрации, а потому также против чиновничества и любых учреждений. Отвергая любую службу государству, он рекомендует населению не платить налоги.

А поскольку он отрицает государство как таковое, в принципе, то на все устремления русского конституционализма, на движение за избирательное право и демократию он реагирует лишь аргумента-

ми à la Карлейль — думу, парламент, отделение государства от церкви и прочие политические требования такого рода Толстого считает бессмысленными и... не представляющими ценности.

Сам Толстой не организует и своих последователей; когда те пытались создавать колонии, это вовсе не следует приписывать пожеланиям Толстого. Если Пьер в «Войне и мире» хвалит орден свободных каменщиков, мы не можем из этого заключить, что сам Толстой поддерживал этически-религиозные организации подобного рода.

В последние годы к нему все чаще обращались с предложениями высказать свои взгляды на революцию. Для этого у него было тем больше оснований, что он отрицал не только данное государство, но и государство как таковое. В «Воскресении» Нехлюдов многому научился от революционера Крыльцова («История этого человека и сближение с ним объяснили Нехлюдову многое из того, чего он не понимал прежде»<sup>779</sup>), да и вообще в этом произведении Толстой с явным интересом и симпатией изображает политических преступников, осужденных на сибирскую каторгу, и особенно революционеров; в нескольких брошюрках о революции, написанных в последние месяцы жизни, он совершенно безоговорочно признает героизм революционеров, высоко оценивает их отважную готовность жертвовать собой и «высокий уровень нравственности», но полагает, что так они не достигнут поставленной цели, наоборот, условия жизни еще ухудшатся<sup>780</sup>.

Как этический и религиозный анархист, Толстой был решительным противником революционного анархизма и терроризма. Вначале мы наблюдаем у Толстого высказывания о революции, из которых вытекает, что он понимает ее так же мало, как войну («Война и мир»); позже он анализирует террористскую революцию точнее и отрицает ее как насилие — такое же, как государство. Однако с террористами его роднит негативная оценка существующего русского государства; многие террористы, как и он, вообще отвергали государство. Я уже упоминал, что в последние годы Толстой со все большей симпатией высказывался о русских революционерах; он признает их готовность жертвовать собой, его привлекает неэгоистическая мотивировка революции. Вероятно, поэтому Толстой еще ранее пытался изобразить декабристов (пока опубликованы фрагменты)<sup>781</sup>. Косвенно он встал на защиту революционеров лишь в позапрошлом году, объявив свое вето на массовые повешения («Не могу молчать», 1908); однако он стремится доказать, что все революционеры пытаются достичь верной цели дурными, безнравственными средствами и потому-де цель вообще достигнута не будет, напротив, революционеры все более от нее удаляются. Он осуждает не только убийство,

но и революционную пропаганду и агитацию, разжигающую ненависть, и сожалеет, что революционеры напрасно жертвуют жизнью. Поскольку Толстой осуждает государство и власть меньшинства над большинством, то и в устремлениях революционеров он видит почти суеверное властолюбие.

Недавно Толстой дискутировал на эту тему с несколькими революционерами<sup>782</sup>. Революционеры совершенно правильно возражали ему, что в наиболее развитых странах прогресс был достигнут благодаря революции; Толстой явно не прав, утверждая в ответ, что прогресс был достигнут благодаря распространению более высокой нравственности, а отнюдь не путем революции. Совершенно безосновательно Толстой подчеркивает бесперспективность революции, тогда как революционеры, в свою очередь, говорят о бесперспективности отказа от военной службы и уплаты налогов. И то и другое мятежное неповиновение оказывает воздействие и влияет на общество, вопрос заключается лишь в том, будет ли жизнь, к которой стремится Толстой, лучше той, к которой стремятся революционеры, и нужно ли при любых обстоятельствах отвергать активное сопротивление. И тут мы, вероятно, должны сказать, что на определенной низшей ступени развития образования и нравственности и против грубейших форм насилия, существующих на этой низшей ступени развития, революция допустима и нравственна. Жизненный идеал революционеров мне не совсем симпатичен, но не совсем симпатичен мне и жизненный идеал Толстого.

Наконец, Толстой отрицает — и особенно энергично — так называемое «общество» и его власть над отдельным человеком; всем требованиям этого общества, всем общественным формам и так называемому *savoir vivre*<sup>783</sup>, господству моды он решительно противопоставляет свободную личность, руководствующуюся лишь нравственным законом.

Не признает Толстой и современного национального принципа. Как христианин, он выступает за всеобщее объединение народов. С этой точки зрения он высказался за всеобщий искусственный язык и считал распространение эсперанто христианским делом<sup>784</sup>.

В своем анархизме Толстой опирается на индивидуальное сознание. По крайней мере, в «Анне Карениной» он энергично отвергает превозносимое славянофилами славянское национальное самосознание. Вскоре мы вернемся к этому вопросу, здесь же нужно лишь подчеркнуть, что Толстой недостаточно четко различает два понятия: национальное чувство и национальное самосознание в народном понимании; он высмеивает славянофильского писателя и пытается опровергнуть его утверждения взглядами его собственного

слуги, который, как человек из народа, не имеет ни малейшего представления о так называемом национальном самосознании и национальном сочувствии славянским братьям. Такая индивидуалистическая точка зрения находится в явном противоречии с точкой зрения, выраженной в «Войне и мире». Выступая против патриотизма, Толстой подчеркивает, что имеет в виду официальный патриотизм, то есть, собственно говоря, лишь крайности шовинизма. Тем не менее сам Толстой в полной мере ощущает себя русским и чутко воспринимает русскую национальную сущность; об этом мы можем судить по тому, как он характеризует немцев и остальные народы \* и как привержен к родной «почве». Разумеется, Толстой понимает вопрос чисто утилитаристски: мол, каждый человек успешнее всего может работать там, где родился; под влиянием своей аскетической скромности он также высказывается против миграции, против притока населения из деревни в город, очевидно, и против заграничных путешествий, при этом он, естественно, забывает, что сам дважды бывал за границей, что читает на нескольких языках, что его посещают иностранцы и что он никогда серьезно не воспринимал нищету собственного мужика, да, пожалуй, и не понимал его.

Толстой защищает неверную точку зрения, будто человек не должен заботиться о последствиях своих поступков, если действует по нравственному убеждению, — только в светских делах люди беспокоятся о последствиях, но не имеют над ними власти, и всегда происходит нечто иное, чем то, чего они хотели. Так, революционеры хотят достичь свободы и лучшей жизни, но Французская революция породила не свободу, а Маратов и Наполеонов. Люди — и это тоже

\* Как почти все писатели, Толстой находит в характере немцев нечто мелочное: если немец признается в любви и падает на колени, то поспешно поправляет подвернувшийся ковер. Эта характеристика взята из «Войны и мира», где мы найдем и сравнение важнейших наций. Немец доволен собой, причем под влиянием абстрактной идеи, то есть под влиянием того, что якобы лишь ему доступно познание абсолютной истины. Француз доволен собой, ибо полагает, что лично он духом и телом выше всех, поскольку способен увлечь собой и мужчину и женщину. Самодовольство англичанина основано на ощущении, что он гражданин лучшего на свете государства и что как англичанин он знает, что делать, а сделанное им, англичанином, безусловно, считает правильным. Итальянец доволен собой, потому что всегда возбужден и в этом возбуждении забывает о себе и о других. И наконец, русский доволен собой, потому что не верит, что можно хоть что-то знать. Самодовольство у немца сильнее, но и противнее, чем у остальных наций, поскольку он уверен, что знает научную истину, которую сам выдумал, но которую считает абсолютной.

любимый тезис Толстого — воздействуют [на жизнь] только тем, о чем, собственно, не думают. Это опасные и обоюдоострые принципы, к тому же совершенно неверные: как может мыслящий человек не заглядывать в будущее? Возможно ли это вообще? И верно ли, что человек не достигнет цели, если сознательно воздействует на своих ближних? Если революции имели положительные последствия, это *quaestio facti*<sup>785</sup> истории, а история доказывает, что революции пошли людям на пользу. Толстой не признает иерархии нравственных деяний и недостаточно учитывает возможность оценки многих поступков по их полезности, а потому в корне осуждает всякую революцию и в должной мере не принимает во внимание различий в обосновании и мотивировке революции в разные эпохи и в разных странах.

Совершенно очевидно, что тот, кто единственными ценностями считает религиозное чувство и основанную на нем религиозную жизнь, не может одобрять политику и революцию. Естественно, что Толстой приемлет только религиозную революцию, ее приветствует и в нее верит.

Анархизм Толстого последовательно проявляется и в вопросе права на образование и воспитание — в вопросе школы: кто имеет право воспитывать и обучать? Исходя из педагогических и дидактических норм Руссо, Толстой видит в воспитании средство насилия, которое не может быть оправдано разумом. Скорее всего Толстой еще допустил бы религиозное воспитание, он допускает также, что необходимо воспитание, которое берут на себя семья и государство, но решительно выступает против воспитания общественного. Такое воспитание он видит в университетском образовании, в котором замечает лишь высокомерие человеческого разума.

Этот взгляд, не слишком четко сформулированный, Толстой высказал в 1862 году, когда занимался организацией своей деревенской школы; позднее он отказался от школы, а с ней — и от своих педагогических и дидактических опытов, отверг и науку — собственно, официальную науку, — но всегда выступал за истинное образование \*.

Анархизм Толстого — нет надобности особенно это подчеркивать — вполне согласуется с его утопизмом и утопическим упро-

\* В трактате 1862 года («Воспитание и образование»), о котором я здесь информирую, он различает образование и воспитание, считая свободное образование вполне оправданным. Школа должна предоставлять свободу в получении образования и не должна вмешиваться в воспитание. (Университеты не предоставляют свободы в воспитании.)

щенчеством: «я не знаю, что из этого получится» — так звучит его искреннее сомнение в собственной анархистской политике. Точно так же говорил и Бакунин. Впрочем, Толстой во многом солидарен с Бакуниным и Кропоткиным, вместе с ними верит, что принципы анархизма станут реальностью, но отвергает анархистскую практику: идеала анархизма нужно достичь не революцией, а мирным путем.

Экономическим и социальным вопросам Толстой уделяет серьезное внимание; он реалист, поэтому ему недостаточно одной морали, он слишком хорошо знает, насколько человек зависим от экономических условий. Эту зависимость Толстой постоянно ощущал и у дворянства, и у крестьян; на самом деле во всех своих произведениях он описывает только крестьянина и его хозяина-аристократа, к другим сословиям он равнодушен.

Толстой — «народник», разумеется, он этический народник. Его учитель Руссо привел его к матери-земле, от Руссо он пришел к Г. Джорджу, с восторгом приняв и пропагандируя предлагаемую им земельную реформу<sup>786</sup>.

Анархист Толстой и в вопросах экономики; по его мнению, и экономика должна развиваться без государственного надзора и регулирования, в своих суждениях об индустриализме и капитализме он придерживается взглядов Прудона, отнюдь не Милля или официальных экономистов. У каждого человека должен быть участок земли как его доля в [общинной собственности] «мира», и эту землю он должен сам возделывать; физический труд для каждого человека необходим с точки зрения как здоровья, так и нравственно; промышленность должна быть сведена к минимуму. При этом он имеет в виду, скорее, мануфактуру и ремесла. Толстой осуждает чрезмерное разделение труда.

Он противник пользования деньгами и предлагает обменную торговлю. Недавно он горячо агитировал за систему единого налога<sup>787</sup>, хотя часто советовал вообще отказаться от уплаты налогов.

Толстой — коммунист, но его коммунизм построен на моральном и религиозном фундаменте; поэтому он противник социализма, который упрекает не только в материализме, но и в деспотизме и легкомыслии.

Как мы видим, например, из рассказа «Хозяин и работник»<sup>788</sup>, Толстой хочет, чтобы отношения между господами и слугами расценивались чисто этически, филантропически. Аскетический идеал полностью достижим даже — с незначительным заработком и скромными средствами — для мужика, который постится, вся современная промышленность лишь грешная роскошь. Поэтому ха-

рактерно высказывание Андрея Болконского («Война и мир») об отмене крепостного права: он хотел бы освободить крестьян отнюдь не для самих крестьян (им крепостное право не помеха), а ради господ, которые бьют крестьянина и т. д.

Толстой одобряет милостыню; не чувствует, как унижает человек человека, принимая нищенство экономически и нравственно, а именно так Толстой и делает — со своим аскетизмом он настолько толстокож, что находит в нищем аскетическое самообладание...

Как не понимает Толстой значения и смысла социального законодательства, как не понимает он различия между правосудием и любовью, так, собственно, не чувствует и социальных, классовых различий. Толстой изображает лишь два класса — аристократов и крестьян; остальные классы он не анализирует, ограничиваясь скудными упоминаниями, в особенности он не понимает русского интеллигента, «разночинца». Он сам однажды отметил, что только два класса, аристократы и крестьяне, имеют крепкое реальное основание, — и это вполне согласуется с его аграрным мировоззрением.

Вместе с тем Толстой, выросший в деревне, где были только крестьянин да он, помещик, явно не возвысился над своим аграрным аристократизмом. Его Левин гордится принадлежностью к хорошему роду; а хорош тот род, представители которого могут указать на три-четыре честных поколения семей, находившихся на высшей ступени образованности, никогда не допускавших подлых поступков и никогда ни в ком не нуждавшихся. Именно так чувствует себя Толстой как потомок графов Толстых; отнюдь не как аристократический спесивец, но все же как «aristos»<sup>789</sup> или хотя бы один из тех, кого называют «aristio»!<sup>790</sup>

А потому толстовское подражание крестьянину — это всего лишь подражание, а не полное окрестьянивание. Толстой не стал крестьянином, в этом подражании мы как раз и узнаём руссоистски настроенного аристократа. Толстой живет во дворце, который принадлежит ему, собственно, его семье, но свою комнату велит обставить как мужицкую избу; велит сделать низкий потолок, довольствуется простой мебелью и все это называет: жить по-мужицки, — в великолепном салоне своего дворца он встречается с образованными, в том числе и с аристократическими друзьями, ест то, что его заботливая супруга велит чисто и гигиенично приготовить своим поварам, часть года живет в Москве, в своей деревне может пользоваться продуктами и деликатесами, которые его семья доставляет в городе, — всем этим Толстой пользуется, осуждая городскую жизнь, торговлю, железные дороги, цивилизацию в целом, и счастлив, что носит уродливые, бесформенные сапоги, сработанные собственно-

ручно, и поношенную одежду, сшитую, однако, из хорошей материи! Мне эта игра в крестьянина импонирует — такой великий человек нуждается в этой игре, — импонирует мне и непоследовательность Толстого! Это добрый, милый, любящий человек, и потому, сам того не замечая, в своем образе жизни он так непоследователен и половинчат. (Его милая жена не позволила ввести себя в заблуждение!) Если Толстой подражает деревенской жизни, то это, скорее, протест против рабского подчинения светскому этикету и его во многом бессмысленным, глупым требованиям.

Живо помню, как я был поражен, когда подъезжал к Ясной Поляне. Это было в начале мая (1887 год)<sup>791</sup>: деревянный мосток через ручей, собственно — через наполненную водой канаву, был так шаток, что извозчик был вынужден объехать его стороной; колонны у ведущих в парк ворот почти развалились... Я подумал: вот какой пример подает помещик своему крестьянину, вот как Толстой пытается воспитывать своих крестьян — не это ли школа для них? Очень скоро я понял, в чем состоит крестьянство Толстого, понял, как и почему он вовсе не интересуется материальной, экономической стороной дела, понял, что, как русский помещик, в этой своей беззаботности он действительно полностью похож на своего мужика. Немецкий, английский землевладелец, разумеется, хозяйничал бы совершенно иначе. Христианство Толстого действительно не à l'eau de rose...

## 11

## Философия истории

В «Войне и мире» на примере великих антинаполеоновских войн Толстой дает социологический и психологический анализ массового движения. В более поздних изданиях Толстой объединил в последнем томе романа в особой главе свои мысли о сущности истории и исторического процесса: он показывает, что народами руководит не божество, не так называемые великие люди, герои и тем более не идеи или правительства. Обозрев мнения историков на философию истории вплоть до Бокля, которого в ту пору в России много читали, Толстой приходит к выводу, что массовые движения периода наполеоновских войн возникали без участия и руководства отдельных личностей, как происходит роение пчел. Сперва началось массовое движение с запада — из Франции — на восток, затем последовало обратное движение. «Великий»

Наполеон — тоже только одна из бесчисленных пчел, которые были подхвачены [этим движением]. Что их туда вовлекает? Человек, как мы обычно слышим, существо действенное: его индивидуальные действия и решения свободны, обдуманно и направлены к цели, его коллективные проявления несвободны и определены законами роя-толпы. Значит, и Наполеон не был инициатором войн, хотя, очевидно, сам считал себя причиной войн и прочих событий, но это иллюзия, Наполеон — лишь этикетка, давшая событию имя.

Так Толстой пытается объяснить взаимоотношения индивидуума и массы; в сущности, он не разъясняет вопроса, довольствуясь старым кантовским разграничением, обнаруживающим в человеке существо эмпирически не свободное, и перенося это нерешительное суждение на общественную жизнь. Хотя, по его мнению, человек обладает индивидуальным сознанием, но, несмотря на это, является бессознательным инструментом всеобщих исторических целей человечества, история — неосознанный массовый процесс.

В «Анне Карениной» речь опять идет о массовом движении, о последней [русско-турецкой] войне. Славянофильский литератор Сергей Иванович (автор изображает его как представителя младшего, преимущественно политического, течения в славянофильстве: его имя и отчество — явно поставленные в обратной последовательности имя и отчество Аксакова<sup>792</sup>) рассуждает о сознательности народа так, словно читал эпилог к «Войне и миру», только в роли глашатаев народа у него выступают Лавров и народническая интеллигенция.

Но теперь Толстой не может уразуметь славянофильское понятие «народ»: «...я сам народ, я и не чувствую этого»<sup>793</sup>, — так звучит категорический ответ интеллектуала Левина, который для поддержания своей индивидуалистической позиции *ad personam*<sup>794</sup> прислуживающего мужика демонстрирует человека из народа, чтобы показать, что тот ничего о народном движении не знает.

«Анна Каренина» вышла в журнале Каткова, но эту последнюю часть, содержащую индивидуалистскую критику народной души, Катков печатать не захотел, а потому ее пришлось издать в виде самостоятельной брошюры<sup>795</sup>. Достоевский в «Дневнике писателя» избрал именно эту часть романа Толстого в качестве объекта для одного из самых безжалостных критических анализов<sup>796</sup>.

Я не хочу выяснять, насколько выводы в «Войне и мире» совпадают с теорией, изложенной в «Анне Карениной»; нам интересно наблюдать, как относится Толстой к вопросам, вокруг которых в его время в русской литературе шли жаркие дебаты: к вопросам о сущности нации и народа, об отношении индивидуума к национально-



му и народному целому, об отношении индивидуума, а также отдельных народов к историческому процессу и о сущности этого процесса.

На примере этих великих главных произведений Толстого мы видим, что подобные вопросы философии истории живо его интересовали; он пытался ответить на них уже в ранних произведениях и в пору, когда основал свою народную школу и должен был посвятить себя дидактическим и педагогическим задачам (1861 год); в ряде статей он делает попытку обрести ориентацию в области социологии, а также и в философии истории. Освобождение крестьян, осуществленное именно в это время, вынудило его заняться вопросами основ народного просвещения, а с этой проблемой был связан и ряд других.

Толстой подробно занимался сущностью исторического процесса и, в особенности, сущностью прогресса; об этих проблемах тогда спорили все русские мыслители, и Толстой непосредственно обращает внимание на гегельянцев и берется за решение чрезвычайно деликатного вопроса, разумно ли то, что исторически обусловлено, — так он формулирует гегелевский тезис, который был предметом стольких дискуссий. И уже в то время Толстой высказывается против расширительного понимания «исторического воззрения», то есть против чрезмерного историзма: он вполне оправданно выступает против преувеличенного релятивизма, причем во имя логики и этики. Уже тогда Толстой верил, что этические принципы так же абсолютны, как математические формулы.

На этой позиции противника историзма Толстой стоял твердо и еще больше утвердился благодаря тому, что занимался Кантом, Шопенгауэром, а позднее и Ницше. Найдя религиозную опору в Иисусе, он в этих вопросах принял точку зрения Иисуса, в особенности его учение о том, что незачем заботиться о будущем, выходящем за рамки нынешнего дня. — Толстой живет не в будущем, а в настоящем, и мы слышали, как он объясняет революционерам, что незачем заботиться о последствиях наших действий и что только люди света и политики — а отнюдь не люди религиозные — постоянно обращаются к будущему<sup>797</sup>.

Отвергая исторический релятивизм, Толстой одновременно отвергает прогресс; во всяком случае, он полагает, что прогресс и его законы недостаточно доказаны. В особенности развитие России, как он считает, необязательно должно продолжаться по европейским законам, и русские, вообще, должны весьма критически изучать проблему прогресса. Так Толстой думал уже в 1862 году<sup>798</sup>; в «Отрочестве» (1854) он еще верил в прогресс или хотя бы в развитие

и прямо формулировал некий биогенетический закон такого рода: развитие индивидуума идет по тому же пути, по которому прошли «целые поколения».

Уже здесь, а еще более в позднейших взглядах проявляется основное пантеистическое настроение Толстого: индивидуум органически связан с целым. Как? Этого он точно не формулирует; особенно в «Войне и мире», поучения, касающиеся философии истории, представляют собой лишь поэтические образы, а не понятия. То, что мы читаем там о Наполеоне как этикетке и массовом движении, подобном рою, — с социологической точки зрения весьма не расчленено; безусловно одно: Наполеон для своей эпохи не был только этикеткой. Вопрос, существуют ли великие люди, — это ведь тоже *quaestio facti*<sup>799</sup>, реалистический исторический и общественный анализ должен показать, что и сколько совершили отдельные так называемые великие люди; если Толстой противопоставляет Наполеону мужика-солдата Платона Каратаева, то речь идет именно о великом... мужике. По сравнению со своими предшественниками à la Марлинский Толстой, несомненно, ближе к истине, не ограничиваясь в своей картине войны и армии изображением полководцев и показывая безымянных простых солдат. Если Платон Каратаев был велик в религии, это еще не значит, что Наполеон не был велик в ведении войны.

Кроме прочего, Толстой отвергает и взгляд Канта, согласно которому человечество — единый организм; это не вызвало бы особых возражений, если бы Толстой сам отчетливее различал понятия: «человечество» — «нация» — «поколение» — «государство».

Русско-японская война и русская революция все же заставили Толстого сформулировать общий взгляд на философию истории. Настает конец века, брезжит новая эпоха: во всем христианстве в течение почти двух тысячелетий готовился великий переворот<sup>800</sup>, который начался в то время, когда христианство стало государственной религией, потому что христианство и государство — две непримиримые противоположности. Искаженное христианство с господством одних и рабством других само собой рушится — пропагандируется подлинное христианство, а с ним равенство и свобода для всех. Внешние признаки упадка Толстой видит в классовой борьбе, в безумной гонке вооружений, в которую включились все государства, в социализме, в науке и искусстве, и особенно в полной безрелигиозности ведущих слоев общества.

Поражение русских в войне с Японией и русская революция явились для Толстого доказательством того, что русское государство приходит в упадок, и этот упадок знаменует собой упадок лжехрис-



тианской цивилизации. Революция 1905 года совершенно ясно доказала, что люди не могут согласовать свои законные устремления к свободной, правдивой жизни с произволом и насилием так называемого христианского государства; это противоречие живее всего чувствует русский народ. Толстой здесь принимает философию истории первых славянофилов и народников, изображая русский народ как антигосударственно настроенную анархическую стихию.

Японская война заставила русский народ понять несправедливость и испорченность государства, и эта несчастная, бессмысленная, жестокая война, таким образом, дала импульс к великому перевороту. Одновременно русский народ понял, что был грабительски лишен права свободного пользования землей, и это вторая значительная внешняя причина грядущего переворота; русский народ в подавляющем большинстве — земледелец и потому чувствует, что земля у него была грабительски отнята, этот грабеж и есть причина самого тяжкого рабства: человек, который не может пользоваться землей, раб всех; так называемая нехватка земли — это всеобщее рабство, гораздо худшее, чем рабство личное. Русский народ осуществит революцию в духе убеждений, что государство само по себе зло и что у народа была украдена земля; старая революция горожан по европейскому и американскому образцу изжила себя, настает революция деревенских жителей, крестьян, а эта ненасильственная, бескровная революция будет заключаться просто в том, что русский народ откажется от государства и политики и будет жить своим миром, общинной жизнью, как крестьянин, — он не станет сопротивляться насильникам, как бы те ни именовались, но духовно будет не признавать их и одолеет насилие истинным христианством. По Толстому, вся предшествующая история была ошибкой. Вместе с Руссо Толстой верит, что человек по природе добр, более того — одарен божественной благодатью, а испортила его цивилизация, основанная на власти государства. Таким экскурсом в близкое будущее заканчивается его апокалипсис, на который воздействовали Евангелие, Руссо, славянофилы, «народники» и Генри Джордж. Интересно сравнить этот апокалипсис Толстого с апокалипсисом Соловьева<sup>801</sup>.

У Толстого во все анализы исторического развития человеческого общества вновь и вновь проникают сильный индивидуализм и апология личной свободы. Мы видим это и в «Воскресении», где изображается внутренний процесс возрождения: вершиной большого произведения, изображающего внутреннее развитие стольких личностей, является принцип, согласно которому поведение человека в конечном счете определяется его собственным свободным

выбором, а отнюдь не внешними обстоятельствами. Нехлюдов в Сибири понимает подлинный смысл жизни, и этот свет засиял перед ним при чтении Евангелия, которое до решающего момента своего жизненного пути он не понимал; новая жизнь, возрождение приходят к нему с новым пониманием смысла жизни.

Впрочем, Толстой настолько искренен, что кончает «Воскресение» вопросом: будущее должно показать, к чему приведет новообращенного Нехлюдова шаг в новую жизнь. С другой стороны, мы, собственно, знаем, каков будет смысл этой новой жизни и новой жизненной практики, — Нехлюдов будет жить в согласии с принципами Толстого. При этом характерно, что в самом зрелом своем произведении Толстой ограничивается психологическим и этическим анализом старой жизни. Он не показывает, как построит Нехлюдов свои отношения с Масловой, оставляет нас в неведении, вступит ли Маслова в брак с Нехлюдовым или с Самсоновым; так что Толстой изображает скорее старую жизнь, чем новую. Сам Толстой еще слишком зависим от старой жизни, лучше умеет сказать и показать, какой новая жизнь быть не должна, чем какой она должна быть на самом деле.

## 12

### Толстой прежде всего русский. Иностранные и русские влияния

Толстой — не хочу сказать, самый русский, но, безусловно, один из самых русских людей: иностранные влияния не подавили в нем родного, русского элемента, даже существенно его не преобразовали. Русские условия оказали на Толстого решающее воздействие, и эти условия с самого начала оставались предметом его мыслей и планов по исправлению ситуации. Если я подчеркиваю в Толстом русский элемент, то, разумеется, имею в виду не мистический национализм некоторых славянофилов, а конкретное состояние культуры, в которой он вырос, особенно в период царствования Николая I.

С самого начала я подчеркивал, что на Толстого сильнее всего воздействовала религиозная среда. Здесь я могу сформулировать это точнее: религиозная среда, воспитание и образование дают ему не только материал для философского и религиозного мышления, но и утверждают его в собственных воззрениях и идеалах. Хотя Толстой отвергает русскую теологию, отвергает церковь, но он остается верен идеалу русского Христа. Толстой отрицает авторитет церкви, но

он остается верен пассивной любви, внушаемой и требуемой этим авторитетом; в той мере, в какой его взгляды отличаются от взглядов государственной церкви, поскольку та поневоле непоследовательна, он чувствует свое духовное родство с некоторыми русскими сектами. Толстой еще и сектант.

В духе этих взглядов Толстой всегда стремился к сближению с мужиком и по мужицкому образцу пытался практически осуществить призыв Руссо вернуться к естественному состоянию. Если большинство руссоистов пытается удовлетворить свою тягу к природе и простой жизни формулами, почерпнутыми из натурфилософии и эстетики, а также кратковременным пребыванием на лоне природы (некоторые путешествуют по экзотическим землям и странам), то Толстой ищет общения с природой в русской деревне и ведет деревенский образ жизни. Отнюдь не полностью, отнюдь не без побывок в городе, но достаточно последовательно.

Таким образом, взгляд Толстого на Россию надо понимать как оппозиционное отрицание некоторых элементов русской культуры: русское государство и его ошибки, русский университет и его недостатки, русская наука и ее неспособность отпугивают Толстого и толкают на полное отрицание и анархизм. Если там, где Толстой отрицает государство, науку, патриотизм и т. п., мы каждый раз станем добавлять: русское государство, русскую науку и т. д., то очень часто мы должны будем признать его правоту.

Толстого как русского мы могли бы очень хорошо обрисовать по его роману «Война и мир»: первая же французская глава изображает дворянскую семью эпохи Александра I — сам Толстой получил французское образование, и знатоки русского языка упрекают его в галлицизмах. Мы видим, как воспитывается аристократ, видим значение русской армии и ее тесную связь с так называемым светом и т. д. — весь роман рисует реальную жизнь Толстого и раскрывает влияния, воздействовавшие на него с детства. «Война и мир» — лишь историческая конкретизация того, что уже содержит индивидуальная исповедь автора в «Детстве», «Отрочестве» и «Юности».

Умственный багаж Толстого почерпнут из той же среды, из которой брали свои сюжеты и мотивы Пушкин и его последователи; все это были дворяне, обладавшие почти одинаковым жизненным опытом. Мы должны воспринимать Толстого, поэта и мыслителя, как потомка дворянской семьи, которая занимает высокое положение в государственной и общественной жизни: на основе живых семейных традиций, на примере живых семейных воспоминаний он познал государственные и культурные задачи и заботы России. В самом деле, Толстой — прирожденный философ истории; об этом свиде-

тельствует, например, его интерес к свободным каменщикам и мартинистам<sup>802</sup>, к декабристскому движению, к войне с Наполеоном и ее последствиями и т. д. — все это для Толстого не абстрактные и общие, а сугубо личные проблемы. В результате Толстой не мог не познать все важнейшие направления в области социальной политики и философии истории, выработав к ним самостоятельное отношение, но современные и более старые мыслители воздействовали на него меньше, таким образом, он остается в значительной мере самостоятельным, оригинальным. К этому еще необходимо добавить, что Толстой не бывал так часто в Европе, как, например, Тургенев, не жил в Петербурге, как, например, Гончаров и другие, но из своей Ясной Поляны мог спокойно судить о России и остальном мире.

Бегло напомним здесь, что общее, несмотря на все принципиальные различия, Толстой имеет с остальными литературными, политическими и историко-философскими направлениями.

Вместе со старыми славянофилами он подчеркивает примат религии и требует, чтобы всю жизнь отдельной личности и жизнь общества пронизывала нравственность; однако, в то время как славянофилы понимают религию мистически и примиряются — за некоторыми исключениями — с государственной церковью, Толстой строго рационалистичен, не поддается влиянию православия, скорее, в отличие от православия, на него воздействует протестантизм и последствия оно. В религии Толстой прежде всего подчеркивает разумность и нравственность, в противовес католическому авторитету и обрядности для него все большее значение приобретают протестантский индивидуализм и субъективизм. Авторитет для Толстого, вообще, играет роль чисто внешнего фактора, для него это притеснение и насилие, особенно в религии.

В частности Толстой полемизирует со взглядами славянофилов; так, например, он критикует данное Хомяковым определение церкви и путем сравнения взглядов католических и православных теологов убеждается, что Хомяков не прав<sup>803</sup>. С другой стороны, вместе с К. Аксаковым он отвергает европейское государство<sup>804</sup>.

С почвенниками и народниками Толстой сходится во взглядах, пока речь идет о культе мужика и мира; хотя во «Власти тьмы» он рисует и теневые стороны сельской жизни, но все же крестьянин для него и учитель, и идеал. *Grattez le Russe*<sup>805</sup> — так, несмотря на весь рационализм Толстого, окольными путями идеализации деревни церковная религиозность вновь обретает некую силу; исповедуя аскетизм, Толстой признает правду за русским монахом, точно так же, как его требование покорности и учение о непротивлении злу на руку государственной церкви и государству.

Что касается частностей, то можно упомянуть, что Толстой был в литературном и дружеском общении со Страховым, важнейшим последователем Григорьева.

Народничество и Руссо привели Толстого к Генри Джорджу и его аграрной политике — вероятно, Толстой отчетливо не сознавал, что в этом отношении его предшественниками были славянофилы с их взглядами о противоположности русского государства государству европейскому.

В главном для него вопросе Толстой вступает в острейшее противоречие с большинством западных идейных направлений; даже либералы, которые по примеру Грановского принимают религию (например, Чичерин), напрочь отвергают религиозный радикализм и анархизм Толстого. Однако политически религиозный и философский рационализм и демократизм Толстого, его «беспоповщина»<sup>806</sup> служат либерализму и радикализму. Отрицание церкви и позитивная борьба с ней, — а значит и с теократией — послужили причиной того, что Толстой стал мил и дорог самым радикальным партиям и сектам; Струве красноречиво выразил эти чувства в программе русского конституционализма<sup>807</sup> — к сожалению, временным вождем революции стал и Гапон, тоже один из последователей Толстого. Толстой, разумеется, не несет ответственности за полицейский социализм Гапона.

Самый решительный и сознательный противник Толстого вовсе не нигилисты или социалисты, таковым была и остается официальная церковь, которая потому и отлучила его<sup>808</sup>; враждебны ему и новейшие мистико-религиозные течения. Либеральный и радикальный лагеря поначалу не поняли смысла его первого выступления, в котором выражалось сочувствие религии и велась борьба с цивилизацией; еще Чернышевский весьма решительно и без обиняков высказался против Толстого<sup>809</sup>, это вето еще усилили некоторые позитивистские либералы и нигилисты, добившиеся того, что Толстой стал считаться реакционером; только Михайловский, несмотря на все свои критические упреки, нарушил анафему либералов<sup>810</sup>; с тех пор вето либеральных и радикальных мыслителей было нацелено против принципов, но отнюдь не против их социальных и политических последствий\*.

Толстой очень рано отверг либерализм, в частности и за его непрактичность. От социализма, особенно от марксизма, его отделяют религиозные и нравственные исходные позиции, от террористов и

\* Как пример радикальной критики Толстого приведу слова Шелгунова, который видит в «Войне и мире» лишь «философию застоя»<sup>811</sup>.

революционеров — учение о непротивлении злу. Насколько по своим взглядам Толстой совпадает со всеми этими направлениями в отрицании государства и его политики, а также позитивно — в стремлении к реформам, можно было бы прекрасно показать, сравнив его с Герценом; как писателя Толстой Герцена весьма ценил.

Отношение Толстого к литературе и искусству, в особенности к русскому искусству и литературе, естественно, определено его религиозной точкой зрения.

Из бесед с Толстым о литературе (в 1887 и 1888 годах) я запомнил, что он с уважением говорил о некоторых писателях из так называемой русской литературной «плеяды»: мы, старшие, — примерно так звучало его рассуждение — писали только о том, что мы действительно пережили; кроме того, у нас под ногами была прочная почва, мы происходили из высшего общественного слоя, между тем как сейчас пишут люди из так называемого среднего слоя, а этому грош цена. К таким старшим, помимо себя, он причислял Тургенева, Гончарова, Достоевского, Островского, а также Писемского, которого сравнивал с Гончаровым: узкий горизонт, но точность в подробностях. Младших упрекал за то, что они не создают ничего внутренне пережитого, а пишут лишь то, что придумали и высосали из пальца; однако он хвалил Гаршина, который тоже изображает лишь то, что пережил. Потехина, Решетникова, Острогорского, Короленко Толстой ценил не слишком высоко\*.

Пушкина Толстой не считал слишком умной головой, его стихи, как он полагает, бессодержательны — Толстой вообще не любил стихов: «Если мы должны идти, то давайте ходить естественно, а не вприпрыжку» (и при этом изображал неестественную походку); тем не менее он рекомендовал стихи Тютчева, очевидно, снискавшие его симпатию тем, что поэт развивает определенную идею.

Чаше во время разговора Толстой упоминал о своем отношении к Тургеневу, хвалил его изображение природы, из его произведений

\* Точно так же он судит о современных молодых писателях — Горьком, Андрееве и др. Горький побывал в гостях у Толстого и определил атмосферу в Ясной Поляне как какую-то Финляндию: «Ни родное, ни чужое, да и холодно»<sup>812</sup>. Толстой считает, что босяки Горького обрисованы неверно; однако хвалит писателя за то, что тот открыл в босяках душу, как Достоевский в преступниках. Роман «Фома Гордеев» Толстой не мог дочитать — все, что вымыслено, для него слишком скучно. Точно так же Толстой отвергает Андреева и напротив, больше ценит некоторых молодых, таких, как С. Семенов<sup>813</sup>, Н. Николаевич и др. Из произведений Чехова признает только повести, но отнюдь не пьесы, поскольку вообще отвергает современный театр.

ставил на первое место «Записки охотника», затем эссе о [Гамлете] Дон Кихоте и сочинение «Довольно» — в обоих, как он считал, Тургенев поднялся до серьезного суждения о жизни. Тургенев как человека он очень любил\*.

На примере Тургенева, а еще больше Пушкина Толстой еще тогда доказывал правильность тех взглядов на сущность искусства, которые он позднее выразил в известном трактате<sup>815</sup>. Он опровергает не только *l'art pour l'art*<sup>816</sup> в буквальном смысле слова, но и всякое искусство, в котором идея не умеет подчинить себе художественную технику и где художника его идея целиком не занимает и не пронизывает. Уже в начале шестидесятых годов мы найдем у Толстого высказывания вроде того, что искусство — прекрасная ложь; потому-то он так подчеркивает значение правдивости в искусстве. В трактате об искусстве он определяет задачу искусства социально, оно обязано объединять людей — таким образом, воздействие подлинного искусства явно характеризуется как служение некой задаче, как тенденция.

Эти и другие суждения Толстого об искусстве весьма примечательны, и мы можем найти в них здравый смысл; как уже сказано, Толстой подчеркивает правдивость художественного произведения, но в меньшей мере исследует творческий процесс, поскольку на художника обращает меньше внимания, чем на его готовое детище. Так, философия, литература и искусство, нравственность и религия сливаются для него воедино. Отсюда он затем приходит прежде всего к убеждению, что подлинное искусство расцветает, лишь когда сильна религия. Однако непонятно, как именно с этой позиции он может отвергать Шекспира<sup>817</sup>: по его мнению, в «Лире» отсутствуют мысли, а язык слишком поэтичен (вспомним его высказывание о стихах) — это, разумеется, эстетическая ошибка.

И не единственная. Суждение Толстого о Пушкине явно тоже несправедливо. Я, например, могу также понять, почему Шиллер ему милее, чем Гёте, понимаю его доводы, но ставить Шиллера выше Гёте, вообще, несправедливо.

Особенно интересовало меня отношение Толстого к Достоевскому. Толстой и Достоевский никогда не встречались, но после смерти Достоевского Толстой очень верно сказал, что Достоевский для него лично «самый близкий, дорогой, нужный <...> человек». «Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, <...> и я плакал и теперь плачу. На днях, до его смерти, я прочел «Униженные и оскорблен-

\* Только в 1877 году Толстой примирился с Тургеневым после отчуждения, продолжавшегося шестнадцать лет<sup>814</sup>.

ные» и умилялся <...><sup>818</sup>. Далее Толстой тогда написал, что с Достоевским никогда не мерился талантом, и заверил, что во всем написанном Достоевским видел творения сердца и только радовался... Я говорил с Толстым о Достоевском через пять лет после этих суждений; из его высказываний, как и из его произведений, я не вынес впечатления, будто Толстой когда-либо испытывал к Достоевскому интимное, душевное расположение; в моем присутствии он хвалил «Записки из Мертвого дома», потому что в каждом преступнике Достоевский признает своего ближнего и искру нравственной личности. То же суждение о «Записках» мы найдем в письме Толстого Страхову еще в 1879 году<sup>819</sup>.

О философии истории у Достоевского, в особенности об отношении его к славянофильству и религиозным вопросам, Толстой сказал мне, что взгляды Достоевского остались непроясненными.

А потому сравним Толстого с Достоевским именно в этом основном вопросе — в отношении к религии.

В только что изданном втором томе биографии Толстого, написанной Бирюковым<sup>820</sup>, мы находим подтверждение своего диагноза. В 1883 году Толстой пишет Страхову, прочтя его биографию Достоевского, что у Страхова неверное отношение к Достоевскому, поскольку он поддается всеобщему преувеличению, превознося Достоевского как пророка и святого. Но Достоевский был человеком, «который умер в самом горячем процессе внутренней борьбы добра и зла. Он трогателен, интересен, но поставить на памятник в поучение потомству нельзя человека, который весь борьба»<sup>821</sup>. Затем Толстой сравнивает Достоевского с дорогим конем, который вдруг заартачился и тем совершенно утратил ценность; ум и сердце Достоевского, по его мнению, погибли ни за что ни про что: Тургенев-де переживет Достоевского, потому что в нем нет этой порчи...

В самом деле, хотя Толстой, подобно Достоевскому, провозглашает возрождение на основе религии, они абсолютно противоположны друг другу. Устремления обоих мы можем определить общими формулами, например: оба провозглашают возврат к христианству, оба ищут Христа и т. п., но вкладывают в эти формулы разное и принципиально не схожее содержание, более того — в Толстом и Достоевском мы имеем два прямо противоположных религиозных типа.

Эту противоположность мы можем обобщить девизами «рационализм и мистицизм»: Толстой стремится к религии разума, разумом воспринятой и обоснованной, Достоевский хотел бы религии арациональной, но отнюдь не иррациональной и не антирациональной. Для Толстого сущность религии заключается в нравственности, Достоевский уповает на веру в Бога и в бессмертие, но рядом

с Богом в мире религии Достоевского еще достаточно места и для дьявола, причем не только в художественном воплощении, как в образе Мефистофеля, но и во всей трансцендентной реальности. Толстой дьявола полностью исключил — и это характерно для его теологии.

Толстой находит опору в Иисусе, Достоевский — в Христе, причем в Христе русском, в Христе русской церкви, в Христе русского монаха.

Толстой — религиозный индивидуалист, Достоевский ищет опору в церкви и вместе с церковью — в государстве и нации; Толстому достаточно Евангелия, Достоевский тоже любит Евангелие, но все же церковные традиции ценит выше. Вот почему он становится догматиком и схоластом — впрочем, и Толстой временами впадает в схоластические разнотолки, стремясь обнаружить в Евангелии подтверждение своих взглядов (например, истолкование [евангелиста] Матфея (19: 8—9) в духе абсолютной моногамии).

И Толстой и Достоевский воспринимают религию как хранилище жизни, более того — как идею самой жизни; а потому мы обнаруживаем у Толстого основную формулу Достоевского: самоубийство = убийство как следствие утраты религии. Но если Достоевский подчеркивает убийство индивидуальное, особенно убийство как проявление нигилистического терроризма, то Толстой отвергает массовое убийство на войне, которое Достоевский в споре с Толстым пытается защитить искусственными доводами.

Так же как и Достоевский, Толстой противопоставляет титанизму христианство, христианские покорность и любовь; для Достоевского образец — монах и его отношение к «старцу», Толстой учится у мужика. Впрочем, Достоевский сам себя считает гораздо более отцом Зосимой, чем «послушником» Алексеем, а Толстой предлагает нам свое толкование Евангелия с наивной, лишенной самокритичности безапелляционностью, в которой высокомерие аристократа сказывается точно так же, как в Достоевском аристократ проявляет себя любовью к слабым.

Как и Достоевский, Толстой видит в религии веру, оба стремятся верой преодолеть скепсис, внутреннюю раздвоенность, внутренние противоречия, не отличаясь в этом от Тургенева и прочих, но они сразу расходятся, как только им предстоит выявить содержание этой веры.

Если у Толстого и Достоевского мы находим отнюдь не второстепенные совпадения, то это прежде всего объясняется близостью исходных позиций и далее — прятием церковных идеалов. Оба, например, противники социализма — и это как раз вытекает

из исходных религиозных позиций; оба также против революции и т. д. Что касается монашеского, аскетического идеала, то тут эти совпадения необходимо оценивать по-иному, здесь церковная среда воздействовала своим примером больше, чем все логические суждения. Это и есть понимание христианства в духе русского католицизма.

Однако основное различие между религией Толстого и Достоевского следует искать в том, как оба смотрят на мораль: Толстой при всех обстоятельствах стоит за правду, Достоевский надеется, что к правде можно прийти через ложь. Толстой — блюститель нравов, Достоевский всегда больше церковный политик, нежели моралист, он догматик и схоласт.

Новейшие религиозные философы от Соловьева до Мережковского также видят в Толстом и Достоевском религиозных антиподов и, принимая Достоевского с его мистикой и схоластикой, осуждают Толстого как антирелигиозного нигилиста и антихриста.

Это неприятие Толстого и преданность Достоевскому у младшего поколения не имеет ни общей причины, ни общих побуждений; если одних (Соловьева) привлекает понимание религиозности как силы, полностью отличной от нравственности, то Мережковский и его адепты погружаются в декадентство Достоевского и обвиняют Толстого в язычестве — он-де никогда не был христианином...

У Толстого — в отличие от Достоевского — мы не найдем ничего общего с декадансом, разве что анализ половых извращений и их нравственных последствий в «Крейцеровой сонате»! Но несмотря на это, я заметил одно место уже в «Юности», где шестнадцатилетний Иртеньев описывает четыре вида своих чувств, особо подчеркивая склонность к жалости, и рисует, как эта склонность тесно связана с надеждой на счастье и как он старался усилить это пристрастие намеренно сатирическим восприятием своего прошлого... Нет ли и здесь бациллы декаданса?

Толстой отличается от Достоевского в религии и, вообще, в том, что везде стремится к правде, которой поклоняется без оглядки на последствия; он согласен с Гёте:

Страшная правда милее, чем ложь во спасенье.  
Правда вылечит боль, что нам сама нанесла<sup>822</sup>.

Достоевский придерживается Фонтенеля: «Si j'avais la main pleine de vérités, je me garderais bien de l'ouvrir sur le monde»<sup>823</sup>.

Когда Достоевский упрекает Толстого в прямолинейности, то этот упрек хоть и попадает в цель, если речь идет о прославлении примитивизма, об утопическом стремлении все упрощать, но от-

нюдь не затрагивает толстовской безбоязненной этической последовательности.

Со взглядом на правдивость связано и отношение обоих поэтов-мыслителей к проблеме вины: Толстой подчеркивает значение исповеди и направляет против самого себя обвинительный анализ, Достоевский не исповедуется, говорит о себе мало и за вину требует покаяния и кары. Как искатель правды, Толстой — живая и живительная сила для новой России. Я считаю также великой его заслугой, что он корректирует мистицизм Достоевского, фактически нейтрализуя его, и еще, что позитивистский интерес к реальности, идущий от Белинского и Герцена, он обогащает реальностью религиозной.

Перед благословенной силой Толстого склонились в конце концов и правительство и цензура — лично Толстого они не преследуют; и хотя церковь решилась на преследование, отлучила Толстого и высказалась против всенародного празднования его восьмидесятилетия, государство на такую последовательность не отважилось — Толстого это не радует, и недавно он жаловался, что не может страдать за свои убеждения так же, как страдают за них многие другие<sup>824</sup>. Толстой остается безнаказанным, но распространение и даже чтение произведений Толстого карается...

### 13

#### Итоговое суждение о Толстом

Если я должен высказать свое окончательное суждение о Толстом, я прежде всего привел бы место из его дневника 1879 года: «Есть люди мира, тяжелые, без крыл. Они внизу берутся. Есть из них сильные — Наполеон, пробивают страшные следы между людьми, делают сумятицу в людях, но все по земле. Есть люди, равномерно отращающие себе крылья и медленно поднимающиеся и взлетающие. Монахи. Есть легкие люди, воскрыленные, поднимающиеся легко от тесноты и опять спускающиеся — хорошие идеалисты. Есть с большими сильными крыльями, для похоти спускающиеся в толпу и ломающие крылья. Таков я. Потом бьется с сломанным крылом, вспорхнет сильно и упадет. Заживут крылья, воспарю высоко. Помогите Бог.

Есть с небесными крыльями, нарочно из любви к людям спускаются на землю (сложив крылья), и учат людей летать. И когда не нужно больше, улетят. Христос!»<sup>825</sup>.

Я очень люблю Толстого, для меня лично он имеет большое значение — я выработал свои этические и религиозные убеждения благодаря частым размышлениям о нем, о его учении и его жизни. Но я совершенно ясно вижу, что его недостаток — в чувствованиях, а не в мышлении. Толстой недостаточно тонок, некоторые стороны человеческой жизни ему недоступны. Я уже привел несколько примеров (его взгляд на женщину); Кропоткин указывает, как он относится к бедному музыканту (в рассказе «Люцерн»): в момент, когда автор вне себя от жестокости англичан, он вовсе не чувствует муки, которую причиняет бедняку сам<sup>826</sup>. Этот случай характерен. Другой пример: его увлечение Гейне — Гейне<sup>827</sup> и Толстой! Его эстетические ошибки, как правило, следует приписать этому недостатку. У такого человека, как Толстой, нужно объяснить себе именно эту сторону его сущности.

Как мыслитель, как философ Толстой тоже своеобразен; он мыслит рапсодически.

Поэтому и его развитие происходило совершенно по-особому. С большим трудом, по частям он создает систему. Пример: уже в 1887 году он вегетарианец и абстинент, но только в 1888 году перестает курить — лишь с большим опозданием он замечает, что и то и другое взаимосвязано. Толстой представляется здесь своеобразным эмпириком — он не делает дедуктивных выводов, не констатирует, а присовокупляет опыт к опыту; и в опыте этическом и религиозном, в опыте внутренней духовной жизни это производит странное впечатление.

Именно в этом вновь проявляется правдивость Толстого. И потому он, собственно, не дилетант, не колеблется от мысли к мысли, от чувства к чувству, а трудолюбиво добывает опыт за опытом. Своей цельности он достиг долгими усилиями, пробиваясь к единственной цели, а вовсе не жонглированием силлогизмами или произвольным конструированием; вот почему его ошибки и явные просчеты не действуют столь разрушительно, как у людей, которые в основном творят силой образности. Толстой переживает все события, крупные и мелкие, и именно потому это всегда Толстой, и то, что он переживает за других, — тоже его, и это тоже Толстой.

Толстой — типичный русский реалист-эмпирик и позитивистский наблюдатель. Я познакомился в России с несколькими его соратниками по Севастополю, все были потрясены реалистической правдивостью Толстого; генерал Драгомиров, известный военный писатель, хвалит верное изображение военных приготовлений в «Войне и мире», изображение войска и сражений (но не согласен с [толстовской] философией войны)<sup>828</sup>.

## Х ДЕКАДАНС

### I А. П. Чехов

Говоря о Чехове как о представителе декаданса, я, естественно, предвижу, что многие будут со мной не согласны; но сам я все хорошо продумал, взвесил возможные возражения и решил остаться при этом определении. Чехов олицетворяет собой чрезвычайно распространенную и весьма характерную для декаданса современную психику, то есть известное состояние слабости, в данном случае проявившееся не только духовно, но и физически. Биографии большинства декадентов — а возможно, и всех — показывают, что их биологическая жизненная сила была в какой-то мере ослаблена; у многих можно увидеть последствия унаследованного или благоприобретенного процесса дегенерации, во множестве случаев это последствия сексуальных излишеств и, вообще, ненормального образа жизни. Чехов тоже умер от туберкулеза: историки литературы датируют начало второго периода его творчества 1888 годом, заболел Чехов в 1887 году. Чем тяжелее он болел и чем больше слабел, тем физически слабее становились персонажи его поздних произведений, точно так же, как и весь его жизненный настрой отличался все большей подавленностью, все большим ощущением слабости. Полагаю, мы можем, не боясь совершить ошибку, сказать, что характеры его героев как бы объединяются в фигуре Базарова, который не захвачен, как у Тургенева, неожиданной смертью врасплох, а заболевает, и Чехов, как физиолог и врач, предвидит подкрадывающуюся смерть. Как врач Чехов был достаточно сведущ в физиологии и психиатрии, а следовательно, мог с интересом наблюдать и лечить различные неврозы и состояния психической слабости (неврастении); сам физически ослабленный,

он тонко разбирается в патологических ощущениях неполноценности.

Чехов борется с мелкотравчатостью и рутиной, можно сказать, с мещанством, если понимать это слово так, как его понимал ученик Чехова Горький. Чехов разбирается во всех слабостях всех людей! И итог всегда один: ноль, помноженный на ноль, дает ноль. А самыми достойными уважения людьми в конце концов оказываются пациенты лечебницы для душевнобольных («Палата № 6»).

Порой — и в этом он руководствуется литературной традицией — Чехов рисует сильную женщину, которая восстает против угнетения и не настолько деградировала, как мужчины; собственно, она и не могла деградировать, ибо для этого у нее было меньше возможностей.

Репертуар Чехова широк: он изображает все классы, все сословия и общественные слои, все корпорации и, в особенности, интеллигенцию в ее разнообразных представителях: профессорах, учителях, писателях, журналистах. Весьма проницательно анализирует Чехов упадок поместной аристократии и социальный подъем купечества и мещанства. Ему отвратителен город, жизнь в городе и городские взаимоотношения. Городская жизнь представляется Чехову слишком сложной, он просто подавлен беспокойной, нервной жизнедеятельностью современного города. Он отдает предпочтение простой, открытой жизни в деревне и сам удаляется в Крым.

Однако Чехов воспроизводит и общее настроение восьмидесятых и девяностых годов — подавленное. Бессильное настроение, создавшееся у большей части интеллигенции под влиянием реакции. Чехов показывает и настроение людей, которые каким-то образом приспособились к реакции, были вынуждены приспособиться. Серость на сером фоне, маленьких людишек и их ничтожность — вот то, что изображает Чехов в своих кратких зарисовках. Отдельные произведения Чехова выходили большими тиражами — настолько они нравились читателям.

Эти зарисовки, вначале фельетоны, публиковавшиеся в различных газетах (Чехов выступает как литератор с 1879 года), содержат нечто благодушно-юмористическое; но юмор Чехова совершенно особенный, в нем скрыта значительная доля иронии и самоиронии; эта ирония не убивает наповал, но порой царапнет или уколует довольно глубоко!

Чехов сторонился любых политических партий. В письме лирическому поэту Плещееву (1888) он говорит: «Я не либерал, не консерватор, не постепеновец, не монах, не индифферентист. Я хотел бы быть свободным художником и — только...»<sup>829</sup>. Только свобод-



ным художником... значит — быть не последователем искусства для искусства, а быть свободным... Однако не свободу, а нечто совсем иное искал Чехов, на поиски свободы ему было слишком трудно решиться.

Чехов — скептик. Не только в вопросах религии, но и вообще он боится верить, чтобы не разочароваться. Этот скепсис проявляется в его реализме, в его стремлении проникнуть в самую суть людей и их поступков, исследовать движущие силы и импульсы, внешние стороны и *bona fide*<sup>830</sup> притворные доводы и мотивы их решений и поведения.

Вопреки столь глубоко укоренившемуся скепсису, Чехов прекрасно знает, как важна для человека вера. «Мне кажется, человек должен быть верующим или должен искать веры, иначе жизнь его пуста, пуста...» (Маша в «Трех сестрах») <sup>831</sup>.

И в этом отношении Чехов отдает предпочтение крестьянину перед интеллектуалом, хотя именно крестьянина изображает без каких бы то ни было иллюзий, но считает, что у крестьянина, по крайней мере, есть какое-то ядро, он наивно и искренне верит в правду, а чеховский интеллектуал эту веру утратил... Ученый профессор-либерал в «Скучной истории» признается, что ему не хватает «общей идеи»: «Каждое чувство и каждая мысль живут во мне особняком, и во всех моих суждениях о науке, театре, литературе, учениках и во всех картинках, которые рисует мое воображение, даже самый искусный аналитик не найдет того, что называется общей идеей, или богом живого человека.

А коли нет этого, то, значит, нет и ничего» <sup>832</sup>.

В таком случае человек становится игрушкой внешних обстоятельств, поскольку ему недостает как раз того, что выше и сильнее этих обстоятельств. Тем не менее профессор всеми силами держится за науку, хочет верить в нее до своей кончины, будет верить, ибо с помощью науки может преодолеть природу и себя самого, — правда, вера в науку не прибавила ему сил, не научила, как должен вести себя истинный муж, согласуясь со своей совестью. Характерно, что Чехов часто показывает таких слабовольных людей науки; наверняка он имел в виду великую задачу, которая стоит перед педагогами, особенно в России, и потому вообще особенно пристально интересовался профессорами и учителями.

Стремление к внутреннему спокойствию мы можем отметить и в том, как Чехов решает метафизические и религиозные проблемы. Он знает предшествующие попытки русских поэтов — мыслителей и философов, размышляет об этих проблемах самостоятельно, но его творения производят на нас впечатление какой-то гомеопати-

ческой философии: не стоит ломать голову еще и над этими вопросами, нам хватает и повседневных трудностей и забот. Особенно Достоевский, с его метафизикой и религией, для Чехова загадочен, как сфинкс; будучи позитивистом, он хочет иметь позитивное решение. И потому пишет: «Теперешняя культура — это начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, быть может, еще десятки тысяч лет для того, чтобы хоть в далеком будущем человечество познало истину настоящего Бога — то есть не угадывало бы, не искало бы в Достоевском, а познало ясно, как познало, что дважды два есть четыре» <sup>833</sup>. И так, Чехов верит в Евклидов разум Ивана <sup>834</sup>, дабы обрести спокойствие; большинство декадентов — сторонники мистики Достоевского. Чехов предписывает декадентам математику. Сам же довольствуется позитивистским агностицизмом. «Не понимаю, не понимаю, не понимаю!» <sup>835</sup> Так заканчивает Иванов свой самоанализ: не понимает себя, не понимает ни людей, ни жизни, ни мира. «С тяжелою головой, с ленивою душой, утомленный, надорванный, надломленный, без веры, без любви, без цели, как тень, слоняюсь я среди людей и не знаю: кто я, зачем живу, чего хочу?» <sup>836</sup> Агностицизм метафорический превращается в агностицизм моральный.

Эту странную слабость — «способность уставать», — как говорит сам Чехов, — он рисует и в драме «Иванов». Слабость, меланхолическое настроение, ощущение холодной скуки, неудовлетворенность и отвращение к жизни — это особый вид моральной усталости: в двадцать лет такой человек — герой, в тридцать уже утомлен. И хотя он мечтает о новой жизни, о возрождении, но сам уже не способен ни на новую жизнь, ни на возрождение — в лучшем случае, то есть если его совесть еще достаточно жива, он добровольно уходит из жизни.

Самоубийство Иванова характерно: он стреляется на глазах у невесты и ближайших друзей, в присутствии приглашенных на свадьбу гостей — ему необходимо взволновать общество, которому он в глубине души приписывает вину за свою исковерканную жизнь. Иванов уходит из мира живых, ибо он абсолютно одинок, фактически никого не любит, нередко ощущает искреннее, подлинное сочувствие к людям, но не способен на искреннюю сильную любовь.

Моральный агностицизм проявляется у Чехова также в политическом и социальном плане; он не умеет по-настоящему верить в прогресс, во всяком случае, эта вера его не греет; когда мы слышим, что через 200—300 лет — а может, и через тысячу — жизнь будет прекрасна и люди будут счастливы («Три сестры») — это, скорее, звучит как холодное умозаключение. Сейчас они несчастны и только ищут счастья.



Нерешительным остался Чехов и после того, как из первых туч близкой грозы сверкнула молния; даже к социализму, энергично побуждающему к движению вперед, Чехов, несмотря на свою веру в прогресс, проявляет интерес скорее академический. И все же он не хуже прочих русских писателей знает, что русские, и в особенности интеллигенты, должны работать, знает, что современные поколения происходят от родителей, которые пренебрегали работой, и даже ничего не имеет против веры в то, что счастье может зависеть только от работы на благо будущих поколений. Чехову, естественно, не импонируют лозунги. «Очень талантливый человек! Пишет всегда так благородно, гуманно... лимонадно. Жену свою ругает при людях дурой. Комната для прислуги у него сырая, и горничные постоянно наживают ревматизм»<sup>837</sup>. Эта беспощадная характеристика, которую дал Чехов своему собеседнику, сохранилась в изложении Горького и прекрасно подходит ко многим «демократам» и отчасти может объяснить нам чеховское отвращение к политике.

Чехова упрекали в политической нерешительности. Думаю, совершенно напрасно. Таких людей, как Чехов, мы не можем переделывать; а его нерешительность не настолько безвыходна, чтобы воспрепятствовать стремлению к «общей идее». Горький не задержался на Чехове, как и многие прошедшие его школу. Социал-демократы недавно даже сочли, что именно Чехов подготовил почву для социализма, поскольку опроверг утопии народников. По этому поводу я могу привести такой факт: в издании повести Чехова «Мужики» (1879) Струве приветствовал зарождение новой литературы<sup>838</sup>. Правда, Михайловский упрекнул Чехова не только в нерешительности, но и прямо в индифферентности; Чехову-де все равно, изображает ли он человека или его тень, крестьянку или самоубийцу; мол, он, Михайловский, не знает более удручающего зрелища, чем этот ни за что ни про что погибающий талант Чехова. Но в той же статье Михайловский вынужден похвалить «Скучную историю»<sup>839</sup>; и действительно: старый профессор (врач, как и сам Чехов) исповедуется настолько искренне, что и сам Толстой был бы этим доволен.

## 2

## Л. Н. Андреев

Уной тип декаданса представляет собой Андреев: свою болезнь Андреев сознает и бунтует против нее или против причин, ее породивших; этот бунт нервозен, малодушен,

театрален, но искренен. Лично для меня непросто быть справедливым к Андрееву: чтение его произведений заставляет мой мозг почти физически страдать, и мне стоит большого труда сохранять напряженное внимание.

Андреев — ученик Достоевского; я сказал бы, что он популяризирует Достоевского, если под популяризацией можно подразумевать распространение идей в формах, соразмерных эпохе. Андреев постоянно говорит о проблеме, которую Достоевский пытается постигнуть в противоречии между братьями Иваном и Алешей; главный вопрос Ивана Карамазова — кому принадлежит мир, Богу или сатане? — Андреев повторяет в «Черных масках»... Ответ дается посредством множества символов, в которые преобразуется философия Достоевского. Лоренцо, рыцарь Святого Духа, во время размышлений и самоанализа ловит себя на том, что в своем гимне Богу поставил свечечку и дьяволу; он умерщвляет и погребает вторую свою половину (две души Гете, тургеневские два человека в одной груди)<sup>840</sup>, однако и «чистая» половина не способна к жизни; только шут спасает рыцаря: он воскрешает мертвую половину — и перед нами снова единый цельный Лоренцо, но только утративший разум. Сила шута заключается в том, что у него всегда наготове смех, слезы, восторг, что в нем горит огонь жизни (истинная жизнь и есть огонь). Так Андреев противопоставляет идиота Достоевского и Дон Кихота Тургенева Ивану и Гамлету. Огонь пожирает и Лоренцо, и его шута, а также черные маски (неотступные, гложущие мысли), которые прежде могли посещать и его самого, и его замок. Супруга рыцаря Франческа вынуждена отказаться от счастья умереть вместе с мужем, поскольку чувствует, что станет матерью. «Но я расскажу вашему сыну, Лоренцо, как призвал вас к себе Всевышний, и он благословит ваше имя»<sup>841</sup>.

Мы знаем Достоевского, Толстого и Тургенева, знаем «Фауста», «Манфреда» и «Каина» настолько хорошо, что не сомневаемся в значении аллегорий и символов «Черных масок»; но произведение (Андреев часто драматизирует действие à la Метерлинк) при чтении вызывает неприятное чувство, символы, аллегории и образы оттапливаются, поскольку нам известны многие предшественники Андреева, стремившиеся к ясности. В повести «Мои записки»<sup>842</sup> Евклидов разум Ивана Карамазова находит воплощение в фигуре философствующего автора мемуаров: если Иван Карамазов лишь косвенно был виновен в убийстве отца, то Андреев демонстрирует нам тройного убийцу своих родных, лишившего жизни отца, брата и сестру. Как Достоевский не сразу раскрывает убийцу, так и Андреев оставляет невнимательного читателя в сомнении, действительно ли автор

мемуаров убийца. То есть мотивы и приемы Достоевского здесь доведены до абсурда. Согласно новейшим психиатрическим теориям, убийца — явный извращенец; но Андреев на примере своего героя как раз доказывает, что разум все считает и должен считать дозволенным, — старый математик, в двадцать семь лет совершивший убийство, объясняет все так логично, пытаясь с математической точностью доказать свою невиновность. Тем не менее мир — его тюрьма — представляется ему гармоничным.

Как и Достоевский, Андреев выдвигает страшную дилемму: убийство или самоубийство. Еще более, чем Достоевский, Андреев исходит из собственного опыта — в пору физической и душевной депрессии он пытался застрелиться, но попытка самоубийства не удалась. В «Рассказе о Сергее Петровиче» мы обнаруживаем теорию Кириллова («Бесы») о самоубийстве: в ту минуту, когда человек решается на самоубийство и совершает его, он поднимается выше гениев и т. п., потому что преодолевает собственное «я». Это «я» Андреев с энтузиазмом называет самым чистым и прекрасным на свете — это «смелое, свободное и бессмертное я!»<sup>843</sup>.

На epitheton ornans<sup>844</sup> больше или меньше, на фразу больше или меньше — это для Андреева не важно. Иван Андреева<sup>845</sup> читал Ницше и целиком захвачен идеей сильного сверхчеловека; правда, потом в Иване зарождается скепсис, и Андреев не знает, что с этим делать. Смелое, свободное, бессмертное «я» в титанической борьбе за высшую свободу обыкновенно разбивает голову о стену, или же сверхчеловек сидит в тюрьме и через зарешеченное окно наблюдает мировую гармонию, которая концентрируется именно в этой тюрьме, вокруг него и в нем самом...

Наряду с Ницше и Достоевским в творчестве Андреева мы слышим голоса почти всех поэтов-мыслителей старшего поколения, и в особенности современных: Ибсена, Метерлинка, разумеется — Золя, Мопассана, но также Горького и Чехова, Тургенева и Толстого... В этом-то и сказываются слабость и зависимость декаданса; если мы внимательнее вчитаемся в произведения Андреева и выйдем к его преувеличениям, то очень скоро увидим, как мало у него нового. Но у Андреева почти все — преувеличение. Одного повешенного ему мало, их должно быть семеро<sup>846</sup>. Складывается впечатление, будто ослабленные нервы требуют более сильных и часто повторяемых ощущений; так, он громоздит эффект на эффект, причем делает это с какой-то наивностью, точно так же, как заимствование основных идей у писателей, служивших ему образцом, отнюдь не плагиат, — Андреев переживает проблемы Достоевского, а потому вновь их репродуцирует. «Свыше наших сил»<sup>847</sup> Бьернсона

появляется в виде «Жизни Василия Фивейского»<sup>848</sup> — верующий священнослужитель умирает, не сумев воскресить покойницу. Бьернсон более соразмерен, его норвежский набожный пастор всего-навсего хочет вылечить свою больную жену. Вместо тургеневского болгарина Инсарова у Андреева выступает серб; то, что у Тургенева дано лишь намеком, у Андреева подчеркнуто значительно явственней: сербский патриот преодолевает космополитические склонности, которые русский испытывает по отношению к Европе<sup>849</sup>.

В наиболее крупных, созданных с великой затратой труда произведениях Достоевский каждый раз возвращался к своей проблеме. Точно так же и Андреев повторяет свои основные положения, но продельывает это с какой-то ловкостью — каждый миг дарит Андрееву новую и достаточно эффектную обработку одних и тех же положений: Савва<sup>850</sup>, Иуда<sup>851</sup>, «Черные маски», «К звездам», «Жизнь человека», «Мои записки»... — слишком много хороших вещей для столь молодого писателя.

Андреев занят борьбой внутри себя и с собой, но нельзя сказать, что он пробивается к свету; слишком легко он скатывается к вычурному символизму. Символы, аллегории и различные образы лишь изредка выбираются им удачно; например, «Красный смех»: не слишком сильный образ — окрасить слово «смех» в кровавый цвет и ожидать от читателя сверхдогадливости (в повествовании к этому дается авторский комментарий), что, мол, безумное кровопролитие в русско-японской войне вызывает у потерявших рассудок людей страшный смех. Слишком вычурны сравнения и образы. Слабость Андреева проявляется и во многих, наскоро набросанных, эскизах, весьма вычурных и выглядящих как погоня за эффектом, поскольку в них мы нередко обнаруживаем пространственные рассуждения и даже прямые нравоучения.

И очень плохо, что Андреев зачастую бывает чрезвычайно, до полнейшей неестественности сентиментален. Например, в одном из его рассказов профессиональный вор, отправившись на «дело», подбирает замерзшего щенка и, нежно выхаживая его, забывает, о чем договорился с дружкой<sup>852</sup>.

Жизнь представляется Андрееву хаосом, тьмой, весь мир — сплошной хаос; психологически — здесь мы также слышим голоса Ницше и Шопенгауэра — духовная жизнь превращается в постоянную борьбу неосознанных, инстинктивных, животных порывов с разумом, и в этой борьбе всегда побеждают хаотичность, темный инстинкт. Эта борьба всегда превращается в схватку за порядок и свет, и кажется, что Андреев, собственно, был бы не прочь способствовать победе разума. Пока его от этого удерживают признавае-

мые им философские авторитеты и жизненный опыт, приобретенный в современной России. Неудачная война, бессильная, подавленная революция усугубляют русский хаос, превращая его в хаос мировой.

При всеобщем хаосе, естественно, царит и моральный хаос. В рассказе «Тьма» в публичном доме спасается от полиции революционер, который только что бросил бомбу; юноша невинен и чист, и вот возникает борьба между ним и проституткой, которая не хочет, чтобы он остался чистым: «Какое ты имеешь право быть хорошим, когда я — плохая?»<sup>853</sup>. И чистый действительно соглашается с нечистой, понимая, что «стыдно быть хорошим»<sup>854</sup>. И в самом деле хаос. Только в этом хаосе может появиться гимназист, который хочет отомстить женщине за то, что заразился от нее сифилисом, и гимназист убивает проститутку<sup>855</sup> — в этом темном мире проститутка вообще играет значительную роль.

Философскую слабость Андреева мы можем понять на примере его «Иуды Искарота». Скажу без преувеличения, читая этот рассказ, я пережил нечто вроде морской болезни: прекрасная, заманчивая тема, но что из нее получилось! Именно в том и состоит особая слабость Андреева, что он выберет заманчивую тему (подготовительную работу за него проделал Мережковский, попытавшийся совершить переоценку характера Иуды)<sup>856</sup>, кое в чем достаточно ловко ее обработает, но не сумеет совладать с материалом как целым. Ведь Иуда должен оказаться вне добра и зла, а как раз этого-то достигнуто не было. На самом деле перед нами юридическая защита, опирающаяся на смягчающие вину обстоятельства: настоящими предателями Иисуса (Андреева не останавливает столь явная двусмысленность слова) были остальные апостолы: когда Иисуса избивали до полусмерти, они не пришли ему на помощь, а трусливо попрятались; точно так же предала Иисуса и толпа, незадолго до этого восторженно кричавшая: «Осанна!». Добрые люди — делает вывод Андреев — только потому считаются добрыми, что свои поступки и мысли хранят в тайне; если мы поговорим с таким добрым человеком чуть поласковей и станем его расспрашивать, выйдет наружу вся его неискренность, вся низость и ложь, как гной, сочащийся из вскрытой раны.

Андреев любит такие неприятные образы, любит даже там, где они ничем не могут помочь в прояснении и возвышении понятий, — и это опять же большая слабость. Но — насколько это возможно — еще слабее метафизика Иуды: Андреев пытается поставить его предательство вне добра и зла тем, что ссылается на предопределение, на железную необходимость предательства и всех страданий Иису-

са, а то, что совершенно так же было предопределено поведение толпы и остальных апостолов, забывает. У Андреева город и городская жизнь олицетворяют космический, психический и моральный хаос; этот хаос плодят культура и цивилизация большого города, семья, общество; мещанин выдыхает из своей утробы деградацию и декаданс. И апостолы, не понимавшие Иисуса, тоже были мещанами... Разумеется, такой аргумент представляется явным анахронизмом, как и весь «Иуда», поскольку Андреев совершенно схоластически *explicite*<sup>857</sup> полемизирует с двухтысячелетней оценкой Иуды, причем зачастую словами его самого. Как еще один из анахронизмов приведу то, что, например, слова Павла о заступничестве у Андреева апостолы произносят задолго до Павла и т. д.

Иуда, хотя он и лжец, и вор, изображен как человек, всегда ищущий красоту, перед которой он мог бы склонить голову, и потому он находит Иисуса — Андреев не смеет сказать, что он искал добро, поскольку это *quid pro quo*<sup>858</sup> было бы слишком наглядно.

Думаю, эта краткая характеристика андреевского «Иуды» достаточна, чтобы продемонстрировать слабость замысла и исполнения вещи! Из целого в самом деле не вытекает ничего иного, как то, что люди, то есть остальные люди, — собаки; «А они собаки!»<sup>859</sup> — таковы последние слова, произнесенные Иудой, перед тем, как он повесился. (Самоубийство Иуды, естественно, тоже оказывается необоснованным: он повесился не от отчаяния, а спокойно и гордо сопроводив Иисуса на тот свет, чтобы через тысячелетия вновь вместе с ним явиться на землю...)

Пожалуй, надо еще заметить, что смерть Иисуса и предательство, которое по отношению к нему допустила толпа и остальные ученики, могут быть восприняты как отражение разгрома русской революции.

## 3

М. П. Арцыбашев

*F*acit<sup>860</sup> декаданса можно было бы продемонстрировать на множестве названных и не названных здесь знаменитостей; можно было бы выбрать все возможные и невозможные случаи и на их примере указать различную степень и интенсивность деградации. Я выбираю «Санина» Арцыбашева, потому что автор разработал проблему хотя и не глубже, чем остальные, но все же в неразрывной связи с предшествовавшей и современной литерату-

рой. Я учитывал и то обстоятельство, что в некоторых местах русская молодежь буквально и прямолинейно следовала Санину и его евангелию; по крайней мере, вскоре после выхода «Санина» стали раздаваться жалобы на появление санинских «клубов любви» в среде студентов и даже среди гимназистов — сегодня, кажется, санинизм в среде молодежи мертв. Естественно!

Итак, Санин Арцыбашева изображает «нового человека», — мы уже довольно часто видели, что такие «новые люди» стары, а потому необходимо заранее отнестись к ним скептически. В действительности Санин — человек очень старый или, выражаясь его терминологией, старый жеребец, так же как и его женщины — старые кобылы. Прошу извинить меня, но я придерживаюсь языка автора.

Санин — эпикурец, но нет, таким поверхностным и жестоким Эпикур никогда не был; нельзя говорить и о каком-то гедонизме, поскольку все гедонисты и эпикурейцы думали больше, чем Санин. Санин прокламировал некий вид свободного гедонизма, но в самых банальных выражениях: человек должен удовлетворять все свои естественные потребности, должен свободно, без страха предаваться всем доступным ему наслаждениям... Невероятно, просто до непозволительности поверхностно! И не менее поверхностно звучит его метафизическое и историко-философское кредо, если можно так назвать несколько философских крупниц. Санин верит лишь собственным приятным или неприятным ощущениям и восприятиям (чужие ощущения его не волнуют, ибо [он говорит]: «...я живу и хочу, чтобы жизнь не была для меня мучением»<sup>861</sup>), а то, что к этому не относится, он называет гипотезами, и ему безразлично, какие гипотезы создают себе на потребу люди.

Для Санина вместе с ним наступает новое время. Вначале люди жили как животные, не умели оценивать свое поведение; затем последовала эпоха, когда люди хоть сознавали и умели оценить свое поведение, но их суждение и сознание были ошибочны: такая переоценка всех чувств вела к аскетизму, люди боялись жить, потому что их постоянно мучила дилемма, было ли то, что они намеревались сделать, хорошо или плохо! А потому — делает вывод Санин — новая эпоха должна преодолеть в человеке не только животное, но и аскетизм, тогда настанет век свободных чувств, свободных наслаждений и удовлетворения естественных потребностей. «Новый человек» не знает противоречия между добром и злом, не боится пугал, созданных людьми: «Преступление? Что такое преступление!»<sup>862</sup>. Такова же и философия Санина (без философии уже не обойтись), но философия негативная, отказ от всех предшествующих эпох. Философское Ничто — как формулирует свои взгляды Санин в раз-

говоре с несчастным Соловейчиком. «Значит, все пустота? Значит, ничего нету?» — И Санин отвечает: «Думаю. Ничего»<sup>863</sup>.

Санин попытался жить по-христиански, но отступил от своих намерений, как отказался и от участия в политической революции, поскольку и то и другое фальшиво, лживо; а потому он предается «доступным» наслаждениям, которые состоят в том, что при любом удобном случае он пользуется интересом к нему женщин.

«...Если бы погибла вся женская молодость, на свете стало бы, как в могиле»<sup>864</sup>. Возможность земных радостей возникает часто, поскольку девицы Санина — отнюдь не замужние женщины, а именно девицы! — философствуют так же, как он; думают только о самце, как он — только о самке.

Разумеется, тут нет и следа естественности. То, что Санин называет удовлетворением естественных потребностей, в действительности — удовлетворение потребностей противоестественных: не только в офицере Зарудине нам представлен жестокий, ненормальный мужчина, но и сам Санин смотрит на родную сестру похотливыми глазами, да и сестра относится к брату с таким же противоестественным чувством. Едва увидев сестру после долгой разлуки, он думает, кому она впервые отдастся; а та после падения принимает ласки Санина, которые нужно понимать, по меньшей мере, в духе «Полудев»<sup>865</sup> Прево. Просто противно, каких женщин изображает Арцыбашев; эти девицы бесстыдно разглядывают собственное тело, читают Бредлафа — болезненное перенесение проституции обоего пола в русское общество. И как грубы эти люди — не только Зарудины, но и сам Санин; как он, например, ищет для своей павшей сестры мужа, уговаривая потенциального претендента на ее руку, что он найдет в ее теле такое же наслаждение, как если бы сам лишил ее невинности. Так может вести себя действительно самый грубый «мещанин», стремящийся ловко замаскировать семейный позор. Этот «новый человек» без зазрения совести пользуется весьма старыми методами...

То, каким способом Санин сближается с женщинами и как ведет себя с ними, как тайком подсматривает за купающимися обнаженными девушками и т. п., вполне подходит к уже сказанному. После его приключения с Карсавиной мы читаем фразу — и подобных фраз в «Санине» много, — что они разошлись как брат и сестра: поскольку взаимная телесная тяга удовлетворена, возникают спокойные взаимоотношения брата и сестры! И эти взаимоотношения означают преодоление «новым человеком» животного и аскета. Если у читателя не иссякло желание, пусть прочтет банальности, которые

Санин после всего происшедшего абсолютно «естественно» излагает своей сестре...

Санин — декадентский Базаров. Активный нигилизм Базарова Санин превратил в пассивный сексуальный нигилизм — старое *saire diem*<sup>866</sup> искажено, превращено в сексуальную ненормальность. Базаров и в любви хочет быть позитивистом и довольно сильно подчеркивает телесную сторону, но одновременно он «романтик» и, разумеется, не видит в любви к женщине единственного назначения мужчины. Точно так же относятся к этому персонажи романа Чернышевского «Что делать?»; Санин знает Базарова, Лопухова и других своих предшественников, но гораздо большему научился у Штирнера, чем у Руссо. «Человек-зверь» Золя произвел на него гораздо большее впечатление, чем Ницше, которого он читал весьма поверхностно (его сестра Лида тоже читает Ницше). Санин — полигамный Позднышев; в то время как толстовский Позднышев испытывает приступы аскетизма, Санин выступает против аскетизма, а заодно, как ему кажется, и против звериной сущности человека. В этом он прав, звери не живут, как Санин, и не философствуют о спаривании.

Я уже назвал несколько имен европейских учителей Арцыбашева — этот список следует дополнить Уайльдом и, разумеется, Ведекиндом («Пробуждение весны»)<sup>867</sup>. Но, как во многом другом, и тут приходится констатировать большое различие между учителем и учеником. Ведекинд — эпигон немецких «Фаустов» и английских и немецких «Дон Жуанов» — мыслит многим сильнее и явно научился от своих учителей большему, чем Арцыбашев от своих. Сексуальный сверхчеловек Ведекинда помнит титанических предков; сравним, к примеру, краткий самоанализ («Метаморфозы») в сборнике стихов «Четыре времени года»:

Молитвы святы, которым с детства учился,  
предал я осмеянно,  
и полное звезд, великолепное небо  
истоптанным стало газоном.  
Я слушал Бога, как нудного метра,  
и обвиненье в безбожном обмане  
в лицо его скорбное бросив,  
я выставил Бога из храма.

Я стоял в освещенном соборе,  
и мое сердце разрывало блаженство  
ужасное и сладостный ужас —  
каково быть и животным, и Богом!

С бурей в груди, опершись на алтарь,  
я провел там бессонную ночь  
и, чтобы потешить себя и Бога,  
отдал себя на закланье<sup>868</sup>.

В новейшей драме Ведекинда «Цензура» Буридан стоит между красотой и святостью, между женщиной и Богом и понимает, что нет на свете ничего, более достойного жалости, чем глупец, который не верит в Бога, — половину своей жизни он провел без искусства, но без религии не мог прожить и минуты! Так говорит Ведекинд; однако Ведекинд ищет в религии средство, которое принесло бы успокоение не только душе, но и расстроенным нервам. И то, что он, ультрарационалист, в этой своей «Теодицее» (подзаголовок произведения) ведет философский спор о религии с католическим священником, соответствует логике декаданта. Противопоставления красота — святость, женщина — Бог конкретно сводятся к анти-тезе: исповедник монарха (разумеется, декадент, как аристократ, должен иметь высокопоставленного духовного наставника) — возлюбленная того же монарха. Возлюбленная кончает жизнь самоубийством, выбросившись из окна, — красота капитулирует перед святостью, женщина перед Богом. «О Господи, как ты непостижим...»<sup>869</sup> Из ведекиндовской «Теодицеи», которая непосредственно связана с традицией «Фауста» и «Дон Жуана», мы найдем у Арцыбашева чрезвычайно мало. «У всякого свой Бог! Для меня в женщине самое главное спина, изгиб...»<sup>870</sup> — нагая женщина, так сам автор «Санина» говорит об этой «Теодицее» Зарудина и Волошина, из ее чувств он исключает весь свет, все... но то же относится и к самому Санину.

Санин не вернулся к «Дон Жуану» и «Фаусту», он довольствуется авторами *en vogue*<sup>871</sup>; он читал русских поэтов-мыслителей, но и они не научили его мыслить, он принимает готовые результаты, комбинирует их, но не умеет творчески продолжить традицию.

После грехопадения сестры Санин вместе с ней рассуждает: что делать? Аборт — самоубийство — брак... Из всех этих возможностей Санин выбирает брак, но Лидин соблазнитель стреляется и точно так же кончают с собой Сварожин и Соловейчик. Сварожин однажды уже пытался свести счеты с жизнью, но только со второй попытки это ему удается; напомним еще, что Лида и Карсавина тоже подумывали о самоубийстве, пять самоубийств в одном романе вполне достаточно, чтобы проиллюстрировать основной тезис Достоевского. Осуществляется в «Санине» и убийство — второй член дилеммы Достоевского; Санин провоцирует самоубийство Зарудина, а Соловейчика убивает почти непосредственно. — Растерянный молодой

человек спрашивает его как авторитетную личность, стоит ли жизнь того, чтобы жить, и Санин отвечает: «Вы мертвый человек... и, пожалуй, мертвецу самое лучшее и вправду — могила...»<sup>872</sup>. Безумцы и идиоты — как диагностирует Санин окружающих его людей — сами бы истребили друг друга, если предоставить им немного свободы...

Убийство = самоубийство — совсем по формуле Достоевского. В том же смысле звучит и рассуждение Санина о крестьянах: хотя они для него гнусные животные, но бояться созданных людьми пугал и постоянно ожидают чуда, благодаря чему остаются в живых, — точно так же констатировали чувство радости от жизни у мужика Толстой и Чехов, правда, оценка этого факта у них и Арцыбашева различна.

Поэтому, если я спрашиваю, каким был бы конец Санина, ответ мог бы звучать только так: с расстроенными нервами — Арцыбашев подчеркивает, что он не дурак выпить, — душевнобольной Санин, как и многие его адепты, наверняка кончил бы жизнь самоубийством. Так, например, я читаю, что в одной гимназии четырнадцатилетняя четвероклассница после аборта опасно заболела нервным расстройством, две старшие гимназистки той же гимназии за плохое поведение (беременность) были исключены; на наших глазах клуб любви превращается в клуб самоубийц. Такая свободная любовь и не может кончиться иначе, люди, которые, подобно Санину, как он сам говорит о себе, живут лишь для себя, живут ради этой любви, именно из-за нее одиноки...

После похорон Юрия Сварожина Санин обращается к молодежи — за тупость и глупость посылает всех к черту, почти жалеет за глупость и сентиментальность. Эта сцена невольно вызывает в памяти обращенную к мальчикам речь Алеши после похорон Ильюши<sup>873</sup>.

Санин — вульгаризированный Иван Карамазов; Ивану еще не ясно, действительно ли все позволено, а его предшественник Раскольников не отрицает преступления и наказания — Санин же пыжится изо всех сил, стремясь стереть различие между добром и злом. «Преступление? Что такое преступление!»<sup>874</sup> Когда Санин одерживает победу над Карсавиной, он издает громкий радостный крик — совершенно как индеец, которому удалось снять скальп... Иван ощущает в своих жилах карамазовский недуг и боится, что молодых жизненных сил ему хватит лишь до тридцати лет, после чего он будет вынужден отступить, — Санин вообще не много думает, а потому тоже не бережет свои силы.

Художественно «Санин» совершенно незначителен. Построение действия не свидетельствует о большой творческой силе, сцена ле-

жится к сцене, причем довольно часто их скудное содержание повторяется. Например, победоносный крик — если я верно подсчитал — звучит трижды. Любовные приключения похожи одно на другое, отличаются лишь внешний антураж, ибо люди в «Санине» мыслят один — как другой, одна — как другая. Да и остальные творения Арцыбашева недалеко ушли от «Санина»; характерен, например, кровавый романтизм в «Сказке старого прокурора»<sup>875</sup>.

В «Санине» хотели видеть картину послереволюционной эпохи: поражение революции породило Саниных, растущая реакция оставляет индивидуальности лишь свободу полового наслаждения.

Если иметь в виду прежде всего хронологию, то «Санин» действительно был издан после революции, и автор, бесспорно, придает роману такой смысл, изображая своего героя как незадачливого революционера. Но нигде не сказано, какую роль в революции играл Санин и другие персонажи романа и каковы были революционные планы Санина.

В действительности «Санин» был задуман и написан задолго до конца революции. Санин явно понимает под революцией революционное движение, которое в России существует постоянно, а вовсе не конкретно революцию 1905 года. Этому соответствует и обстановка — провинция со своей бездеятельностью и тупостью. О революции мы ничего не слышим; революционно воздействует только характеристика Зарудина и описание армии — здесь Арцыбашев невольно включил в свой роман революционный элемент: в интересах человечества таких офицеров нужно уничтожить и истребить.

Однако мы можем допустить, что Санин, оцениваемый как определенный симптом времени, представляет собой олицетворение разнovidности людей, которые пережили нервное и душевное напряжение революции и теперь ослабели, обессилели и устали. Это попутчики революции: недовольные, но слабые мещане, пользующиеся случаем, чтобы предаться пассивному гедонизму с привкусом философии. Только с большими оговорками Санин может быть воспринят как представитель современного общества. Роман был широко распространен, чему способствовала конфискация (более позднего издания), но такая популярность не слишком много значит, литературный интерес, литературная дискуссия не идут в глубину — «Санин» явно далеко не то, чем некогда были «Отцы и дети». Ибо в нем не содержится никакой новой, никакой серьезной программы.

В своем суждении я не дам сбить себя с толку несколькими рецензиями в социалистических органах печати, авторы которых пытались усмотреть в «Санине» нечто большее; авторитетные ведущие

русские литературные критики социалистического толка с полным основанием энергично отвергли это произведение.

Герои романа «Санин» и их поведение, в самом деле, ничуть не оригинальны и не заключают в себе ничего типично русского. Все это старые знакомцы из русской и европейской литературы, воздействие чужих образцов декаданса и порнографии здесь настолько велико, зависимость «Санина» от всей этой русской и европейской литературы так очевидна, что в нем мы решительно не в состоянии увидеть отражение фиаско революции 1905 года.

Мы можем считать «Санина» лишь неким специфическим проявлением европейского и русского декаданса. И этот декаданс здесь проявляется как в философском, так и в моральном и социально-политическом плане. Со стороны философской «Санин» — слабая репродукция прежних понятий и взглядов; со стороны моральной необходимо с большей тщательностью проследить за характером санинской сексуальности. В целом персонажи «Санина» в эротическом отношении грубы, некоторые довольно мягки или размягчены, но отнюдь не рафинированы; извращенность начинающих с самого начала выступает как квазиизвращенность. Впрочем, мышление и поступки этих людей ненормально сосредоточены на половых вопросах. Особенно ярко это выражено в женских фигурах — какое различие между Татьяной и Лидой или Карсавиной! Но животная грубость Санина хотя бы сохранила искру животной естественности.

В новейшей русской литературе мы уже найдем множество писателей старшего и младшего поколений, для которых половой эксцесс и половые отклонения стали ремеслом. Господа Сологуб (Федор), Кузмин, Рукавишников, Потемкин, Нина Петровская и т. д. и т. п. упиваются всевозможными ненормальностями, различие между ними, строго говоря, лишь в том, служит ли материалом для фантазии более дорогой аристократический или более дешевый и совсем дешевый купеческий и мещанский *demi-monde*<sup>876</sup>; отвратительнее всех декаденты-иезуиты, санкционирующие извращение с помощью религиозных фокус-покусов, такие, например, как Мережковский.

Социальное и политическое значение этой литературы и этих людей в их загнивании, вырождении. И плохо, что загнивание захватывает и здоровых; мы видим это и в современной русской литературе; во всем остальном — здоровые реалисты, чтобы казаться еще реалистичнее, подробно описывают самые грубые сексуальные переживания (например, Куприн с его неестественным описанием многократного насилия над женщиной, страдающей морской болезнью<sup>877</sup>, и т. п.)

Я мог бы выбрать из русских декадентов экземпляры худшие, чем Арцыбашев; но не хотел преподносить читателю различные иллюстрации к Крафт-Эбингу; и здоровый человек вынесет лишь определенную порцию и степень этого свинства. Патология патологией, но при чем здесь искусство?!

## ХІ М. ГОРЬКИЙ

### 1

Передо мной групповая фотография. Сидят: Андреев, Шаляпин (артист [и певец]), Бунин, Телешов, Чириков, за ними стоят Скиталец и Горький; избранное литературное общество, сплошь интеллигентные головы, оживленные лица, выразительные глаза. Горький явно самый значительный из них. По лицам можно кое-что прочесть: например, у Чирикова чисто русское, симпатичное лицо с добросердечной улыбкой юмориста, но Горький — самый энергичный из всех, это видно по его улыбчивым глазам и по всему мужицкому лицу — поистине настоящий русский мужик!

«Поэт босяков» — так его обычно называют. И это верно, хотя Горький босяков не открыл, а только придал им значение в литературе, и это удалось ему тем лучше, что сам он поднялся от босяка до писателя. Биография поэта читается как одно из его произведений. Поэт босяков — но, собственно говоря, поэт человека: «Человек! <...> Это звучит — гордо!»<sup>878</sup> — прямо из Горького можем мы почерпнуть девиз его творческих устремлений. Да, но... как стать человеком, как уже сегодня стать человеком, человеком в прямом смысле слова?

Как писатель Горький выступил двадцать лет назад — в 1891 году. Россия и Европа — несмотря на некоторые эстетические оговорки — быстро его признали. Дело в том, что с его появлением возобновился старый спор, как далеко может зайти искусство в реализме, — говорили, будто Горький преступил границы дозволенного, будто его босяки, его проститутки, его «бывшие» люди, вообще, чересчур «реалистичны». И действительно, у Горького часто все вы-

глядит так, словно толпа нищих калек сошлась на большом русском религиозном празднестве; невольно вспоминается рецепт Ивана у Достоевского: нищих следовало бы одеть в шелка, недавно ту же мысль высказал и друг Горького Андреев.

Босяк Горького всего через несколько лет и по концепции, и по содержанию превратился в пролетария, а тот, в свою очередь, просто в человека. Вначале Горький изображает гордого и бесстрашного босяка в борьбе с официальным обществом; и этого бесстрашного борца Горький любит, невольно симпатизируя людям физически сильным, — однако он и сам довольно долго был босяком, чтобы свою симпатию к сильным держать в узде. Горький знает Ницше, но не имеет с ним ничего общего. Он любит силу, поскольку та может помочь слабому; вспомним, например, сильного мастера-кузнеца в рассказе «Ошибка». — У одного крестьянина телка упала в овраг и сломала обе передние ноги; почти вся деревня сбегалась, жалела бедное страдающее животное, кузнец Матвей покончил со всем сильным ударом по голове телки: «Вот он как жалел, этот Матвей! Может быть, он так же бы поступил и с человеком безнадежно больным. Морально это или не морально?»<sup>879</sup>. Во всяком случае, это сильно, прежде всего сильно, а потому морально и хорошо. Я люблю добро, и оно нравственно; я слабый — и это значит, что я добрый! Вот так! Приведенное выше место в рассказе «Ошибка» критики сразу заметили и увидели в нем Ницше; в самой этой сцене видеть Ницше мы не можем, но приведенные слова цитировал и Михайловский (1898)<sup>880</sup>; «Ошибка» была написана в 1895 году, и это место мы найдем еще в первом издании 1901 года; но во втором издании 1903 года слова о равенстве между силой и нравственностью были опущены\*.

Критики обращают также внимание на известную «Песню о Соколе», в которой безумство храбрых оценивается как мудрость жизни; это восторг борющегося и погибающего героя, восторг гордого и непреклонного, — но и это не Ницше. Горький отличается от Ницше уже в самом начале своего творчества; тот ненавидит бездеятель-

\* На это обращает внимание Михайловский в своей статье 1903 года<sup>881</sup>; он считает, что Горький внес немало таких коррективов, и это свидетельствует о том, что в нем наступил переворот. Как сказано, я в этом и других местах не вижу никакого Ницше, потому что необходимо сравнить обоих авторов в их целостном понимании жизни, а не в отдельных высказываниях; у меня нет ни времени, ни возможности просмотреть коррективы Горького, я только вижу руку художника, который хочет уточнить свою идею. Возможно, с учетом восприятия быстро читающих и быстро выносящих суждение читателей и критиков.



ную, бесполезную жалость, которая, в сущности, оборачивается жестокостью и, собственно говоря, радуется слабости ближнего; Горький ненавидит сентиментальных людей, которые живут сочувствием. Но ненавидит он и сильных «творцов жизни», каков, к примеру, миллионер Маякин («Фома Гордеев»); именно Маякин перед смертью поучает детей: «...не мудрствуйте очень-то. Знайте — не тот свят, кто от греха прячется да спокойненько лежит... Трусостью от греха не оборонишься — про это и говорит притча о талантах... А кто хочет от жизни толку добиться... Ошибку Господь ему простит... Господь назначил человека на устроение жизни... а ума ему не так уж много дал — значит, строго искать недоимок не станет!.. Ибо свят он и многомилостив...»<sup>882</sup>. Наследники Маякина основали большое, процветающее дело, но сильный бунтарь Фома Гордеев (от слова «гордый») после тщетных планов перестройки мира становится мишенью насмешек и клеветы для богатых купцов в качестве пророка равенства и братства и полуидиота.

Одних только силы и гордости недостаточно. Сильные и гордые босяки Горького часто проявляют слабость, как тот же Фома Гордеев или Илья<sup>883</sup>; один убивает себя пьянством, другой разбивает голову о стену. Эти сильные — а в действительности слабые — люди половинчатые и от своей половинчатости погибают, это, как по-тургеневски называет их Горький, люди лишние и бесполезные. Фома хорошо понимает и в конце концов признается себе, что гибнет от своей слабости и слепоты: «А я и все вы, — так философствует пьяный Фома, — ни к чему... <...> Совсем не нужно нас... Но и те... и все — для чего? Это надо понять... Братцы!.. На что меня нужно? Не нужно меня!..»<sup>884</sup>.

Толстой как-то высказался о босяцкой пьесе Горького «На дне». Оставляю сейчас в стороне его эстетические сомнения, должна ли драма, и именно драма, всегда иметь действие и допустимы ли в ней реалистически нарисованные картины (я понимаю, что да). Толстой считает, что босяки не так жестоки, как изображает их Горький, и что они, собственно, не «на дне», что им было бы нетрудно найти правильный путь, если бы они захотели. Если бы захотели; в том-то и дело! Могут ли они еще хотеть, осталось ли у босяка еще какая-то воля? Фома Гордеев немало поломал голову над тем, виноват ли в своей судьбе он сам или виноваты купцы, Фома ощущает свою слабость, но уже не способен воспрянуть. Босяки — и Горький прекрасно это видит — тоже бывают очень слабы\*.

\* Было бы небезынтересно более пристально изучить с психологической и психиатрической точек зрения эту слабость босяков Горького: во

На самом исходе минувшего столетия Горький присоединился к социал-демократам, собственный жизненный опыт привел его в партию рабочих и пролетариев, социология Маркса казалась ему лучшим объяснением начинающегося революционного движения. Босяк становится пролетарием, а против него стоит капиталист, который превращает государство, науку, искусство и самое религию в своих прислужников; в борьбе с этими силами пролетарии должны объединиться в организованную массу — речь идет уже не о бунте одиночек, пусть даже самых сильных, самых смелых, босяки-пролетарии должны совершить массовую революцию для блага целого. И потому Горький радуется все растущей силе масс; у этой силы этическая миссия, она добивается правды, ибо «сила в правде».

Революция — такова задача тех, кто видит и понимает! Ибо права не получают, права берут и завоёвывают. В притче «Перед лицом жизни» два человека стоят перед ликом жизни: один жалуется, клянчит и молится, прося избавить его от внутренней раздвоенности, которую принесла ему жизнь; точно собака, припадает он к ногам Жизни; другой, человек с твердыми, грубоватыми чертами лица вопрошает: «Где справедливость? Дай ее сюда. Все остальное после я возьму, пока нужна мне только справедливость. Я долго ждал, я терпеливо ждал, я жил в труде, без отдыха, без света! Я ждал... но будет! Где справедливость?». И Жизнь, спокойно, бесстрастно ответила ему: «Возьми!»<sup>885</sup>.

## 2

При том положении, в котором находятся русская социал-демократия и марксизм, никто не станет ожидать от Горького ортодоксальной науки и окончательного решения многих спорных вопросов.

В очерке «Мужик» (1900) Горький набросал эскиз социально-политического развития России в XIX веке. Сперва страной владел интеллигент-аристократ. Он перенес на русскую почву культуру Запада, создал великие, вечные ценности и все-таки отцвел, не окупив и половины тех затрат, которые заплатила за него страна. На смену

многих случаях босячество — следствие или сопутствующее явление душевного расстройства, и вообще между босяками следовало бы различать больше категорий. Ср., например: *Willmanns Karl. Zur Psychopathologie des Landstreichers. Eine Klinische Studie.* 1906.

ему явился интеллигент неблагородного происхождения (разночинец): стране он стоил дешево, он явился как-то сразу и своей огромной силой поднял страшный груз, но надорвался в труде и ныне тоже отцветает. «Может быть, он возродится? Не знаю... не охотник я до гаданий... Вижу — он отцветает. Это ведь про него я говорил давеча. <...> На смену ему идет мужик, рабочий-интеллигент, и в то же время растет буржуа — купец — интеллигент... Посмотрим, что сделает мужик...»<sup>886</sup> Купец растет — мещане Горького, явно не выражающееся среднее сословие Маркса и марксистов, это вообще не экономическое соединительное звено между рабочим и капиталистом, а сословие нетрудающееся. Но мещанин Горького не только социальный продукт исторического развития, это особый нравственный тип. Мещанин — скаредный страж священного права собственности, мещанин хочет, чтобы у него дома, в его квартире, в его семье и в его душе был покой, он ощущает панический страх перед всем новым; мещанин поставил на службу своему жалкому благополучию философию и науку, искусство и религию, чтобы оправдать свою роль паразита на теле народа-созидателя. Легионы Мальтусов, Спенсеров, Ле Бонов, Ломброзо... — это сплошь мещане, которые хотели бы затянуть и задержать исход окончательной битвы большинства миллионов с меньшинством тысяч.

Старик Бессеменов в «Мещанах» (1901) характеризует так: «...ты в меру — умен и в меру — глуп; в меру — добр и в меру — зол; в меру честен и подл, труслив и храбр... ты образцовый мещанин! Ты законченно воплотил в себе пошлость... ту силу, которая побеждает даже героев и живет, живет и торжествует...»<sup>887</sup>. Так анализировал тип мещанина как нравственный тип Чехов, так же характеризовали его еще Достоевский и Герцен.

Со страстной силой Горький верит, что мы живем накануне возрождения трудящихся народных масс: декаданс достиг дна, пресыщенность мещанина и его отчаяние уже достигли предела. Пессимизм, невероятный страх перед смертью и, наоборот, трусливое заигрывание с ней — безошибочные симптомы декаданса. Шайки безголовых хулиганов на городских улицах — это порождение дегенерирующих мещан, современные проститутки — их жертвы. «Я пожрал от всего, что мне казалось сладким, и отравлен пресыщением»<sup>888</sup>, — так должна звучать исповедь мещанина-капиталиста. Но мещанин труслив и до самого своего конца останется трусливым, он бежит от истинной, здоровой и простой жизни, прячется за своего Бога, за свою метафизику, и прежде всего за свой цинизм. Цинизм — маска тонущего мещанина, это не тот цинизм, который некогда проповедовали философы<sup>889</sup>, но совершенно потасканный,

мелочный, никчемный цинизм — то есть именно цинизм мещанский.

Это не что иное, как жалкий цинизм, когда во имя абсолютной свободы, во имя свободы индивидуума мещанин хочет сохранить свою болезненность, прославляет подкрадывающуюся к нему смерть; эта притворная борьба за индивидуальность, за свободу для возмущенного Горького есть не что иное, как анархия жалких, дурных инстинктов и нездорового духа; подлинную свободу, подлинную индивидуальность может принести лишь поработенная масса, если уничтожит деление людей на господ и слуг: господин должен исчезнуть, поскольку он всего лишь паразит на теле своего слуги. — Быть рабом и господином — и для того, и для другого одинаково плохо и стыдно. «Личность целостная возможна лишь тогда, когда исчезнут герои и не будет толпы, когда явятся люди, связанные друг с другом чувством взаимного уважения»<sup>890</sup>. — «Истинный индивидуализм в будущем, он — за социализмом, он не может быть достигнут человеком наших дней... Не “я”, но “мы” — вот начало освобождения личности!»<sup>891</sup> Говорят об индивидуализме, но это всего лишь мещанский эгоизм, когда «я» выдает себя за центр вселенной. — Истинный индивидуалист носит в себе весь мир — самой глубиной своей души воспринимает печали и радости мира, всего народа. Горький требует справедливости и уважения к человеку, отнюдь не слабохарактерной милостыни, не лукавой гуманности и христианской любви к ближнему — неправда, что мещанин любит своего ближнего, как себя самого, он любит только самого себя. Мещанин аморален, хотя постоянно ссылается на свою совесть как на решающий авторитет, он лишь проповедует мораль, и его проповедь не имеет иной цели, кроме желания скрыть страх перед справедливым возмездием.

Это in pace<sup>892</sup> песнь о мещанине, которую Горький пропел в 1906 году в своем восторженном эссе о России<sup>893</sup>. Здесь звучит такой же боевой задор, как в «Песне о Соколе»; Горький полон такого же энтузиазма, говоря о социальной борьбе масс с притесняющим меньшинством, — индивидуум не растворится в целом, а лишь найдет в нем свое настоящее место, свое истинное назначение.

Неверно утверждение, будто Горький-социалист противостоит прежнему Горькому-индивидуалисту, неверно утверждение, будто Горький-оптимист противоречит прежнему пессимисту, — Горький никогда не был пессимистом, если под словом «пессимист» подразумевать философию и слабость отчаяния; только мещанин может отчаиваться, пессимизм — философия мещанина и... его болезнь.

В последнее время и друзья, и последователи Горького начинают проявлять неприятие его неоднократных и все чаще повторяемых анализов русской буржуазной интеллигенции — говорят о его нападках на русскую интеллигенцию. И действительно, именно Горький, который сам так жаждет образования и философских знаний, неустанно бичует русскую интеллигенцию. В своих произведениях он выступает не только против фабрикантов, купцов и города — главной арены их деятельности, но и против «детей солнца», в которых в конечном счете видит только «варваров», коих причисляет к «дащикам», ибо Горький — последовательный, непоколебимый пролетарий, это его философская и политическая *vis motrix*<sup>894</sup>. «Вас мало, вы незаметны на земле... На земле заметны миллионы, а не сотни... и среди миллионов растет ненависть. Вы, опьяненные словами и мыслями, не видите этого...»<sup>895</sup> Так в «Детях солнца» говорит женщина с расстроенными нервами после пережитого ею русского погрома; и эта сломленная женщина, чей дух был ранен русской бесчеловечностью, провозглашает, обращаясь к представителям интеллигенции, к этим носителям свободного духа: «Вы все — слепые!»<sup>896</sup>. Еще выразительнее это звучит в другом месте: «Вы слишком много рассуждаете, но вы мало умны и совершенно бессильны и — трусы все вы! Ваше сердце набито моралью и добрыми намерениями, но оно мягко и тепло, как перина, дух творчества спокойно и крепко спит в нем...»<sup>897</sup> (Ежов в романе «Фома Гордеев», 1899).

Порой Горький выражает свою мысль так, что требует от современного ему человека работы не только мозга, но и чувства; нередко рядом с разумом он ставит инстинкт. Но о разуме, об интеллекте он никогда не забывает, хотя жизнь существует не только для разума и интеллекта, она должна также руководить ими.

«Жизнь — этот прекрасный процесс созидания идей, накопления красоты и мудрости, неустанного творчества новых форм, процесс таинственный, глубоко интересный и радостный, да! радостный! — жизнь мы не любим. Любим мы какую-то частность, что-то выдуманное нами... только не идеал новой жизни! <...> Личный опыт каждого из нас поразительно ничтожен. Ведь мы жизни не знаем, — с детства учимся грамоте лет по десяти кряду, а потом живем в углах на содержании своего воображения. Кормимся мы больше литературой, а здоровую пищу непосредственного впечатления наш мозг отказывается переваривать. Когда жизнь насмешливо бро-

сает нам в лицо одним из своих бесчисленных противоречий, мы тотчас беремся за книгу, чтоб посмотреть — а что там по этому поводу написано? И только... Да, мы пытаемся по преимуществу книгой и слишком развили наш ум — в ущерб здоровью чувства...»<sup>898</sup>

«Гм... — сказал доктор, снисходительно улыбаясь. — Мысль странная... А если этот рост интеллекта создаст из человека Канта, — что вы скажете?». — «Что скажу? А скажу, что Кант очень жалкий и уродливый человек, ибо он не знал ничего в жизни, кроме своей философии. Но все-таки он — Кант, и пускай он жалок, пускай он только жертва нам, нашему стремлению познать тайны бытия... Пускай он всю жизнь думал и, быть может, никогда не чувствовал, что он живет. Его несчастье полезно для нас, оно — наша гордость и слава. И, разумеется, для общей пользы жизни нужны такие люди, что не мешает мне считать их уродами. Нужно быть именно Спинозой, а не человеком, чтобы наслаждаться созерцанием пауков, пожирающих друг друга, и не пожелать иного наслаждения. Таких... мудрецов я не сочту людьми: не могу! Я буду изумляться силе их мысли и даже преклонюсь перед этой силой, но односторонне развитый человек — не идеал человека. Канты и Спинозы — только огромные головы, Бетховены — только изумительно развитые уши и пальцы. А жизнь хочет гармоничного человека, человека, в котором интеллект и инстинкт сливались бы в стройное целое. Нужен человек, все способности которого были бы приведены в строй равномерный и, одна другую оттеняя, всегда, все и всегда, гармонически откликались бы на каждое впечатление бытия. Нужен человек <...> не только все понимающий, но и все чувствующий. <...> Человек должен быть всесторонен <...> и лишь тогда он будет жизнеспособен и жизнедеятелен, то есть будет уметь не только применяться к жизни, но и изменять ее условия сообразно росту своего “я”...»<sup>899</sup>

В приведенном очерке философии истории большую роль играет понятие «интеллект»; прежде интеллигент происходил из дворянства, затем пришел из недворянских кругов, позднее в качестве интеллигента приходит рабочий и, в конце концов, мещанин также является интеллигентом, под понятием «интеллигент» Горький явно подразумевает *par excellence*<sup>900</sup> интеллигента из кругов или классов недворянских, для которых еще допускает (1900) слабую возможность возрождения. Собственную и окончательную схватку с интеллигентом-мещанином выиграет образованный рабочий; из этих двух экономических и социальных классов подлинную интеллигенцию представляет собой именно духовно образованный рабочий,

которого Горький иногда обозначает словом «мужик», иногда словом «народ»\*.

## 4

В своей «Исповеди» (1908) Горький предложил нам совокупность своих теперешних мыслей. Ничего нового, наоборот, часто речь идет о буквальном повторении того, что уже было сказано прежде, однако собранное воедино с покоряющей силой убеждает нас в том, что Горький — пользуясь выражением Григорьева — сказал новое слово<sup>901</sup>; это слово ново и тем новее, что в нем содержится окончательный вывод из развития самого Горького и развития его предшественников. Тургеневские образы мужика и его нищеты, «бедные люди» Достоевского и его «униженные и оскорбленные» нашли в пролетариях Горького своих жизненно правдивых продолжателей. Если Тургенев, а также Гончаров и Достоевский призывают работать, то у Горького мы найдем живой образ трудящихся; если Пушкин анализирует болезнь аристократического интеллигента, то «Дети солнца» и «Мещане» Горького — современное продолжение этого анализа; если Гоголь видит вокруг себя в России лишь «мертвые души» и в результате терпит жизненный крах, то этот же жизненный опыт побуждает Горького энергично осудить мещанина; продолжает Горький и борьбу Лермонтова; вместо половинчатых, надломленных революционеров Тургенева он выдвигает последовательного, не знающего жалости, глубоко убежденного революционера. Революционер Горького ведет не только политическую и социальную борьбу, его герои не умирают, как у Тургенева, только на баррикадах, но и проламывают врата тюрьмы русского духа — монастыря. Горький протестует против спасителя России, по Достоевскому, монаха, против преданного Богу мужика Толстого, сам Горький тоже многому учится у мужика и пролетария, но не пассивному послушанию и христианской покорности, которые в интересах государства проповедует церковь, он проповедует меч, как некогда проповедовал Иисус. Истинный Христос — говорит Горький — родится в тот день, когда в народе пробудится убеждение, что все люди должны быть равны. Если Толстой выступал с

\* Пусть знаток русского языка отметит особенности терминологии: «интеллигент-дворянин», «интеллигент-разночинец», но «рабочий-интеллигент» и «купец-интеллигент».

острым словом о завшивленном христианстве, то Горький с ним полностью соглашается; как и Толстой, он ищет подлинного Бога, истинное христианство, истинную религию, и его богоискатель, богостроитель и богосозидатель — «боготворец в лаптях, вшивый весь, всегда пьяный, битый и поротый»<sup>902</sup>.

«Исповедь» Горького проповедует не покаяние, как «Исповедь» Толстого, а борьбу, борьбу с современным обществом, современным государством и современной церковью. Особенно с церковью, потому что Горький так же глубоко воспринял Фейербаха, как некогда Герцен: Бог — говорит Горький — это лишь мечта твоей души, существует только человек, все остальное — лишь его воззрения, близость к Богу уводит далеко от людей. «Исповедь» посвящена анализу антропоморфизма, точнее — социоморфизма.

«Что есть твой Бог?» — этим вопросом Горький еще раньше хотел добиться от людей, кто они, собственно, такие; если Бог — лишь мечта нашей души, тогда все зависит от этой души; и Горький низводит теологию до уровня антропологии. К сожалению, человек сегодня все еще или овца, или волк. «Люди! Против сильного — овцы, против слабого — волки!»<sup>903</sup> Бог все больше и больше является ему как творение слабых; религия, особенно официальное христианство, — мечта угнетенных, поработенных, рабов; рабовладельцы, притеснители, господа в Боге не нуждаются: «...нет бога у людей, пока они живут рассеянно и во вражде. Да и зачем он, бог живой, сытому? Сытый ищет только оправдания полноты желудка своего в общем голоде людей»<sup>904</sup>. Это оправдание дает государство — вот почему люди, собственно, не боятся Бога, но боятся жандармов! Таким образом, религия для Горького — вечное стремление человека к равенству и свободе, к братству, к братскому объединению. Христианская любовь к ближнему этого не дает. Общество распадается в прах, поскольку сама жизнь превращается в прах, один изолирован от другого, в своем одиночестве люди слабы. Поэтому, собственно говоря, люди не ищут Бога, ищут «как избыть печаль», и их печаль — плод их страха. Человек ищет лишь забвения. И потому его молитва есть не что иное, как средство забвения.

В повести «Жизнь ненужного человека» Горький показывает воздействие на людей пожара: только во время пожара сегодня проявляется товарищество, жизнь без зависти и страха, — все гасят огонь, а когда погасили, все чувствуют себя хорошо. «Вот бы всегда так жить им, — всегда бы горело!»<sup>905</sup> Бог означает для Горького подлинную любовь к ближнему и социальную справедливость; если человек станет богоискателем — это означает, что масса, народ, все че-

ловечество ищет Бога и пытается его сотворить: «универсальное боготворчество», — так называет это Горький.

В художественной форме эту философию истории и религии и эту социальную политику воспроизводит рассказ богоискателя Матвея (то есть Матфея, если вспомнить Евангелие от Матфея и Нагорную проповедь); Матвей растет приемышем у дьячка Лариона; в детстве он не понимает того, что станет для него ясным позднее: Ларион и его приятель Савелка, хоть и пьяницы, вложили в его душу семя подлинной религии, в противовес учению попа и, вообще, церкви, служению которой Матвей в молодости усердно себя посвящает. Но, несмотря на преданность церкви, ее учению и обычаям, Матвей становится вымогателем, чтобы получить возможность жениться на дочери кулака Титова; все же его супружеское счастье нарушено, потому что жена Ольга после рождения ребенка делается экономой и даже скупой. Перед рождением второго ребенка Ольга поддается страху смерти и действительно, родив мертвого мальчика, умирает; жизненный опыт и его анализ внушают Матвею все большие сомнения в его религии и его Боге — сомнения ведут к отчаянию, Матвей пытается покончить с собой, но в последний момент, опомнившись, стыдится своей слабости — он хочет понять жизнь, а не смерть. Матвей обращается к попу, но тщетно: поп только требует от него послушания; еще хуже ему после разговора с протопопом. Его сын умирает, отравившись мышьяком, который принял за сахар. С той поры Матвей уходит искать Бога и Божью правду — взяв за образец «Странствия путников» Баньена и «Лабиринт [мира]» Коменского<sup>906</sup>, Горький рассказывает нам о жизненном опыте, приобретенном Матвеем, особенно в монастырях; после долгих скитаний на след истины его наводит бывший поп Иона, который напоминает ему Лариона и Савелку; этот Иона, сам отказавшись от церковной веры, посылает Матвея к своим друзьям-рабочим, в Сибирь — в среде рабочих он в конце концов находит истинного, нового Бога, обретает трудолюбие и радость жизни, обретает взаимную любовь, хотя она и не проявляется в нежностях, обретает здесь правдивость и честность, а также безбоязненность, — здесь даже дети без страха говорят о том, во что они верят. Неохотно и нерешительно отказывается Матвей от своего старого Бога, все время немного пугается «материализма» своих друзей-рабочих, но в конце концов ему приходится оценить последователей старого и нового Бога по их делам. Он видит, что староверующие в своей слабости и глупости признают только дьявола — черного бога, а сильные используют этого божьего двойника, бога-дьявола в своих ин-

тересах; напротив, нововерующие достигли всего, о чем мечтали пролетарии, за что боролись и еще борются.

Я передаю здесь лишь внешний и к тому же неполный набросок рассказа Матвея; «Исповедь» нужно читать, и внимательно читать, чтобы понять и оценить различие между верой церковной и рабочей.

Не буду выдвигать против теогонии Горького все возражения, которые справедливо выдвигались против Фейербаха. Обращу только внимание на то, что свой гуманизм Горький неорганично соединяет с пантеизмом; описывая природу, особенно мать-землю, Горький не только полон чувства, но и прямо восторжен. Разве недостаточно ограничиться гуманизмом в чистом виде? Сведение старого Бога к любви и социальной справедливости явно недостаточно также и потому, что Бог понимается и как первопричина творения. «Новый Бог» для Горького, естественно, лишь обозначение нового человека, нового, обновленного, возрожденного человечества; постоянно на один уровень ставятся Бог и человек, то есть человечество, что, как я полагаю, не идет на пользу художественному произведению, хотя эта концепция не хуже других современных теорий. Хуже и совсем плохо то, что в своей новой вере Горький сохраняет и веру в чудеса. Хоть он и объясняет новое чудо рационалистически, но достаточно и того, что «новый Бог» способен на чудеса. Матвей рассказывает нам о церковной процессии с чудотворной иконой Божьей Матери, направляющейся к скиту, — народ ожидает чуда: на повозке неподвижно лежит больная девушка — родители возят ее из монастыря в монастырь и уже теряют надежду.. и вот еще одна, последняя попытка! Вокруг повозки с больной теснятся тысячи людей. Масса буквально бурлит, и все желают, все хотят, чтобы больная поднялась, — и чудо свершается, высохшее тело силой общей воли оживает, как земля под дождем, и после нескольких попыток девушке удается подняться и даже сделать несколько шагов: народ всемогущ, бессмертен и вера в его собственную силу творит чудеса... «И — по сем возвращаюсь туда, где люди освобождают души ближних своих из плена тьмы и суеверий, собирают народ воедино, освещают перед ним тайное лицо его, помогают ему осознать силу воли своей, указывают людям единый и верный путь ко всеобщему слиянию ради великого дела — всемирного богостроительства ради!»<sup>907</sup>

Эта история чудесного исцеления — очень слабое место «Исповеди». Горький допускает большую ошибку, требуя от своего «нового Бога» еще и чудеса, какого-то знамения. Восторг толпы, сознание принадлежности к коллективу и его силы, возрастающее до состояния экстаза, он совершенно напрасно и неверно объясняет как

чудо. Ошибка тем большая, что толпы народа должны приписать чудо иконе Божьей Матери, а отнюдь не силе своей воли.

Психологически Горький совершенно правильно описывает, как отдельная личность ощущает себя членом массы, как телесным и духовным общением с массой преумножает свои силы, точно вырастая над самой собой; Горький показывает, как такая преданность массе воздействует иначе и лучше, чем обращенная к старому Богу молитва, которая уничтожает в человеке личность, в то время как новая «молитва», связанная с человеком, личность не уничтожает, а придает ей силу, поскольку самоотверженность не уничтожает индивидуум. Несмотря на аналогию с молитвой, Горький здесь весьма живо и психологически отчетливо представил себе отношение индивидуума к массе (вновь проблема индивидуализма и социализма), тем не менее философ может упрекнуть Горького в том, что отношение к массе и ее историческому развитию он не выразил точнее. Но и Толстому этого не удалось, хотя он посвятил этой проблеме все свое творчество, да и Кант и прочие [философы] не придумали ничего разительного лучшего. Горький же изображает психологически интенсивные, им самим пережитые чувства служения целому, влияющие в самоотверженность и самопожертвование, и столь же интенсивные и им самим пережитые ощущения свободы, изображает устремленность, желание, попытки возвыситься над босячеством! А босячество, как мы уже знаем, для Горького не только роковое следствие социальных порядков, но и моральное свойство внутреннего мира самого человека. — Есть сильные и есть слабые босяки, и ни один босяк Горького не признается, что он человек разрушающийся и что в этом его вина. «Исповедь» подчеркивает это совершенно однозначно, когда Матвей хочет свалить свои слабости на Бога: «Невинных нет в жизни»<sup>908</sup>, — сказал Горький еще до «Исповеди», выступая против фатализма и его веры в роковые законы, законы Бога, или Природы, высказался со всем жаром свободной творческой силы. Дело в том, что Горький не только как поэт, но и как политик хочет видеть нового человека, который создаст новые ценности и реальности; старый человек должен в себе самом породить нового человека. Внутренняя свобода, по Горькому, не исчезает, история, масса не поглотят личность, человеческое «я».

Горький еще недостаточно объясняет взаимоотношение религии и морали; однако я понимаю, что пьянице и вору Савелке он отдает предпочтение перед грубым, глупым попом и его полицейской моралью, но этим проблема еще не решена, даже как следует не объяснена, — эти милые, сердечные русские пьяницы часто бывают довольно жестокими людьми.... Но ведь и Алеша и Иван Достоевского

философствуют о Боге в трактате.... В «Исповеди» не совсем ясны взгляды сибирских рабочих. Что они социал-демократы, четко не сказано, но мы можем об этом догадаться из обрисовки ситуации и людей; молодой Михайла осмеливается произнести слова, которые можно было бы истолковать как продуманный материализм (например, «из вещества своей мысли»)<sup>909</sup>. Горький показывает нам также, что Матвей только теперь, у рабочих, отрекся от своего старого Бога, ощутил собственное перерождение, разрыв с прошлым, поскольку лишь здесь богоискатель понял, что речь не только о том, «где же Бог?»<sup>910</sup>, но и о том, кто есть я и для чего есть я?

Явно это уже не тот босяк, который легко «перекроит» свет, а мыслящий и последовательно действующий пролетарий, пролетарий-интеллигент, будь то босяк, мужик, рабочий, бывший поп и т. д., — все те, из кого состоит масса, отнюдь не «высшие» сотни и тысячи. К этой массе Горький причисляет и себя, ради этой массы горит воодушевлением.

## 5

Литература должна революционизировать людей, побуждать их к человечности, внушать им любовь или ненависть, но большинству писателей достаточно признания, их устраивают новые эстетические понятия — выжженные, сухие души мещан, как у тех, кто читает, так и у тех, кто пишет! Они потребляют искусство в своем бездумном погружении в себя, как корова пережевывает траву. «Вам говорят: ...жизнь мрачна, она вся сочится кровью». А вы считаете, что «ваша жизнь только пошла и скучна, и, когда вам указывают смерть и ужас этой пошлости, вы остаетесь спокойными, интересуетесь лишь одним: красиво ли сказано? Эстетики, утопающие в грязи, хотя бы скорее захлебнулись вы ею!»<sup>911</sup> Для поэта же, каким хотел быть Горький, жизнь есть героическая поэма, борьба за правду и справедливость, за свободу и красоту — и потому он стремится заразить всех читателей своим беспокойством...

Взгляд на мир, который выработал Горький, прямо и косвенно является строгим судом над всей русской литературой. Горький упрекает ее за то, что она, в сущности, была лишь апологией пассивности, что изображала русский народ и его страдания совершенно сентиментально. Русская литература для Горького — это литература мещанства, а словом «мещанский» наш поэт выжигает тавро

позора на всем, что особенно ненавидит. Искусство, поэзию мещанин тоже поработил, низведя до роли инструмента своей ничтожности, мещанская красота — не что иное, как эгоистическая попытка примирить мученика с мучителем; подлинного искусства сможет когда-нибудь достичь только свободное человечество, поскольку подлинная красота может жить лишь при подлинной свободе. Мещанину недостает пафоса, мещанин только лирик, отличительный знак мещанского искусства — ремесленная ловкость, а отнюдь не величие. Горький не боится резко осудить своих предшественников, даже самых крупных. Это и понятно!

Вспомним, что Грибоедов в своей комедии предоставил слово декабристам, но к их идеям обратился уже Пушкин, который в начале своего творчества был революционером; Лермонтов заслуживает упрека Горького гораздо меньше, чем Пушкин, и даже, чем Гоголь, совершенно сломленный вследствие духовного переворота; Тургенев в течение всей жизни оставался половинчатым либералом — и в религиозном, и в политическом отношении; хотя он показал слабость героев баррикад и призвал молодежь к труду, но в уединении восхищался смелой нигилисткой («Пролог»); Некрасова Горький особенно резко осуждал за то, что в ту пору, когда герои революционной партии «Народная воля» погибали без помощи, он не придумал ничего лучше, чем пожелать народу доброй ночи и покорности<sup>912</sup>. Борьба Толстого с церковной религией хоть и делает его союзником Горького, но все же Горький выступает против толстовского «непротивления злу» и точно так же отвергает «Речь о Пушкине» Достоевского.

Благодарно вспоминает Горький нескольких своих забытых и менее знаменитых предшественников, таких как Слепцов и Помяловский. Уже сами жизненные судьбы обоих писателей, особенно Помяловского, вероятно, должны были вызвать симпатию босняка; оба, как Матвей Горького, начинали с религии (Помяловский изучал богословие), но вскоре оба по убеждению порвали с церковью и встали на сторону народа против реакции. Помяловский даже изображает «мещанское счастье»<sup>913</sup> теми же красками, что и Горький, только последний наносил их гуще.

Горький мечтает о новом обществе, в котором уже не будет героев, но не будет и массы, — Горький преодолел титанизм в той мере, насколько он существовал в русской литературе. Как поэт и мыслитель, он встает в ряды пролетариев; отнюдь не гордое «Я», но победоносное «Мы» сотворит нового Бога и новое общество. Горький последователен: в мировой литературе его вдохновили не Гете, не Байрон, а Шекспир, великий поэт этического позитивизма, первый

великий законодатель современной жизни, который на все вопросы не отвечает вопросами, а дает ответы.

Критическая оценка интеллигенции, даже Канта, Спинозы и Бетховена, должна была привести Горького и к критической оценке русской литературы. Так же как и философия, литература не может охватить всю полноту жизни и ее великую роль: «Он переставит мебель и — будет жить в сознании, что долг свой перед жизнью и людьми отлично выполнил»<sup>914</sup>, — такими словами ехидный Тетерев утешает старого мещанина Бессеменова, сын которого вылетел из родного гнезда. Неужто только переставляли мебель — все, начиная с Пушкина и вплоть до самых новых, в том числе и учителей Горького?..

Горький посетил Толстого, и, как нам сообщают, разговаривали они откровенно. Несмотря на некоторые оговорки, Толстой признает, что Горький в босяке, подобно тому как Достоевский в преступнике, нашел живую душу; но упрекает его за то, что тот слишком много выдумывает; с другой стороны, Горький свое суждение о визите к Толстому однажды выразил такими словами: «Что-то вроде Финляндии... Ни родное, ни чужое, да и холодно»<sup>915</sup>. Любовь Толстого к мужику, естественно, должна быть Горькому симпатична; Толстой верно заметил, что в Горьком есть нечто мужицкое, обоих писателей объединяет вера в правду, в могущество разума, несущее освобождение, оба отказались от церковной догмы и от церковной религии в целом, оба не доверяют официальной философии и литературе. Но Горькому не нравится учение Толстого о непротивлении злу, Горький приветствует не только моральный, но и политический протест, революцию. Не может он согласиться и со взглядом Толстого на женщину, на отношения между супругами. Толстой подчеркивает, что смерть — проблема религиозная, в то время как Горький пытается обосновать лишь жизнь, а не смерть. Таким образом, отношение к жизни у Толстого и Горького различно. Толстой отворачивается от современной жизни, провозглашает возврат к Евангелию и конструирует своего Христа; Горький тоже отворачивается от современной жизни, но иначе, чем Толстой, он не хочет возвращаться назад, к Евангелию, хочет перешагнуть через настоящее и будущее в более радостную жизнь. В сущности, Горький признает настоящее гораздо больше, чем Толстой; Толстой требует радикального переворота, любовь должна полностью сломить старого человека-борца, Горький указывает человеку новые пути и выдвигает для его энергии новую цель. Никакого возврата к старому, только вперед — не ломать, а преодолеть!



Но кому Горький являет собой прямую противоположность, так это Достоевскому. И противоположность выступает тем острее, что на первый взгляд кажется, будто Горький соглашается с основной формулой Достоевского. Горький тоже показывает нам, что сомнения в Боге приводят в конце концов к отчаянию, а затем и к отказу от жизни. Такой путь проделывает Матвей в «Исповеди», но этот мотив не раз повторяется у Горького в еще более ранних произведениях. «...Кто не может ни во что верить, тот не может жить... тот должен погибнуть»<sup>916</sup>, — подчеркивает Татьяна («Мещане»), не находящая никакого удовлетворения в свободно выбранной профессии (она стала школьной учительницей); Татьяна хочет покончить с собой, но она слишком слаба, и попытка не удается. И Раиса<sup>917</sup> не остается ничего иного, кроме добровольной смерти. Раиса убила своего притеснителя, но уже не находит места в жизни. Горький и сам, как и Андреев, в приступе отчаяния выстрелил себе в голову, но искусство хирурга спасло ему жизнь... Самоубийство возникает в произведениях Горького очень часто. Вспоминаю, например, слугу Платона<sup>918</sup>, который любит свою хозяйку и стреляется, поскольку классовые противоречия непреодолимы, а его хозяйка посмеивается над его наивной преданностью. Или приведем в качестве примера еще Илью, который, по его собственному признанию на исповеди, хотел избрать в жизни правильный путь, но его гнало, как щепку в реке, и он нигде не мог пристать... Общество, судьба в конце концов превращает его в убийцу. Случайности — говорит Илья — обступают человека и ведут его, куда им заблагорассудится, как полиция бродягу, — отдельный человек нитями судьбы вплетен в сеть. В конце концов Илья совершенно хладнокровно, безо всякого волнения признается, что он убийца, — и по пути в тюрьму разбивает голову о стену. — «В Бога не верю...»<sup>919</sup> — спокойно признается он перед смертью.

Психологически доводящее до отчаяния сомнение в существовании Бога, атеизм, воздействует у Горького так же, как и у Достоевского, но здесь есть этические и религиозные различия. Горький, как и Достоевский, ищет Бога, но Бог Горького иной, чем Бог Достоевского: Достоевский мучается оттого, что — выражаясь литературно — хочет забыть в русском монастыре Фейербаха и Белинского, Горький забывает о русском монастыре и, отталкиваясь от Фейербаха, Белинского и Герцена, находит в социализме нового Бога. Для Достоевского социализм равен атеизму и смерти, Горький находит в социализме Бога, жизнь и возрождение. Достоевский хочет, чтобы все люди стали братьями, провозглашает всечеловека, но всечеловечность должна быть руководима русским монахом; Горький тоже

стремится к универсальности, всемирности, воздвигнутой на сильных плечах рабочего, пролетария, но энергично отвергает русского монаха, в служителях церкви он видит лишь «шпионов божьих».

Однако самое глубокое, самое основное различие между Достоевским и Горьким — это различие в общей направленности их жизни: осужденный на смерть Достоевский, в качестве милости депортированный в Сибирь, под этим страшным гнетом стал литературным глашатаем Евангелия, практически же защитником церковного цезарепапизма; внутренний трагизм Достоевского заключался в том, что в это Евангелие, в этого своего Бога он уже верить не мог, так же как его Великий инквизитор; так гений Достоевского подчинился теологизирующей схоластике, иезуитству. Горький не знает ни страха, ни печали, его порождения; решительно, без колебаний и страха он разрывает паутину схоластики, иезуитской активности и ловкости мещанской интеллигенции, ее философии, литературы и политики. При всей религиозности Горький никогда не был, как Достоевский, в плену церковной схоластики, оставался в этом отношении наивным «идиотом». В Горьком Достоевский был преодолен: под мещанством мы, разумеется, должны понимать не только бюрократа в режиме *juste-milieu*<sup>920</sup>, но и «иезуитскую предприимчивость»<sup>921</sup> (эссе «Россия»<sup>922</sup>).

Полемика с Достоевским обуславливает и антидекадентскую позицию Горького. Именно Достоевский чувствовал, что червь декадентства sneдает его утробу, поэтому он так жаждал жизни и молил Бога жизни о бессмертии; Горький тоже стремится к жизни, к новой жизни, стремится, как он недавно сказал, описывая бедствие в Мессине, пробудить и вызвать к жизни в своих трусливых современниках «гордый гнев человеческий»<sup>923</sup>. К такой жизни Горький не только стремится, но чувствует, как она уже течет в его жилах.

Горький рос вместе с самым молодым литературным поколением, был близок с отдельными его представителями (например, с Андреевым). Чехову посвятил книжку своих ранних произведений; именно у Чехова он многому научился, историк литературы найдет в сочинениях Горького много специфических черт, которые стали общим достоянием молодого поколения, и в особенности декадентства (краткие эскизы, пристрастие к афоризмам и новым словам и т. д.). Но именно Горький ведет энергичную борьбу с декадансом (многие упрекают его в фанатизме), начисто отрицает «новое искусство» и его идеи. Насколько слабы и трусливы, например, философствующие герои Андреева, как они нерешительны и мелкоотравчаты; возьмем хотя бы Савву<sup>924</sup> и его смешное покушение на монастырскую чудотворную икону, как убог этот декадентский Фауст! Вели-



кая идейная битва за Бога и против него кончается таким поверхностным мальчишеством! Горький преодолел сомнения, нашел свою веру, и эта вера привела его в боевые ряды пролетариев, ибо он понял, что двуликий церковный Бог, Бог слабых и Бог глупых, выдал человечество в руки жандармов; Горький понял, что битва за Бога ныне должна вестись и политическими средствами. И он борется с декадентством не только философски и политически, но и этически — как человек. Сильный, революционно настроенный человек Горького силен и нравственно, он чист и не испорчен. Он может сомневаться, может пасть, но не погибнет, как с презрением говорит Горький, в болоте «нового искусства». Для Матвея связь мужчины с женщиной должна иметь моральную цель, иначе они опротивят друг другу. Любовь сильных чиста и целомудренна, супружество поистине свято. Первым значительным жизненным опытом Матвея была встреча с проституткой и осознание того, о чем в данном случае идет речь: «Первый раз в жизни обернул я мысль свою о весь круг жизни человеческой...»<sup>925</sup>. Горький воспринимает моральную и физическую нищету людей *sub specie prostitutionis*<sup>926</sup>, проституция и половой декаданс со всей своей неестественностью представляется ему следствием пресыщения, созданием меньшинства сытых: к борьбе с мещанством вынуждает не только голод, но и отвращение к нравственной испорченности и страх перед нею.

Свои взгляды на отношения мужчины и женщины Горький проясняет в «Исповеди», когда Матвей сходит с монашенкой, вдовой Христей, которая хочет от него забеременеть и таким образом высвободиться из ненавистного монастыря... «Поверь, Христа ради, — мать я, не блудница, не греха хочу, а сына; не забавы — рождения!»<sup>927</sup> Христя просит Матвея помочь забеременеть и ее подруге Юлии. — Матвей с удивлением осознает чистоту Христи, этой женщины, понявшей ценность материнства; Юлия Матвею нравилась, напоминала ему покойницу жену, но к ней он не приблизился, поскольку, по его разумению, целомудренная девушка должна иметь и целомудренного мужчину. Дней через пять Матвей расстался с Христей и покинул монастырь; спустя полтора года он получил весточку, что Христя родила здорового, сильного мальчика Матвея; после смерти своего дяди она живет одна, и если бы Матвей пришел, он был бы принят с радостью. Матвей хотел увидеть сына и свою «случайную» жену, но как раз в это время не смог уйти, хотел отправить позднее, но Христя тем временем вышла замуж за торговца книгами. «Первый раз в Христине увидел я человека, который не носит страха в своей душе и готов бороться за себя всей силой»<sup>928</sup>.

Мы не обязаны соглашаться со способом, которым Горький решил эту проблему, хотя более сильные люди могли бы, конечно, освободиться от монастырского заточения иначе, главное то, что Горький особенно последовательно борется с эротическим декадансом.

Очевидно, мне не к чему объяснять, что Горький отнюдь не провозглашает какого-то аскетизма, еще там, где этот вопрос для него не был так ясен, как в «Исповеди» (вспомним, к примеру, роман «Фома Гордеев», в котором всякую любовь к женщине автор объявляет плодотворной для мужчины), Горький требовал большой любви, весьма далекой — не могу сказать иначе — от кроличьей любви декадентов. В эссе «Россия»<sup>929</sup> Горький в полную силу обрушивается на «новое искусство», которое способно отравить самое дорогое в жизни — молодежь. В пьесе «Дачники» он рисует демократию, особенно социальную демократию, как легитимного противника декаданса (изображенного в характере Калерии), видящего в демократе животное, в лучшем случае — варвара, единственное осознанное усилие которого направлено исключительно на сытость, — «эти холодные, лишенные поэзии мечты о всеобщей сытости»<sup>930</sup>.

Понятно, что Горький не находил снисхождения у Мережковского<sup>931</sup>. Ведь Горький — рационалист, а не декадентский мистик. Мережковский обнаруживает у Горького обожествление богочеловека, то есть атеизм и антихристианство, следовательно, несмотря на все слова о гуманизме, — уничтожение человека, нищенскую волю к «ничему»; босяки, мол, в своем нигилизме хотят уничтожить мир. Это суждение Мережковский пытается подкрепить некритическим использованием нескольких цитат из Горького, но не затрудняет себя сравнением этих цитат со всем творчеством писателя и с его внутренним развитием. С чисто практической точки зрения, мы, естественно, не можем ожидать от Мережковского понимания или, лучше сказать, притягания философии Горького, но все же я считаю проявлением мелочности нежелание видеть, что гуманизм Горького благороден, благороден до энтузиазма. Насколько несерьезен Мережковский в своей религиозности, явствует из того, что он не способен оценить горьковскую критику официального христианства, хотя против такого христианства он сам довольно часто выступает или пытается делать вид, будто выступает. Его защита официального христианства от критики Горького вполне закономерна: Мережковский декадент, аристократ, и построенная на иерархии церковь предоставляет наиболее действенную защиту его аристократизму. Как аристократ, он также смотрит на мещанство, на эту чернь, сверху вниз, Горький мещанством не пренебрегает, он его ненавидит и по-

тому бескомпромиссно выступает против него; Мережковский обливает мещанство холодной водой высокородного аристократического презрения, но в остальном, что бы ни делали мещане, аристократу они не повредят!

Но разумеется, в пьесе «На дне» Лука не сразу отвечает на русский вопрос, есть ли Бог, а молчит, улыбается, и только когда к нему опять пристают с этим вопросом, наконец отвечает: «Коли веришь, — есть; не веришь, — нет... Во что веришь, то и есть...»<sup>932</sup>. Мережковский считает, что это проявление двуличия. Отнюдь нет — старик Лука пользуется словом «Бог» почти так же, как позднее пользуется им Матвей. Горький наверняка придал старику Луке немного плутовства, Лука благодушно подтрунивает над людьми, чтобы доступно изложить им свой взгляд на важнейшие жизненные вопросы, на его приложение к мелким, будничным делам. Ларион и Савелка в «Исповеди» поступают так же — но ведь они пьяницы! Этого Мережковский не понимает, потому что всегда пребывает на религиозных котурнах. Впрочем, Горький и сам через два года после издания «На дне» характеризовал своего Луку как отрицательный тип. Но старик Лука отвечает на вопрос о том свете умирающей женщине: «Ничего не будет! Ничего! Ты — верь! Спокой и — больше ничего!»<sup>933</sup>. Этот ответ затрагивает и меня, но и после него я не нахожу в Луке никакого Великого инквизитора Достоевского — Великий инквизитор как сознательный атеист использует теизм и религию для порабощения, Лука, посевший в страданиях, пронзительно разглядел церковное порабощение людей, церковный антропоморфизм, но сохраняет человеколюбивое добродушие. Лука не аферист и не материалист, Горький представляет нам его *nota bene*<sup>934</sup> как толстовца!

Горький *de facto*<sup>935</sup> агностик, позитивист; собственно, позитивисты и агностики и все рабочие в «Исповеди». В пламенном эссе о цинизме<sup>936</sup> Горький формулирует принципы позитивистского агностицизма, говоря, что человечество в своей решающей борьбе нуждается в позитивной науке; и хотя метафизика тоже необходима, но лишь после победы. Я не согласен с этой формулировкой, но такой агностицизм мне милее, чем наиновейшее завещание Мережковского!

Позитивистский агностицизм Горький воспринял от Чехова, но между Горьким и Чеховым огромная разница! Агностицизм Чехова скептичен, это агностицизм от утомления, агностицизм усталости, тогда как агностицизм Горького лишен всякого скепсиса; это искренняя скромность и способность сильного терпеливо избегать преждевременного решения беспокоящих нас вопросов, но притом

жгучая вера в человека и его жизнь. Никакого негативизма, лишь этическое и социальное утверждение! Поэтому Чехов сомневается и в прогрессе, в духе позитивизма находит понятие прогресса теологическим и метафизическим: «прогресс — это алхимия», Горький же верит в прогресс, переживает его, он уже полон восторга, верит, что человек живет для «высшего человека», «лучшего человека»<sup>937</sup>. — Скоро придут другие люди, смелые, простые, сильные люди, уже скоро! — Чехов бы в конце концов допустил, что человек, возможно, через несколько сотен лет изменится... Но вера Горького в «высшего» и «лучшего» человека так сильна, что он даже не исключает возрождения... мещанина, если бы он развил и приумножил то, что в его душе еще осталось честного и здорового.

## 6

Как строго Горький осуждает русскую литературу, так осуждает он и русскую политику, в особенности революцию и ее результаты. Горький осуждает Думу как видимость парламентаризма, считает ее всего лишь насмешкой и хвалит крестьян, которые в одной деревне своим представителем в Думе выбрали трубу, в другой — собаку, в третьей — глухонемого.

Правда — свобода — красота, — так звучит политический призыв Горького к современникам. «...Стариками родитесь вы, русские. Мрачные все, как демоны...»<sup>938</sup>, — говорит русскому румынка<sup>939</sup> старуха Изергиль. — Россия, русские должны воспрянуть, должны возродиться! Такое возрождение рисует нам Горький в «Матери» (1907). Молодой рабочий Павел становится социалистом, и с этого начинается его возрождение; он не только обретает живой интерес к образованию и начинает читать и размышлять о мире и о людях, но изменяется и нравственно. Бросает пить и играть в карты, работает на совесть, все его поведение, все поступки продуманы и последовательны, особенно познание правды, как он выражается, показывает ему, что люди лучше, чем это представляется поначалу, — и он начинает любить людей любовью искренней, сильной, серьезной, лишенной сентиментальности. Тот, кто четырнадцатилетним мальчишкой с тяжелым молотком в руке встал на свою защиту против родного отца, тот, кто относился к родной матери без любви и грубо, начинает любить и уважать ее. Словом «мать» он пользуется в часы глубочайшей симпатии и любви, вопреки принятому в его среде обычаю проявляет горячее чувство ласковыми словами. Возрож-

дение Павла имеет религиозную основу. Павел, как и Матвей, ищет и находит нового Бога. Он отказался от церковной религии, ибо понял, что церковь — могила Бога и людей. В Писании сказано: Бог сотворил человека по образу своему и подобию, но человек подобен не Богу, а дикому зверю. «Переменить бога надо <...> очистить его. <...> Надо... веру новую придумать... надо сотворить бога — друга людям!»<sup>940</sup> Бога для всех, а не судью, не воина.

Новый Бог Павла и его товарищей скоро одержал верх над старой матерью, которая всю жизнь была привязана к древнему, церковному Богу; в словах, которые отрицают Бога, мать чувствует сильную веру в Него («Него» — Горький пишет с большой буквы). В нравственном плане возрождение проявляется в абсолютной взаимной правдивости возрожденных и в их правдивости в отношениях с другими; Павел не хочет прибегнуть к привычной лжи во спасение, чтобы успокоить мать: «Не умею я, мама!»<sup>941</sup>. Еще в театральной пьесе «На дне» устами Сатина Горький высказал свое отношение ко лжи и правде: «Кто слаб душой... и кто живет чужими соками — тем ложь нужна... одних она поддерживает, другие прикрываются ею... А кто — сам себе хозяин... кто независим и не жрет чужого — зачем ему ложь? Ложь — религия рабов и хозяев... Правда — бог свободного человека!»<sup>942</sup>. Павел и его товарищи не знают страха: они доказывают это, когда неожиданно ночью к ним является полиция и нескольких из них — пока не Павла — уводит. Те, кого пришли арестовывать, держатся с величайшим спокойствием и большим достоинством, и грубые солдаты, и высокомерный офицер вынуждены склонить головы перед людьми, знающими свои гражданские права. Лишь те, кто боится и волнуется, демонстрируя большую смелость, чем у них есть, говорят громче и напористей, — но Павел бесстрашен, спокоен и решителен.

В окружающей Павла среде, естественно, заходит речь и о проблеме революции. Когда мать впервые узнала, что ее сын социалист, она вспомнила свой ужас перед тем, что социалисты убили царя, — это было единственное, что она о них знала. Но сын ее успокоил: «Нам это не нужно!»<sup>943</sup>. Для Павла и его товарищей социализм означает: все свои силы мы должны отдать возрождению жизни. — «Разве мы хотим быть только сытыми? Нет!.. — мы хотим жить, как достойно людей!»<sup>944</sup>.

Значит, речь идет не о смерти царя, а о том, чтобы защищаться от своеволия и жестокости его приспешников, и Павел провозглашает право социалистов на это, когда его товарищ Федя признается, что при обыске у себя на квартире боялся, как бы офицер его не ударил, — тогда он не смог бы сдержаться и набросился бы на него.

Горький очень хорошо изобразил психологический процесс возрождения и разъяснил нам, какие силы побуждают людей, рожденных в старой среде, стремиться к новой жизни и помогают в ней утвердиться. Личный, глубинный выбор Горького в пользу новой жизни — как и у Толстого и Достоевского — совершается свободно, это деяние свободного индивидуума; но Горький отличается от обоих предшественников в оценке старого и нового жизненного содержания — и, разумеется, в том, что его критерии оценки более верны. Горький тоже видит новую жизнь в активной любви, но именно активные проявления новой любви у него иные, чем у Толстого и Достоевского.

У Толстого возрождение к новой жизни зиждется на признании пяти евангельских заповедей, как он их формулирует: Не убий! — Имей только одну жену! — Не лжесвидетельствуй! — Не противься злу! — Возлюби врага своего!\* В этом, по мнению Толстого, и состоит смысл Евангелия, и этот смысл открывается Нехлюдову в Сибири; я уже обратил внимание читателя на то, что практику новой жизни «Воскресение» нам не показывает. У Достоевского новая жизнь изображена лишь негативно; возрождение Раскольникова психологически вообще не началось, возрождение Ивана кончается нервной лихорадкой, а Алеша недостаточно зрел. Также незрелы и герои Тургенева и, вообще, герои всех предшественников Горького; только Горький нашел в себе смелость и силу художественно изобразить позитивное содержание жизни новых людей.

Правда, должен признать, что и некоторые декаденты, например Арцыбашев, осмеливаются изобразить нового человека позитивно, однако нужно решить, какие новые жизненные принципы мы выберем — принципы Павла или Санина.

## 7

Слово «Горький» — значимое, этот псевдоним выбрал себе первый великий, сознательно демократический русский поэт.

А вот и толпа поэтов,  
что строят новое небо,  
в сияющей ризе там правит  
старый Бог любви.

\* В такой сжатой формулировке я привожу содержание этических наставлений последней главы «Воскресения».

Вперед же, вперед, просящие,  
сквозь молнии, громы и бури!  
Излечивая и благословляя, идем за вами  
с ясноголосыми цитрами!<sup>945</sup>

Так объясняет Келлер отношение искусства и поэзии к политике и революции; Горький с полным основанием уже не верит высказыванию Гете о политической песне<sup>946</sup>. Вступление Горького в литературу и его ученический период в начале девяностых годов приходится на время оживленных дискуссий о русском вопросе, которые вели марксисты и народники; если Горький примкнул к партии марксистов, это еще не значит, что он молился на Маркса. Этого не нужно доказывать, это видит каждый.

Я лишь хотел бы добавить еще несколько слов о Горьком как о художнике. До сих пор повторяются попытки продемонстрировать не только на примере философии Горького, но и на его искусстве, что-де он был босяком и самоучкой. По поводу недостатка официального образования Горькому жалеть не приходится; нынешние русские средние школы и университеты вообще не дают никаких основательных знаний. Впрочем, недостаток свидетельств об образовании — а к ним в России стремятся так же *en masse*<sup>947</sup>, как у нас, — не помешал Академии наук принять Горького в свои члены; правда, вскоре после того Академия исключила его из своих рядов — Короленко и Чехов немедленно составили ему компанию и вместе с ним вышли из Академии. Толстой тоже не закончил университета, да и все наиболее известные русские были вынуждены в той или иной мере заниматься самообразованием. Как будто школа гарантирует силу мысли и чувства!

Существуют два Горьких — старший и младший. В своих первых выступлениях Горький с неукротимой стихийной силой бунтует против общества, которое бросило его в босаяцкую среду, и в наивной воинственности раздает удары налево и направо, задевая правых и виноватых, потому что еще не составил четкого плана кампании. Битва затягивается, Горькому поневоле приходится много размышлять, он сам становится начальником своего генерального штаба; разразилась революция, после 9 января весной 1905 года Горький оказывается в числе ее ведущих полководцев. Читатели помнят, как его заключили в Петропавловскую крепость, а затем освободили; читатели помнят его боевые манифесты против царизма, читатели помнят его поездку в Америку для сбора финансовой помощи революции и читатели знают, что Горький как изгнанник ныне живет за границей.

И за граница получила свое, ибо Горький, как и многие его предшественники, любит Россию любовью-ненавистью. Но противоположность между Россией и Европой, которая так беспокоила его предшественников, Горького пока не волнует; ни Европа, ни Америка ему просто не импонируют, он выступает не только против Америки, но и против Франции, как и вообще против всего того, что, как ему кажется, дурно.

Порой ведутся споры, заслуживает ли Горький предпочтения как поэт наивный или как поэт философский. Философское развитие Горького у всех на виду, мы наблюдаем, как прежний босяк, помимо своих русских учителей, очень рано поступает в учение к Ницше, Шопенгауэру, Руссо, а теперь стал фейербахианцем и марксистом. Но приходится признать, что в своем философском развитии Горький был весьма последователен, его философию не опровергли факты жизненного опыта; если присмотреться внимательнее, с самого начала Горький начинает философствовать, философия для него не школьная премудрость, а вопрос жизни.

Философские попытки Горького постичь смысл жизни и человеческого общества, пожалуй, то тут, то там проявляются несколько насильственно, но *selfmademan*'у<sup>948</sup> мы должны это простить; Горький порой также открывает нечто, давно открытое другими до него, и радуется, что может толковать это по-своему, — искренность, с какой он это делает, примирает нас с менторским тоном, который иногда звучит в его произведениях. Но не забудем, что величайшие образцы для Горького, Толстой и Достоевский, поступали так же. Горький сам сознает опасность риторики: своими персонажами он не раз демонстрирует, что не хочет поучать, а только рассказывает.

В последние годы нередко бывает трудно определить границы между Горьким художником, журналистом или политиком. Нужно также признать, что порой он высказывает свои суждения слишком быстро, слишком поспешно. Но, несмотря на все эти недостатки, среди младшего поколения писателей Горький самый сильный и в ряду великих предшественников занимает достойное место; Горький — великая художественная сила, поэт-мыслитель, могучий, своеобразный, оригинально чувствующий даже там, и именно там, где повторяет то, что рассказали и пережили другие.

Впрочем, как раз у Горького справедливый критик будет по-разному оценивать литературные опыты его ученических лет и зрелые произведения; например, сумасбродный помещик в рассказе «Макар Чудра», бегающий за цыганкой, не только не увиден в реальной жизни, но представляет собой отголосок прежнего чтения; цыган Чудра говорит учено, как профессор, есть и другие недостатки. Но

творческая художественная сила Горького проявилась очень рано — пример: живая обстановка и вся рамка простого рассказа «[Старуха] Изергиль» и т. п. Горький не только сильно мыслит, но и сильно чувствует, именно так, как сам он того требует от интеллигенции. Горький правдив.

Глаз и ум Горького направлены на крупные вещи. И хотя Горький до сих пор не создал большого произведения, такого, как «Братья Карамазовы» или «Фауст», но и его малые эскизы и драматические картины не малы по содержанию, они свидетельствуют о великой идее и великом сердце. Современный человек, привыкший к телеграммам, художественно тоже проявляет себя в коротких зарисовках. О том, как Горький умеет соблюсти художественную меру, свидетельствует его творчество периода революции; его друзья выбрали в качестве сюжетов отдельные потрясающие факты революционной действительности (Телешов: «Полицейский инспектор», Скиталец: «Полевой суд» и т. п.). Горький набросал несколько очерков («Тюрьма», «Букоёмов»<sup>949</sup>), но свое основное внимание уделил анализу интеллигенции («Варвары», «Дети солнца», «Дачники»), чтобы окончательно понять смысл революционной драмы как процесса поисков и созидания нового Бога.

Как никто другой, Горький отнюдь не внешне, а внутренне и совершенно органично осуществил возврат к простоте и естественности, чего многие со времен Руссо так часто требовали и иногда пытались добиваться; очевидно, учителем в этом для него был Толстой, но именно здесь он пошел дальше Толстого. Это его великая художественная и этическая заслуга. Горький не только преодолел Достоевского и декадентов, но и проник дальше Толстого.

Свою роль Горький еще полностью не выполнил. На свете и в России есть не только босяки, не только проститутки, не только «бывшие люди»: должны ли все люди, все русские только бороться? Не возникла ли в наше время возможность хотя бы попытаться достичь шекспировского позитивизма? «Все, милочок, как есть, для лучшего живут! Потому-то всякого человека и уважать надо... неизвестно ведь нам, кто он такой, зачем родился и чего сделать может... может, он родился на счастье нам... для большой нам пользы?...»<sup>950</sup> *Всякого* человека — говорит старик Лука — и тут Горькому хватит работы на многие последующие годы...

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Резюме (А)

#### Титанизм и русская литература

Все русские поэты-мыслители констатируют и анализируют внутреннее раздвоение, метания русского человека, отдельной личности и общества: философия и наука — религия и церковь; интеллигенция — народ, интеллигент — мужик; Европа — Россия; новая Россия — старая Россия — так или подобным образом звучат формулировки.

От Пушкина до Толстого и Достоевского русские поэты мечтают о цельности, пытаются преодолеть раздвоенность: единство человека, России — так звучит девиз этих поисков, усилий, устремлений, борьбы.

Однако единство невозможно без революции — со старым нужно бороться, его нужно устранить. Нужно ли устранить и то, что ценно и могло бы органически соединиться с новым? А что из нового ценно, настолько ценно, что должно быть отвоено, даже если ради этого нового приходится пожертвовать старым?

Одни возвращаются в лоно «старого», отказавшись от борьбы: наиболее последователен в этом плане Гоголь, последователен вплоть до принятия старого абсурда. Большинство не идет дальше некоей половинчатости — Пушкин и, собственно, все остальные, за исключением Толстого: Толстой находит в себе смелость полностью отказаться от церковно-религиозной традиции, хотя, разумеется, тоже лишь теоретически, на практике он не способен освободиться от многих существенно важных старых взглядов.

Примеры здесь — Тургенев, Достоевский, Толстой. Тургенев преодолевает старые церковные взгляды на жизнь и на мир, но только

академически, то есть под влиянием европейского университетского образования и жизни в духе европейских передовых воззрений; но старый стиль жизни, старое направление мышления и существования он не преодолел. Тургенев *volens-volens*, скорее *volens*<sup>951</sup>, присоединяется к социально-политической революции.

Половинчатость Достоевского совсем особого рода: скептик и безбожник, он подыскивает все возможные и невозможные аргументы в пользу цезарепапизма, в пользу церковного и государственного абсолютизма; это удивительно изломанная душа. Достоевский видит новую правду, но боится ее, а потому находит в себе смелость лишь хотеть пролгаться к этой правде: Достоевский — догматик православного иезуитства.

И только Толстой отваживается вступить на путь, ведущий к свету через правду, становится во главе религиозной революции.

## 2

Эта русская революция теоретически и практически, философски и нравственно связана с проблемой нигилизма.

В наиболее радикальном понимании нигилизма, как подсказывает и само это слово, — отрицание старого, отрицание *pure et simple*<sup>952</sup>; если Достоевский ставит нигилизм на один уровень с атеизмом, — это еще не точное определение. Как словом «теизм» нельзя полностью охарактеризовать все содержание старого мировоззрения и вытекающих из него установлений, так и термин «атеизм» не может представлять собой позитивное содержание нового.

Но это верно в том смысле, что нигилизм и его проблема в конечной инстанции имеют религиозную и философскую или метафизическую основу, поскольку старая русская культура зиждется на церковно-религиозном фундаменте.

Церковно-религиозном, отнюдь не просто религиозном: исторически сложилась русская теократия, тесная связь церкви с государством, проявляющая себя как некая социально-политическая организация.

Вот почему русская революция не только философская и религиозная, но и социально-политическая: исторически даны именно учение и социальная организация церкви в ее соединении с государственным царизмом.

На практике революция больше обращается против государства, философски и морально больше против церкви, против церковной веры и религиозности; государство защищает церковь своими солдатами и чиновниками, поэтому физически революция обращена

против государства, духовно — против религии. Тургенев демонстрирует нам духовную и физическую борьбу нигилистской революции, Толстой ведет духовную борьбу с церковью, но также и с нигилизмом, которому, однако, вопреки собственной воле, помогает и в его физической борьбе, поскольку государство и церковь едины. С полным сознанием этой взаимозависимости анализирует нигилизм и его революцию Достоевский.

Как русские философы и социологи, так и русские поэты сотрясают основы исторической теократической традиции. Фейербах объяснил не только Герцену, но и всем последующим мыслителям связь государства с церковью и политики с религией.

А потому мы также можем сказать, что как русская философия и социология, так и русская поэзия стремятся объяснить основы и значение антропоморфической или социоморфической религии.

## 3

Битва за Бога, за нового Бога, — это кровавая битва за жизнь: русская литература в своем развитии дает нам глубочайший анализ такой великой жажды жизни; при этом жажда жизни равнозначна бегству от смерти. Бог — жизнь — смерть — так можно в основных девизах обобщить содержание русской литературы. Разумеется, и нерусской тоже.

Поскольку мы уже познакомились с важнейшими представителями русской литературы, я не боюсь возражения, что смерть давно была проблемой философов и теологов, что она вообще является проблемой всего человеческого мышления и что поэтому русская литература не дает ничего нового и необычного. Русские поэты-мыслители обращают наше внимание на смерть в форме самоубийства и убийства: Бог или самоубийство и убийство — такова тревожная дилемма.

Изучая Россию еще во времена Николая I, Кюстин подчеркивал необычность самоубийств для этой страны: «Люди слишком сильно страдают, чтобы кончать жизнь самоубийством! Странное состояние человеческой мысли! Если ужас завладевает жизнью человека, он не ищет смерти; он уже знает, что такое смерть»<sup>953</sup>. Кюстин ссылается на наблюдения Диккенса: среди заключенных, особенно в одиночных камерах, самоубийство — редкое исключение; отчаяние так велико, что ломает характер и энергию\*.

\* *Custine* [A. La Russie en 1839]. III. 339.

Я не собираюсь выяснять, тождественна ли мотивация Кюстина и Диккенса в вопросе, почему люди избегают самоубийства; гораздо важнее тот факт, что в России тридцатых годов француз констатирует необычность самоубийств; во Франции уже тогда самоубийства были нередки, и потому этот факт, естественно, бросился Кюстину в глаза. Однако со времени Кюстина и в России обстоятельства переменились; статистически можно установить, что склонность к самоубийству в России возрастает довольно быстро и интенсивно, особенно в образованных слоях общества. Историк литературы Скабичевский мимоходом отмечает, что за последние двадцать лет самоубийства молодых людей стали повседневным явлением\*. Это замечание характерно для обычной истории литературы: историки подмечают факты, но не подозревают, что речь идет о главной проблеме. Впрочем, еще Шелгунов коснулся этого вопроса, но и он в нем не разобрался\*\*.

Что касается освещения этой проблемы историками литературы, обращаю внимание на Карамзина, который первым изобразил самоубийство в новой, романтически-сентиментальной окраске в повести «Бедная Лиза» (Лиза утопилась); отмечают, будто здесь Карамзин подвергся влиянию «Вертера». Возможно, что-то в этом есть, но вскоре после того, как Карамзин задумывал свою повесть (1791 год), отравился известный мыслитель и философ Радищев (1802 год) и объявил свою добровольную смерть невыносимыми страданиями окружающих. Для Радищева, который сам испытал ссылку в Сибирь, диагноз Кюстина не подходит.

Самоубийство и его мотивация, начиная с Пушкина, остается постоянной проблемой русских поэтов; но только Достоевский и Толстой уделяют самоубийству серьезное внимание и глубже других понимают его суть.

Для Пушкина вопрос еще не ясен: хоть он и обнаруживает у своего героя «русскую хандру», но Онегин, став против пули друга, совершил бы самоубийство лишь косвенно. В этом Онегин — сам Пушкин; как Онегин-Пушкин, падет на дуэли Лермонтов, а Грибоедов от скуки отправился в Персию, чтобы там — как однажды заметил Герцен — найти смерть. Грибоедов и Лермонтов в своих произведениях интересуются самоубийством чаще и осознаннее; еще чаще и сознательней это делает Тургенев. У Тургенева необходимо особо отметить, что с наибольшей философской глубиной этот по-

\* Скабичевский [А. М. ?], 306<sup>954</sup>.

\*\* [Шелгунов Н. В.]. Очерки русской жизни. Т. III. 651. — Оба упомянутых автора — позитивисты.

ступок у него мотивирует женщина (Клара Милич); самоубийства женщин у русских поэтов особенно бросаются в глаза, более того — представляются нам характерными, такова, например, у Толстого смерть Анны Карениной, но самого пристального внимания заслуживает самоубийство Катерины в драме Островского «Гроза». Добролюбов совершенно верно характеризует поступок Катерины как проявление силы и правильной оценки жизни<sup>955</sup>.

Толстой прямо провозгласил, что религиозная вера сохраняет жизнь, с помощью религиозной веры можно понять смысл собственной жизни, достичь силы, которая охранит человека от самоуничтожения. Неверие, утрата веры в Бога, пробуждает в человеке страх, приносит ему ощущение сиротства и одиночества, которое он не в силах вынести, а потому, по мнению Толстого, поиски Бога означают и жажду жизни, познать Бога — значит жить, Бог означает надежду.

Точно так же и Достоевский провозгласил Бога Богом жизни и бессмертия, а «логическое» самоубийство — логическим следствием атеизма.

## 4

Растущая склонность к самоубийству имеет активную сопутствующую причину в росте психоза; психоз и самоубийство — частичные проявления современного состояния общества в целом.

Достоевский очень хорошо понял это общее состояние — хотя и в карикатурном виде — и показал его в разнообразных, душевно аномальных типах; Достоевский и сам не был вполне нормальным, но это лишь еще одно подтверждение факта, установленного применительно к современной культурной жизни психиатрами, социологами и историками культуры. Достоевский показывает, как разные степени психоза развиваются вместе с современной культурной жизнью и возникают из нее. В этом отношении заслуживает внимания литературный план Огарева: философ-революционер, друг Герцена хотел написать драму «Художник» и изобразить в ней энциклопедиста, духовная борьба которого заканчивается душевной болезнью.

Не один Достоевский был душевно не совсем нормальным; среди русских писателей, причем самых значительных, довольно много душевнобольных, например Батюшков, Гаршин и др. Во время очередного приступа болезни Гаршин покончил с собой.

Более глубокий психологический и психиатрический анализ русской литературы, вероятно, выявил бы особые, характерные именно для России формы психоза и психопатологической неполноценности: патологическое состояние современной культуры — и особенно культуры русской — отражается в русской литературе в совершенно особой мере и совершенно характерным образом.

Прежде всего я упомянул бы алкоголизм. В русской литературе мы обнаружим целую галерею портретов алкоголиков; Достоевский тоже довольно часто изображал алкоголизм, причем с психиатрической стороны. То, что среди русских писателей можно найти так много и столь типичных алкоголиков, — лишь еще одно доказательство ненормальности русских культурных условий. Почитаем, например, биографию Помяловского! Да и Языков и другие были в этом отношении характерными типами.

Я обратил бы также внимание на патологических мистиков, в России их больше, чем в Европе. Я имею в виду не только патологические явления народной религиозной жизни, но и новейшие направления религиозного декаданса, этого духовного алкоголизма, в который впадают разного рода богоискатели.

Точный анализ даст и психиатрическую оценку Обломова и психологически объяснит его слабование. И вообще, позволим себе еще раз подчеркнуть: русская литература — лучшее зеркало культурной патологии.

## 5

Достоевский заострил русскую проблему, превратив ее в вопрос человеческой совести: самоубийство или убийство; однако бросается в глаза, что именно Достоевский свои крупнейшие произведения посвящает анализу убийства, а отнюдь не самоубийства! Нигилизм приводит Раскольникова к грубому убийству, Ивана даже к отцеубийству. До таких выводов остальные русские поэты не дошли, они анализировали нигилистскую политическую революцию, которая развивается в русском обществе, и уделяли внимание убийству, лишь когда речь шла об убийстве политическом как крайнем средстве.

Толстой провозгласил войну — говоря языком психологии, вообще воинственность — убийством, точно так же, как Достоевский осудил как убийство политический террор; оба сняли различие между убиением и убийством.

Следовательно, Толстой этически и с точки зрения религии осудил официальную политику, так же как Достоевский — политику революционную, для обоих это царство смерти.

Русские «богоборцы» обычно становятся обыкновенными убийцами. Печорин убивает Грушницкого, Раскольников — беспомощную старуху, Иван мечтает о смерти старчески слабого отца. Из русских титанов вылупились Обломов и Штольц, который покорно отрекается от Манфреда и Фауста.

Тургенев пытался с философской серьезностью преодолеть Фауста. Достоевский пародировал Фауста, но оба — а также и Гончаров, и Толстой — объявили труд, повседневный труд спасением России; Достоевский обнаружил великую мудрость в идиоте, Толстой в косноязычном Акиме<sup>956</sup>. Различие между русской и мировой литературой в действительности можно сформулировать так: русская литература не создала оригинального титанизма. Гончаров целиком и полностью прав, у русских нет ни Манфредов, ни Фаустов.

Хотя предрасположение к титанизму можно найти у Лермонтова, у Герцена, но лишь предрасположение. Кроме того, здесь действует европейский образец; мне нравится и я согласен с тем, как Тургенев разрабатывает своего Гете, особенно «Фауста», Герцен — байроновских «Манфреда» и «Каина», но комично, когда князь Вяземский («князь в аристократии и холоп в литературе»<sup>957</sup>) переводит роман Б. Констана «Адольф»<sup>958</sup> или когда Жуковский отваживается взяться за «Агасфера»<sup>959</sup>. Точно так же Дон Жуан в России лишается своих фаустовских черт и остается чистая карамазовщина. В русской литературе решаются не мировые или общечеловеческие проблемы, а только проблемы русские, причем сиюминутные русские проблемы, «злоба дня».

Русским хватает скромного, умеренного индивидуализма, им хватает более сильного осознания собственной личности отдельным человеком, ни один из героев Пушкина и его последователей, вплоть до Толстого, не хочет быть ни сверхчеловеком, ни Богом — каждому из них достаточно быть просто человеком.

В этом отношении русская литература ближе к французской, чем к немецкой и английской. Мюссе и прочие французы вообще пережили политическую революцию, а потому перед ними стояли более близкие цели, многие прямо вернулись к старому, немцы и англичане уже прошли через политическую революцию, даже одержали победу над Французской революцией и над Наполеоном, — Манфреды и Фаусты смело восстают против человека и Бога. Фауст становится современным гностиком, Каин и Манфред бунтуют против своего века и Всевышнего.



У русских нет Мефистофеля, тем более — Люцифера, они верят — и атеисты тоже — в старого черта, да, да, только в черта... В лучшем случае это издавна ожидаемый Антихрист. Еще Мильтон, да и Байрон, превознесли сатану, поставив его на уровень титанов; со старым Богом, со старым Иеговой должен погибнуть и старый сатана. Вряд ли русские отказались от старого Бога и старого сатаны...

## 7

Такая особенность русской литературы может иметь различные причины: чувство собственного несовершенства и отсталости и т. п.; наверняка это связано с тем, что русские в своем развитии не достигли того субъективизма, к какому пришел Запад и какой так характерно проявился в философии, особенно в немецком идеализме. Мы видели, как энергично русские философы отвергали немецкий идеализм, особенно солипсизм (Фихте и т. п.), точно так же русские мыслители, ученики и современники Белинского, Герцена и др., боролись с субъективизмом. В своих эссе о Фаусте и Гамлете Тургенев отрицает субъективизм Канта и Фихте; он осуждает субъективизм, поскольку тот из собственного «я» творит центр всего мира, боится сомнений и неверия, возникающих из субъективизма и в конце концов восстающих против собственного «я»; Тургенев обвиняет субъективизм, видя в нем источник всепожирающего самоанализа, иронии, отрицания и недостатка энтузиазма. Этический субъективизм ведет к эгоизму. Но и эгоист не может верить лишь в самого себя; мы можем верить только в то, что находится вне нас или над нами; «краеугольный камень человека не есть он сам»<sup>960</sup> — собственно говоря, эти выводы Тургенева мы уже знаем, здесь мы их только напоминаем в связи с поднятой нами проблемой. Достоевский еще непримиримее боролся с субъективизмом, с солипсизмом, против автоапофеоза человека, который является прямым следствием субъективизма и индивидуализма.

Разумеется, и в русской литературе можно обнаружить различные виды и степени субъективизма; русские достигли и должны были достичь определенной ступени субъективизма, ибо оставаться на позиции абсолютного объективизма означает низшую ступень развития; Тургенев совершенно верно понял, что Новое время субъективнее средневековья.

«Ах, Боже мой, что станет говорить княгиня Марья Алексеевна!»<sup>961</sup> — эти последние слова Фамусова, которыми кончается комедия Грибоедова, очень хорошо характеризуют объективизм русского

общества двадцатых годов и вообще предшествующей эпохи; люди живут, полностью затерянные в своем окружении. Но и Чацкий не чужд объективизма, хотя объект, в который он верит, иной; психологически он верит точно так же, как и Фамусов, только последний верит в глупую даму из общества, в то время как Чацкий — в европейскую науку и прогресс. Так же, как Чацкий, и Онегин полностью занят внешним миром.

В царствование Николая [I] бездействие, на которое усилившейся реакцией были осуждены мыслящие люди, вынуждало больше погружаться в самих себя. Как и в Европе, в России послереволюционная реакция поддерживала субъективизм и индивидуализм. Лермонтовский Печорин — представитель этой ступени развития. От Онегина Печорин более всего отличается именно своим отношением к миру. Субъективизм и индивидуализм Печорина практически — хотя и не всегда — доходит до безоглядного эгоизма и этической индифферентности. В титаническом преувеличении индивидуализм и субъективизм представляются демонизмом. Если Чацкий верил в себя и в свое предназначение, то Печорин не верит ни в себя, ни в кого-либо другого, а потому изолированность и скепсис доводят его до отчаяния. Проверенное средство — дуэль — лишь замаскированная попытка самоубийства; самоубийство или душевный разлад — таков конец лучших персонажей Лермонтова. Демонический герой Лермонтова может совершить и убийство, преступление влечет его, как и многих героев Байрона.

И все же печоринский индивидуализм и субъективизм еще не так экстремальны, что доказывает его вполне объективистский фатализм; он целиком отдается в руки судьбы, вера в чудо, в спасительное чудо не исчезла. Лермонтовский демон не забыл помолиться, Печорин на пути к примирению с Богом и с отечеством.

Если Печорины и Онегины были злобны и злонамеренны, то персонажи Гоголя — какие угодно, только не злобные; злоба несовместима с их ничтожностью и придавленностью, все эти Чичиковы, Хлестаковы, Плюшкины, Собакевичи, Маниловы, Держиморды, Тяпкины-Ляпкины, Коробочки, Тентетниковы и как бишь их там еще зовут — ничтожный сброд, но и в своих пороках они мелки и великими даже не хотят быть. Гоголь создал не единичный тип, но множество типов, он не индивидуалист и не субъективист, ни Байрон, ни остальные индивидуалисты на него не повлияли; он целиком погружен в созерцание своего окружения. И, даже когда он анатомирует самого себя, он постоянно ищет свои свойства в других, переносит их на окружающих и социально объективирует. Его самоанализ психологически не слишком глубок, по преимуществу это

самоанализ этический и социальный, довольствующийся унаследованными, объективно трактуемыми нормами.

Гордые мечты Лермонтова просуществовали недолго: Гоголь по всей форме и без оговорок возвращается в лоно русской церкви, совершенно в духе предписаний Уварова и Николая.

Последующие русские поэты более субъективны, но на примере Тургенева мы видим, как он приглушает немецкий субъективизм своего учителя Гете, до какой степени остается объективистом. От более субъективных Рудинных он приходит к Базаровым и Соломинным; в полном согласии с эпохой социально-политических реформ Александра II Соломины временно могут разжигать огни революции, но отрицают революцию как критическую и негативную и в качестве идеала провозглашают труд, повседневный, спокойный труд. В этом за ними следуют Штольц и Тушин, а также Левин, который хотел бы заменить гложущее, самоуничтожающее отчаяние счастливой мужицкой удовлетворенностью; мужик учит его переносить жизнь, мужицкая религия открывает ему тайну живого Бога — и он отказывается от мыслей о самоубийстве. Мужик научил его верить, а заодно и работать, и потому Левин сам становится мужиком. Точно так же и Шатов Достоевского советует Ставрогину преодолеть свой помещичий атеизм мужицким трудом; в «Мертвом доме» Достоевский познал — как сам он с гордостью говорит — подлинный народ, там он обрел Бога и Христа. Монах и его вера противопоставляются титаническому Ивану и его философии, которая ведет к преступлению, убийству и самоубийству.

Достоевский и Толстой опираются на объективный авторитет, первый — на авторитет церкви, второй — на авторитет Евангелия; однако мы знаем, что Достоевский вынужден насильно склонять себя к этому, а Толстой толкует Евангелие совершенно субъективно. У обоих субъективизм и индивидуализм обретают значительно большую силу, чем у Пушкина. Сведение религии к нравственности у Толстого возникает не без воздействия Канта и не без влияния протестантства, о котором Тургенев совершенно верно сказал, что оно имеет субъективистский характер.

И все же для русской литературы характерно решительное преобладание объективизма над субъективизмом. Но объективизм здесь означает веру во внешний мир, в Бога, в общество и государство, в монаха и патриарха, в народ и ближнего... Борьба за собственную индивидуальность одновременно является и борьбой за веру, за старую или новую веру.

## Резюме (Б) Романтизм — реализм — современный декаданс

## 8

Наш резюмирующий обзор имеет целью особо подчеркнуть, что хотя мы и не рассматривали творчество множества значительных поэтов, но это не может быть возражением против возможности правильной и даже достаточно полной попытки охарактеризовать литературу от Пушкина до Достоевского и Толстого путем анализа произведений семи избранных поэтов.

Мы не только опустили многих писателей, но и не рассмотрели ряд важных литературных жанров: лирику, драматургию, басню и сатиру, — из лириков отсутствуют Веневитинов, Батюшков, Баратынский, Языков, Рылеев; из драматургов — Островский, А. К. Толстой; баснописец Крылов, сатирик Салтыков-Щедрин и многие другие.

Анализ творчества семи поэтов-писателей дает нам общий взгляд на новую русскую литературу. Пушкина и Лермонтова достаточно для характеристики новой русской лирики: других поэтов можно было бы привести как носителей различных элементов, встречающихся и у Пушкина, и у Лермонтова. Так, например, мы находим, что у Веневитинова философская рефлексия выразительнее, чем у Пушкина и Лермонтова, но и эта рефлексия у них наличествует. В лирике Батюшкова сильнее звучит меланхолия, Рылеев — политик (декабрист) и т. д.

Точно так же и более поздние из не включенных в этот перечень поэтов не дают ничего существенно нового. Если вновь обратиться к лирикам («поэтам»), то Фет, Майков, Полонский не окажутся ни на йоту сильнее романописцев того же периода, в их взглядах мы тоже обнаружим слабые, консервативные и реакционные стороны и лишь изредка сюда проникает передовое мышление. Разумеется, необходимо также точнее квалифицировать само романтическое мироощущение. Существуют прекрасные и безобразные, духовные и чувственные ощущения — со стороны ощущений люди так же, а, пожалуй, и еще больше отличаются друг от друга, чем со стороны интеллектуальной. У мистика чувства иные, чем у рационалиста, материалист отличается от идеалиста, гедонист и эпикуреец от аскета и антигедониста и т. д.

Новая и, особенно, новая русская литература характеризуется как раз тем, что анализирует эти различные ощущения и, в особенности, чувственные наклонности, чувственные характеры; если

речь идет о русских аналитиках души и т. п., то подразумеваются именно попытки крупнейших художников-психологов понять современную душу, особенно со стороны чувств: поэты-мыслители по большей части являются *анатомами* душ.

## 9

Русская литература от Пушкина до Толстого по содержанию и художественно (по форме) представляет собой единое целое; это целое необходимо понимать и хронологически: за исключением Пушкина и Лермонтова, которые ушли из жизни преждевременно, все остальные развивались почти синхронно и в одинаковых условиях, так что и с этой стороны отдельные поэты выражали одно и то же, только несколько по-разному. Европейец поражается, как все русские поэты, даже занимающие противоположные позиции, все же во многом выражают одно и то же.

Это целое [характеризуется] борьбой за новое жизненное мировоззрение, обусловленное развитием России и ее отношением к Европе. При Александре I, вероятно в пору войны с Наполеоном, начинается реакция, направленная против Французской революции, — не только политическая и социальная, но и философская и религиозная; в годы правления Александра I это происходило скорее импульсивно, при Николае I было систематизировано: граф Уваров противопоставил старому и устаревшему вольтерьянству, новейшей немецкой философии и французскому социализму и революционности русскую теократию как стража православия, самодержавия и народности. С пожара Москвы и вплоть до пожара Севастополя господствует продуманная теократическая реакция. После Севастополя следует эпоха реформ, но, так же как при Александре I, она была недолгой, очень скоро и при Александре II реакция возобновит еще более продуманное наступление. Эта реакция длится и по сей день.

Критика реакции и оппозиция против нее составляет содержание русской философии и литературы. Рядом с Чаадаевым, Станкевичем, Белинским, Герценом и Бакуниным, Киреевским и Хомяковым и др. стоят Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Гончаров, Достоевский, Толстой и др.

С самого начала романтизм страдает слабостью: я обозначаю эту слабость как декаданс, имея при этом в виду вырождение, которое можно ощутить физиологически, психологически и даже психиатрически. Подготовка к революции, напряжение и перенапряжение сил во время нее, усталость и ослабление после революции способ-

ствуют зарождению декаданса, который проявляется в интеллектуальной и эмоциональной сферах, в философии и науке, в морали и политике и, естественно, также в искусстве. Растущие нервность и психоз Нового времени, различные симптомы вырождения, обнаруженные психиатрами, не могут не найти отражения и в искусстве. Декаданс проявляется как трусливый возврат к старому, как возврат к старым общественным установлениям, но также и к старой философии и религии, то есть к мифу и мистике; декаданс проявляется как афористичность, игра словами, нерешительность в жизненном выборе и неспособность придерживаться одного направления, как дилетантизм (в том смысле, в каком это слово употребляет Ренан<sup>62</sup>); декаданс — это недостаток оригинальности (оригинальность не как что-то новое, а по-своему пережитое, то есть декаданс означает привычку жить чужим сознанием и совестью); здесь и беспокойное стремление к новизне («модерн»), и любовь к фантастическому (О. Уайльд «Сказки»<sup>63</sup>, декаданс проявляется в трусливом стремлении к силе («сверхчеловечество») и в трусливом понимании религии как лекарства от слабости, как пассивной надежды на чудо, и, разумеется, в нем немало различного вида сексуальной деградации. Однако декаданс содержит и попытки регенерации, не только обращением к вере, но и стремлением преодолеть вырождение и декадентство.

## 10

Художественно — но и философски! — идейное содержание этой эпохи предстает перед нами в формах, которые эстетика обозначает как романтизм, реализм, натурализм и, наконец, как модернизм, неоромантизм и декаданс. Этих обозначений я по возможности избегал, но полностью отказаться от такой классификации тоже нельзя.

Все эти термины еще весьма многозначны; хотя существуют довольно интересные работы, особенно о романтизме, но, признаюсь, даже лучшие из этих попыток представляются мне социологически очень нечеткими.

Под романтизмом часто подразумевается послереволюционный и антиреволюционный возврат к старому, к средневековью и древности, романтическими представляются реакция и консерватизм монархизма и связанных с ним церкви и вообще теократии. Славянофилов в этом смысле тоже называют романтиками, но тот же термин применяют и к Гоголю, и ко многим авторам исторических романов, превозносящим прежние времена. Философия истории вос-

принимается как романтизм. Но точно так же и революционные утопии социалистов, и политика революционеров именуются романтическими. И с тем же основанием: реакция, как и революция, направлена на нечто, чего нет и что, следовательно, представляется утопическим, «романтическим».

Такая характеристика романтики по ее содержанию будет недостаточной, если не присмотреться к чувственной стороне романтических устремлений: и именно с позиции чувства романтика представляется чем-то специфическим. Чувство, особенно сильное чувство, рассматривается как движущая сила или как следствие романтизма; страсть и страстность считаются главными свойствами романтика. Романтика — это стремление к чему-либо, печаль, страстность; но и сам взрыв чувств, взволнованность воспринимаются как романтические.

Это абсолютно верно: эпоха кануна Французской революции и всех последующих революций, а также эпоха самих революций и периода, последовавшего за ними, с точки зрения чувства характеризуется совершенно определенно и по-новому; это не только новые идеи людей новой эпохи, сами новые люди чувствуют иначе, чем их предшественники. Это значит, что люди обновляются и физиологически, и психологически, короче говоря, их нервы и вся их психика пребывают в процессе изменения. И именно такой процесс ощущается как романтика, и говорят о новых людях, о новой морали, о переоценке ценностей, о сверхчеловеке и т. д. — все это лишь различные проявления чувства новизны.

Таким значением, такой сущностью романтики ни психология, ни социология научно еще почти не занимались; потому-то истории литературы столь неопределенно говорят о романтике и о противоположных ей историко-литературных категориях (классицизме, реализме и т. п.).

В России романтизм не так резко противопоставлял себя классицизму, как в Европе. Русские не пережили ни эпохи гуманизма, ни эпохи Ренессанса; классицизм они переняли от французов; однако он во многом был формой для новой философии и нового искусства. И в той мере, в какой установки новой философии и нового искусства были верны, романтизм не устранял классицизма. Этого не происходило ни в Европе, ни тем более в России. Если классицизм был явлением французским, то романтизм — немецким и английским; в Пушкине мы видим органическое соединение французского классицизма с английским и немецким романтизмом (Вольтер, Байрон и Гете).

В реализм должно быть включено все, что есть верного в классическом рационализме, и все, что есть верного в романтическом эмоционализме; если нередко реализм в чувственном плане выступает как реакция на романтизм, то это законное преувеличение всякой реформации, преувеличение оправданное, поскольку романтизм санкционировал и чувства слабые, грубые и, вообще, неестественные.

С таким реализмом мы сталкиваемся уже у Пушкина, и именно таким реализмом Пушкин воздействовал больше, чем Гоголь, которого объявили главой «натуральной школы». Только позднее русские ощутили в европейской философии, науке, литературе и искусстве, что такое настоящий позитивизм; и этот позитивизм мышления и чувствования противопоставляется позитивизму николаевской теократии. Царь Николай своей весьма определенной и ясной реакционностью способствовал определенности и позитивистской четкости оппозиции.

Нигилизм — одностороннее проявление жажды правильности, точности, ясности и правды, однако правда не есть лишь атрибут мышления, существует и правда чувствования; когда философский натурализм под влиянием импонирующих многим природоведения и техники прославляли как форму защиты естественного чувства, то в этом заключалось законное стремление к правдивому, правильному, естественному чувствованию. Но когда всякое чувство, всякое чувственное расточительство, чувственный материализм, особенно в половой жизни, считались естественными — это было как раз проявлением слабости.

Разумеется, развитие литературы и различных жанров происходит не в отрыве от развития и изменения общественной организации, а потому русская литература обладает своими, свойственными только ей чертами, во многих отношениях отличными от таковых литературы европейской.

Россия была и до сей поры остается аграрным обществом, это аграрное государство; массу земледельческого населения держат в подчинении аграрные аристократы, аристократы-землевладельцы. Царизм и его теократический абсолютизм экономически и социально базировались на натуральном хозяйстве экстенсивной аграрной системы. Философы, как и художники, были аристократами; философия и искусство не предназначались народу; философ и поэт читает, говорит, пишет и мыслит по-французски или на каком-нибудь другом иностранном языке; формула *l'art pour l'art*<sup>964</sup> сама по себе оправданная (если она означает, что художник должен жить только ради своего искусства), понимается аристократически (например,

еще у Пушкина), лишь позднее сознательно выдвигается противоположный лозунг и девизом русского искусства становится правда. Почти повсеместно все меньше внимания уделяется форме, стилю — ведь стилистами не были ни Достоевский, ни Толстой. С указанной точки зрения также вполне объяснимо, почему аристократ, в особенности помещик, и крестьянин — главные фигуры русских литературных произведений. Отношение господина к слуге дано самой природой; к этому можно добавить монаха, офицера и торговца (старорусского купца!). Правовое устранение неравенства и установление экономического и социального равноправия слуги стоят в центре неизбежных реформ. В прежнее время на первый план выдвигался «чиновник», служащий петровского государства, а недавно важными фигурами стали фабрикант, предприниматель и фабричный рабочий; примерно с восьмидесятых годов заметно возросло воздействие европейского и русского капитала, а в связи с этим — города и городского и деревенского пролетариата. Социализм (народничество и рабочий социализм) превратился в одну из важнейших проблем. Интеллектуалы уже рекрутируются из всех слоев общества, все более — из средних сословий, из крестьян и рабочих, возникает неорганизованная масса пролетариев-интеллигентов; женщина становится равноправной и начинает выполнять все более важные и относительно решающие общественные задачи. Критика, оппозиция и революция, некогда аристократические, обретают характер крестьянской и рабочей революции.

Так русская литература превращается в рупор русской революции и реакции, в инструмент борьбы за новое, высшее, понимание мира и жизни, за новую, высшую, ее организацию.

Как и всюду, литература — обвиняемая защитниками старого [порядка] в критицизме и пустых нападках («обличительная литература»), в отрицании и нигилизме, — уже давно выступает в роли помощницы позитивных и творческих общественных сил. Многократно обвиненный во всех грехах и оклеветанный нигилизм становится не только философским, но и литературным, художественным первопроходцем в создании новой жизни. Русские поэтические мыслители — догматики новой веры, новой оценки жизни. В этом историческое значение русского реализма.



Т. Г. Масарик в начале 1890-х гг.

TH. G. MASARYK  
 RUSSLAND UND  
 EUROPA  
 STUDIEN ÜBER DIE GEISTIGEN  
 STRÖMUNGEN IN RUSSLAND

ERSTE FOLGE

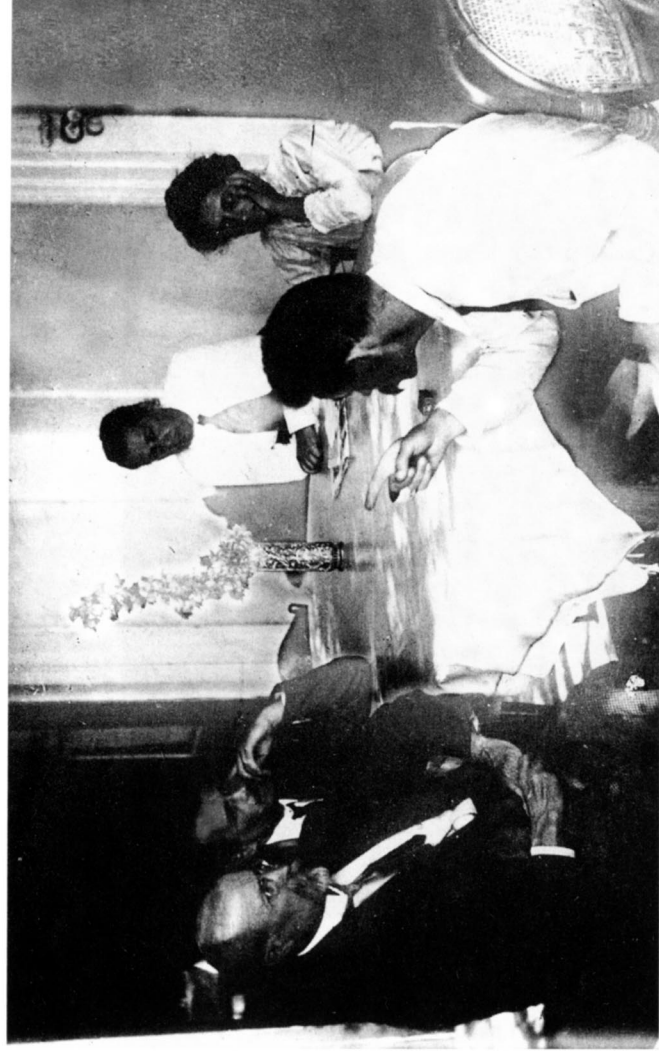
TH. G. MASARYK  
 ZUR RUSSISCHEN  
 GESCHICHTS-UND  
 RELIGIONSPHILOSOPHIE  
 SOZIOLOGISCHE SKIZZEN

ERSTER BAND

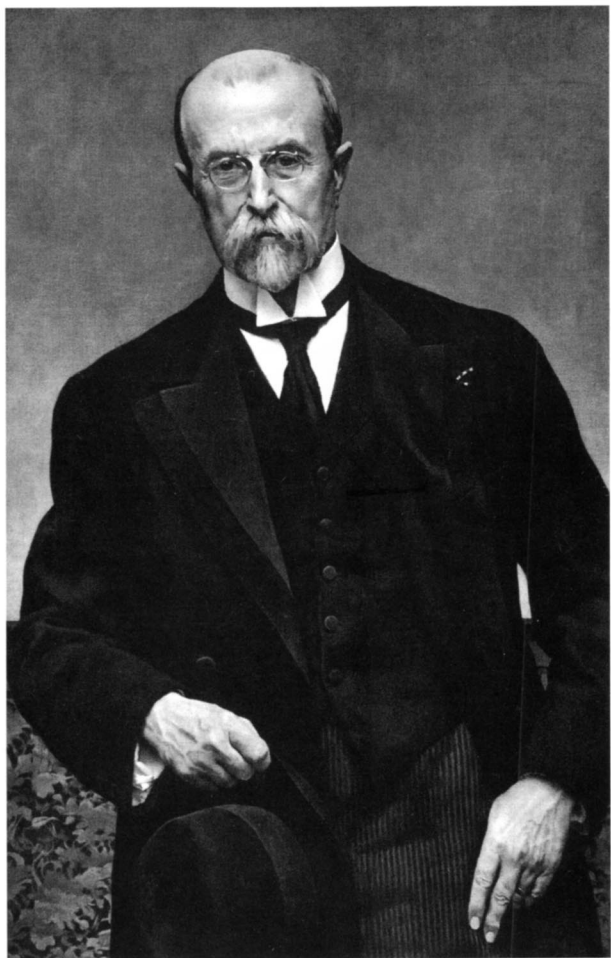


VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS  
 IN JENA 1913

Обложка первого тома первого немецкого издания книги Т. Г. Масарика «Россия и Европа»



Т. Г. Масарик на о. Капри в гостях у А. М. Горького (1913 г.)

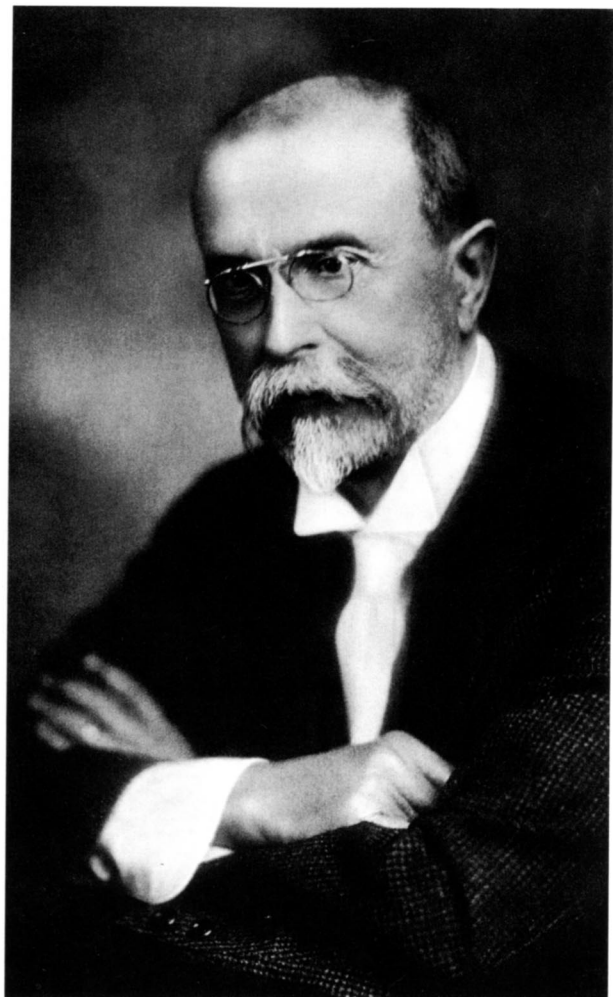


Т. Г. Масарик.  
Портрет работы Войтеха Гинайса



Т. Г. Масарик в Великобритании в 1916 г.





Т. Г. Масарик в США в 1918 г.



Т. Г. Масарик при посещении Ждьяра над Сазавой (1928 г.)





Т. Г. Масарик на военном параде в день празднования десятилетия  
Чехословацкой республики на Белой горе в Праге  
(28 октября 1928 г.)

## ОТРЫВКИ

(Русский всечеловек)

Окажется, что Россия сильнее всех остальных [стран] в Европе по простой причине: все страны будут подорваны и ослаблены демократическими устремлениями пролетариев и нищих, низших слоев общества. В России это произойти не может: наш демократический народ будет все удовлетвореннее. А потому на Европейском континенте останется всего один колосс — Россия. И это, вероятно, случится гораздо раньше, чем мы предполагаем. Будущее Европы принадлежит России.

\* \* \*

Накануне всеобщего страшного падения европейский муравейник без церкви и Христа заминирован. В него проникнет четвертое сословие — и все парламенты, все буржуазные теории, все богатство, банки, науки, евреи — все это в один миг рухнет, не оставив по себе и следа, пожалуй, только евреи вернутся...

(М. Ю. Лермонтов)

Лермонтов понимает любовь прежде всего как сочетание радости и боли. — Чистую любовь, любовь без боли невозможно найти на земле, можно только на небе.

В «Демоне» такая любовь объясняется сомнениями и представлена самим Демоном; да и чистая, невинная Тамара в любви испытывала боль, она тоже сомневалась. Однако ее сомнения достаточно подробно не проанализированы.

\* \* \*

Печорин спрашивает в дневнике, зачем он жил.

Человек хочет быть Александром Великим, хочет быть Байроном, но всю свою жизнь остается титулярным советником.

\* \* \*

Счастье представляется ему только как укрощение гордыни.

Страсти — это всего-навсего идеи в своем первоначальном развитии.

В этом анализе он забывает, что глупые и ничтожные устремления окружающего общества, общества, которое он презирает, тоже могут опутывать его — ведь он живет в этом обществе, этим обществом и его тщетой! Самое большее, на что он способен, попытаться во всем превзойти этих глупцов.

Тем не менее он еще может плакать как дитя.

\* \* \*

Он сознает, что не любит женщин с сильным характером.

Мысль о свадьбе отвращает его от любви.

От природы Печорин наделен лучшими, достойными самой высокой похвалы чертами, но общество и его воздействие превращают эти черты в их противоположность: он становится недоверчивым и замкнутым, недоброжелательным и мстительным, завистливым, ненавидящим; боясь оказаться смешным, он скрывает свои лучшие, прекраснейшие чувства — и они в нем умирают, он говорил правду, но ему не верили, и он начинает лгать; постигая науку жизни, он превращает свою жизнь в искусство и искусственность, но счастья так и не добивается, в то время как другие — безо всякого искусства — становятся счастливыми.

В конце этой песни — отчаяние: но не то отчаяние, которое можно излечить пулей, а холодное отчаяние человека, у которого отмерла половина души.

Порой лишь природа позволяет ему забыть собственное «я». Высоко на горе Инд его душа от всего освобождается, он превращается в ребенка, душа становится такой, какой была когда-то, возможно, станет опять.

Чаще всего «герой» стремится к тому, чтобы искусственно, механически объективироваться: скачка на лошади по степной траве, навстречу ветру — и он забывает обо всем.

Печорин представлен нам как подлинный аристократ — родовитость видна во всем его облике (в описании не забыта даже форма пальцев).

Герой Лермонтова имеет мало общего с Фаустом. Все его развитие, вся его жизнь — иные: едва он вырос и покинул родительский кров, как начинает пользоваться всеми радостями, которые можно купить за деньги, ибо он богат, — вскоре такая жизнь ему надоедает. Далее следует жизнь в большом свете, любовь к женщинам — скука возвращается и усиливается. Только теперь он посвящает себя науке и литературе — Фауст, прилежный буржуа, с этого начинает; естественно, вскоре скука вновь возвращается. Чтобы бежать от нее, наш герой отправляется на Кавказ и бросается в битву с дикими горцами, — но скоро привыкает к граду пуль и к опасностям, скука уже снова тут как тут. Наконец он пытается полюбить дитя природы — разумеется, тщетно, ему «все мало»<sup>965</sup>.

### (Резюме (А))

Вот почему к этой вере всегда примешана доля скепсиса; на примере Достоевского мы познали борьбу разума с откровением во всей ее глубине и великолепии. Разумеется, на примере Достоевского мы также познали пагубное воздействие победы откровения и непререкаемой традиции над разумом.

Только Толстой — и лишь он — указывает на верный выход из этой борьбы; только Толстой показывает русским, что религиозная вера ныне уже не слепая вера, что сущность религии не в чуде, а в личностном осознании душой своего отношения к Богу и миру, что на практике религия должна быть не соблюдением церемониала, а деятельной любовью. И все же Толстой еще не сумел полностью отделить духовное ядро религии от материальной церковной шелухи.

### (Резюме (В))

Я сказал, что в зарождении декаданса с самого начала [нужно] винить романтизм: поэто́му говорят о неоромантизме, причем охотно указывается, что в декадансе утрируются все уязвимые места романтизма, что это романтизм в квадрате. Декаданс, с какой стороны на него ни взглянуть, — это лишь наиболее наглядное проявление исчерпанности романтизма.

\* \* \*

Параллели здесь разительны: в одно и то же время при одинаковых условиях сосуществуют две основные человеческие силы — философия и искусство (поэзия), которые посредством философов и поэтов диагностируют и изучают свою эпоху. Оба лагеря в России по своим целям и методам так близки, что нередко различие между философствованием и сочинительством исчезает. Разве Пушкин только поэт? А Герцен — только мыслитель?

Русская поэзия, как и русское мышление, в Новое время составляет эпоху — это слово понимается здесь не как хронологическое понятие, а конкретно, содержательно: русская поэзия и устремления мыслителей, поэтов и поэтов-мыслителей в сравнении со старым русским культурным состоянием кажутся живой, кровавой борьбой за новое, высшее, содержание жизни.

\* \* \*

...Если бы мы хотели разработать историю литературы или какой-нибудь ее области, то наряду с тургеневскими «Записками охотника» следовало бы назвать, к примеру, Григоровича и его деревенские рассказы; но нам достаточно одного Тургенева, в особенности потому, что его деревенские и помещные рассказы органично связаны с его последующими романами. Некрасов, социальный и политический лирик, был соратником Тургенева и остальных; но по содержанию он является лишь одним из представителей передового направления, а как поэт, думаю, вообще не очень силен. Подобное же суждение осмелюсь вынести и о Щедрине: его сатиру я считаю, безусловно, своеобразной (особенно в более поздний период его творчества), но и Щедрин не сильный художник.

Значителен Островский: в своих драматических произведениях о жизни купеческого сословия он тоже изображает характерные элементы русской жизни, но, полагаю, «темное царство», которое он анализирует, входит в нашу целостную картину лишь как ее дополнение.

Впрочем, повторяю то, что сказал в самом начале этого резюме: выбор имен из новой русской литературы осуществлен не без постоянного учета целого; это не механический срез, но действительно выбор, наши представители новой русской литературы в самом деле были отобраны на основе всеобщего равного избирательного права, включая представителей меньшинств.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

*Вратислав Дребек*

## «РОССИЯ И ЕВРОПА». ИСТОРИЯ КНИГИ

«Россия и Европа» — так назвал Масарик свой самый большой труд, триптих, завершавший его предвоенную концепцию философии истории и поднимавший ее на более высокий уровень: от относительно узкой национальной точки зрения в «Чешском вопросе» (1895) к широкой, европейской, тематике. При этом нужно подчеркнуть, что интерес Масарика к России возник значительно ранее — на рубеже 80-х и 90-х годов XIX века. Это было связано с двумя его посещениями России в 1887 и 1888 годах, с периодом его увлечения русской литературой, со временем, когда Масарик на страницах собственного научного журнала «Атенеум» сетовал на недостаточное знакомство чехов с русским и вообще славянским вопросом. «Немцы начинают очень внимательно приглядываться к России и изучать эту великую славянскую империю в куда, куда большей мере, чем мы! О том, как мало мы интересуемся славянским миром, можно было бы высказать [много] горьких истин...»<sup>1</sup> Результатом всего этого и ответом на такую ситуацию был замысел книги, для осуществления которого Масарик ознакомился с наиболее значительными сочинениями о России западных авторов XIX столетия: «Я тоже хотел что-то написать о России, — но вижу, что это нелегко после работ Leroy-Beaulieu, Wallace и старших: Custine, Haxthausen и т. д.»<sup>2</sup> Нереализованный замысел книги полу-

<sup>1</sup> Č. P. (T. G. Masaryk). Friedr. Matthäi. Die wirtschaftlichen Russland // Athenaeum. Únor 1885. S. 145.

<sup>2</sup> Письмо Масарика неизвестному адресату, Александру Ивановичу (Пыпину?) от 10.05.1889 г. // Archiv Ústavu T. G. Masaryka — Masarykův archiv / Архив Института Т. Г. Масарика — Архив Масарика, далее — A ÚTGM-MA; fond Korespondence I (далее — Kor.; K 3 — Картон 3; Sl. 15 — Ед. хр. 15).

чил хотя бы частичное воплощение в незаконченном проекте «Славянских исследований». В них мы находим первые тексты, которые позднее в переработанном виде вошли в общее целое «России и Европы». Осуществление этого плана ограничилось двумя «Славянскими исследованиями», опубликованными в журналах: «Славянофильство Ивана Васильевича Киреевского» (1888—1889) и «Славянская взаимность Яна Коллара» (1894)<sup>3</sup>. Сейчас мы точно знаем, что еще одно задуманное исследование Масарик предполагал посвятить Ф. М. Достоевскому, но в то время дело ограничилось обширной журнальной статьей «Сочинения Федора Михайловича Достоевского», опубликованной в январе 1892 года в пражском еженедельнике «Час»<sup>4</sup>.

Еще в год опубликования статьи о Достоевском Масарик сетовал французскому переводчику Паже, что пока почти ничего о России не написал, хотя собирается ею заниматься и впредь<sup>5</sup>. Однако в последующие годы он отошел от русской проблематики. Его книги, группировавшиеся вокруг «Чешского вопроса», были посвящены преимущественно философии истории, рассматриваемой с точки зрения чешской истории.

Двухтомный «Социальный вопрос» (1898) уже меняет тематическую направленность, философско-социологическая полемика с марксизмом обращена к международной проблематике, но все еще в первую очередь адресована чешскому читателю.

Начиная примерно с рубежа столетий, мы встречаемся у Масарика с текстами, которые позднее обретут книжную форму. Уже

Имеются в виду книги Анри Жан-Батиста Лерой-Больё *L'empire des Tsars et les Russes* («Империя царей и русские») (I, II, 1882, 1889), Дональда Маккензи Уоллеса *Russia* («Россия») (1877), Астольфа Луи Леонарда де Кюстина *La Russie en 1839* («Россия в 1839 году») (1843) и Августа фон Гарстраузена *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands* («Исследования о внутреннем состоянии, народной жизни и особенно деревенском укладе России») (1847—1852). Немецкий перевод книги А. Лерой-Больё Масарик рецензировал в журнале «Атенеум» в июне 1884 года.

<sup>3</sup> *Masaryk T. G. Slovanské studie. Slavjanofilství Ivana Vasiljeviče Kirějevského* // Athenaeum. 1888—1889. Roč. 6 (книжное издание — 1889); речь идет о литературно обработанной лекции 1885 г.; *Masaryk T. G. Slovanské studie. Jana Kollára slovanská vzájemost* // Naše doba. 1894. Roč. I.

<sup>4</sup> *Masaryk T. G. Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského* // Čas. 9.01. 1892. Roč. 6. Č. 2. S. 18—24.

<sup>5</sup> Письмо Масарика Э. Паже от 26.10.1892 // A ÚTGM-MA. Kor. I. K 3. Sl. 15.

религиозно-философские эссе в журнале «Наше доба» — «Современный человек и религия» (1897), которые свободно перешли в литературные эссе: А. Мюссе «Недуг столетия» (1897) и «Фауст» Гете (1898), — положили основу общей концепции «России и Европы», и особенно отдельным «западным» главам третьего тома<sup>6</sup>. Разделы о русской философии и литературе составляли важную часть цикла лекций, прочитанного Масариком в 1902 году в Чикагском университете. «The Philosophy of the History of a Small Nation» («Философия истории малой нации» (англ.): — *Ред.*), как назывался этот цикл, находился на границе между чешским вопросом и широко понимаемыми славянскими исследованиями<sup>7</sup>. Если в 90-х годах XIX века Масарик сузил славянскую тему до разработки еще более узкого чешского вопроса, то в начале XX столетия он направляет свое внимание на русскую проблематику. От этих лекций вел уже прямой путь к рукописи «России и Европы». Это подтверждает и то обстоятельство, что Масарик, который подписал договор на издание американских лекций, долго откладывал отсылку соответствующих текстов, ссылаясь на то, что продолжает работать над ними, а спустя годы, воспользовавшись посредничеством профессора Гарвардского университета и переводчика произведений Л. Н. Толстого Лео Винера, прислал университетскому издательству в Чикаго оба вышедших тома «России и Европы»; в феврале 1914 года директор издательства Ньюмен Миллер ответил ему разочарованно: «...книга имеет гораздо больший объем, чем мы ожидали, и, кроме того, повествует об ином предмете, чем та книга, на которую мы заключили с Вами договор. <...> Вдобавок мы видим, что часть материала, использованного в лекциях, включена в теперешнюю книгу. Это, естественно, помешает Вам осуществить первоначальный план <...> мы можем Вас заверить, что перевод этих двух томов не был бы финансово выгодным ни для автора, ни для переводчика, а для издателя означал бы большой убыток»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Masaryk T. G. Moderní člověk a náboženství* // Naše doba. 1897—1898. Roč. 4—5; *Он же. A. de Musset: Nemoc století* // Naše doba. 1898. Roč. 5; *Он же. Goethův Faust: Nadčlověk* // Naše doba. 1898. Roč. 5.

<sup>7</sup> Текст этих лекций, публиковавшихся в чешско-американских газетах, позднее был издан: *Shillinglaw D. (ed.). The lectures of Profesor T. G. Masaryk at the University of Chicago Summer 1902. London, 1978.*

<sup>8</sup> Письмо Н. Миллера Т. Г. Масарику от 17.03.1914; оно хранится среди материалов, относящихся к предполагаемому изданию «Философии истории малой нации» (A ÚTGM-MA. Fond T. G. Masaryk (далее — f. TGM). K 5—1. Sl. 31—32. S. 309—310).

На невыполнение договорных обязательств и изменение темы новой и, как позднее оказалось, самой большой книги Масарика, несомненно, оказали влияние драматические события, имевшие место после 1904 года. Русско-японская война и последствия революционного взрыва приковали внимание Европы. Этот всеобщий интерес нашел благоприятную почву в многолетнем пристальном внимании Масарика к России и лишь ускорил и оживил его давнее намерение посвятить себя русской теме. В 1905–1906 годах Масарик опубликовал на страницах венского журнала «Остеррайхше Рундschau» целую серию рецензий на научную литературу, посвященную русским вопросам, что свидетельствовало о целеустремленной подготовке к новому литературному проекту<sup>9</sup>. В том же журнале он откликнулся на февральские революционные события статьей «*Revolution in Russland*» («Революция в России» (нем.). — *Ред.*)<sup>10</sup>. Эту статью мы уже можем считать непосредственным подступом к работе над текстом двух первых томов «России и Европы», вышедших в 1913 году с подзаголовком «Социологические очерки». Тем не менее Масарик начинает параллельно работать над второй линией темы, сосредоточившись на литературно-философском анализе русского вопроса, рассматриваемого под углом зрения центральных произведений великих творцов русской литературы. С самого начала главное внимание он уделит Достоевскому. При посредничестве переводчика и издателя Йозефа Мельника Масарик заказал книги, посвященные этому писателю, — «Легенду о Великом инквизиторе» (1894) В. В. Розанова и, в особенности, переведенную Мельником

<sup>9</sup> В этот период Масарик опубликовал на страницах «*Österreichische Rundschau*» (ÖR) следующие работы: H. Ganz. Von der Katastrophe: Ein Blick ins Zarenreich. Frankfurt a. M., 1904 // ÖR. Nov. 1904—Jän. 1905. Bd. I; M. V. Reusner. Die russischen Kämpfe um Freiheit und Recht. Halle // ÖR. Mai—Juli 1905. Bd. II; S. Lucas. In der Heimat Mirza Schaffys. Kulturbilder aus dem Kaukasus // ÖR. 1905. Bd. III; K. Ziliacus. Das revolutionäre Russland. 1905 // ÖR. 1905. Bd. III; A. Ular. Die russische Revolution. Berlin, 1905 // ÖR. Aug.—Okt. 1905. Bd. IV; J. Melnik (Hrsg.). Russland über Russland. Frankfurt a. M., 1906 // ÖR. Nov. 1905—Jän. 1906. Bd. V; A. Brückner. Eine Geschichte der russischen Literatur. Leipzig, 1905 // ÖR. Febr.—Apr. 1906. Bd. VI; G. Polonsky. Priester G. Gapon, der Führer der russischen Arbeiterschaft. Halle, 1905 // ÖR. Mai—Juli 1906. Bd. VII; G. S. Petrov. Russlands Dichter und Schriftsteller. Halle // ÖR. Aug.—Okt. 1906. Bd. VII. По-чешски эти рецензии составили общую статью: Masaryk T. G. Ruský absolutism v evropské publicistice // Naše doba. Prosinec 1906 — leden 1907. Roč. XIV. Č. 3—4.

<sup>10</sup> Masaryk T. G. Revolution in Russland // ÖR. Febr.—Apr. 1905. Bd. II. S. 1—8.

книгу А. Л. Волынского «*Das Buch vom großen Zorn*» (1905) («Книга великого гнева» (нем.). — *Ред.*) и последовавшее за ней «Царство Карамазовых». [По-русски книга А. Волынского (А. Л. Флексера) «Царство Карамазовых. Лесков» вышла в 1901 г., «Книга великого гнева» — в 1904 г. — *Ред.*]<sup>11</sup> Эти книги привели Масарика к намерению написать журнальную статью о Достоевском, о чем он упоминает в предисловии к первому тому «России и Европы». Статью, первоначально предназначенную для журналов «Наше доба» и «Остеррайхше Рундschau», предполагалось опубликовать во второй половине 1905 года: «*Dostojevskij is not finished*, — извинялся Масарик в сентябре того же года перед издателем журнала «Наше доба». — *I did not work this vacation at all. Therefore I pray you, to postpone the publication also, until the Nyear I hope to finish this work also*»<sup>12</sup>. Согласно позднейшим воспоминаниям Йозефа Лайхтера, брата «придворного» издателя Масарика, «когда Масарик ее (т. е. статью о Достоевском. — В. Д.) писал, она превращалась под его рукою в стог его обычных четвертушек бумаги, — я был свидетелем “этого разрастания”, — пока из этого не получилась книга о Достоевском»<sup>13</sup>. Судя по «Предисловию», статья не удалась, ибо — признается Масарик, — «когда я стал осуществлять свой замысел, то понял, что невозможно дать оценку взглядам Достоевского, не рассмотрев идей его предшественников и последователей, — и притом таким образом, чтобы осветить главные проблемы историко-философской и религиозно-философской мысли России и русской литературы в целом»<sup>14</sup>. К осуществлению столь широко задуманного плана работы над рукописью Масарик приступил где-то во второй половине 1905 года. В начале следующего года он уже говорит в своей корреспонденции о «работе над книгой»<sup>15</sup>. Характерно, что эта европей-

<sup>11</sup> См. письма Й. Мельника Т. Г. Масарику от 17.12.1904 и 15.01.1905 (A ÚTGM-MA. F. Rusko a Evropa. K 14. Sl. 41).

<sup>12</sup> «Достоевский не закончен — во время каникул я вообще не работал. И поэтому я Вас настойчиво прошу отложить издание, надеюсь, что до Нового года я эту работу закончу». Открытка Т. Г. Масарика Яну Лайхтеру от 17.09.1905 // Literární archiv Památníku národního písemnictví (Литературный архив Музея национальной письменности, далее — LA PNP). F. J. Laichter — korespondence.

<sup>13</sup> Laichter Josef. Masaryk doma i na veřejnosti. Praha, 1938. S. 53.

<sup>14</sup> Наст. изд. Т. I. С. 1.

<sup>15</sup> Т. Силлаба ссылается на письмо Масарика начала 1906 года, в котором «он уже пишет, что занят работой над своей книгой “Этюды о русском вопросе: Борьба Ф. М. Достоевского с нигилизмом”». См.: Syllaba Teodor. Na okraj Masarykova «Ruska a Evropa» // Filozofický časopis. 1958. S. 4.

ская тема разрабатывалась и формулировалась для европейского читателя, всю книгу Масарик с самого начала пишет по-немецки.

В течение следующих четырех лет рукопись постепенно разрасталась в рамках, которые обозначены в главе «Достоевский в русской и мировой литературе». На основе косвенных указаний в тексте книги мы можем предположить, что первая версия третьего тома «России и Европы», посвященная Достоевскому, его предшественникам и последователям, была завершена в 1908—1909 годах. В это время Масарик заканчивает главу о Толстом и обобщающее резюме (А, Б). Только позднее были добавлены главы «Декаданс» и «М. Горький». В октябрьском номере журнала «Наше доба» за 1909 год Масарик опубликовал в качестве образчика статью «Санинизм» (текст раздела «М. П. Арцыбашев») с указанием: «отрывок из большой работы»<sup>16</sup>. В духе первоначальной концепции триптиха (под главным титулом «*Russland und Europa: Studien über die geistigen Strömungen in Russland*» («Россия и Европа. Этюды о духовных течениях в России» (нем.). — *Ред.*) эти тексты должны были представлять основу второго и третьего томов произведения, названных «*Dostojevskij im Kampf um Gott mit dem Nihilismus*» («Достоевский в борьбе с нигилизмом за Бога» (нем.). — *Ред.*), вариант: «*Ein Kampf um Gott. F. M. Dostojevskij*» («Борьба за Бога. Ф. М. Достоевский» (нем.). — *Ред.*) и «*Titanismus oder Humanismus. Puskin — Gorkij*» («Титанизм или гуманизм: Пушкин — Горький» (нем.). — *Ред.*). Вступительный том предварительно был обозначен как «*Soziologische Skizzen zur russischen Geschichts- u. Religionsphilosophie*» («Социологические очерки по русской философии истории и религии» (нем.). — *Ред.*<sup>17</sup>). Менее бесспорно решение вопроса о параллельном или последовательном ходе работы над «Социологическими очерками». Существовало общее мнение — и эта ошибка вкралась и в редакционную заметку к чешскому изданию «России и Европы» (1996), — что «Социологические очерки» были написаны дополнительно по желанию издателя Э. Дидерикса и по соглашению с ним автора, следовательно, уже после 1910 года. В действительности первая версия этого текста, очевидно, возникает параллельно с литературными этюдами, и мы, например, можем считать статью Масарика 1905 года «Конституционное движение в России» непосредственной состав-

<sup>16</sup> *Masaryk T. G. Saninism // Naše doba. 1909—1910. Roč. XVII. 20. října 1909. S. 31—37.*

<sup>17</sup> Я исхожу из рукописного наброска концепции произведения, который озаглавлен «Титулы» (А ÚTGM-MA. F. Rusko a Evropa. K 6. Sl. 41).

ной частью рукописи<sup>18</sup>. Весной 1910 года, когда Масарик предпринял свое последнее перед мировой войной путешествие в Россию — помимо прочего, и для того, чтобы дополнительно разыскать некоторые материалы для завершения работы над рукописью, — во время остановки в Варшаве он дал интервью польскому редактору «Курьера Варшавского». В нем Масарик заверил читателей, что рукопись уже готова и он только проверяет факты. Впрочем, одновременно он наметил такую последовательность томов, которая расширяла концепцию «Социологических очерков»: «Книга разделена на три части. В первой я даю общий очерк русского государственного развития. Во второй части содержится критика историко-философских взглядов, начиная с Чаадаева, славянофилов, западников и сторонников либерализма. В третьей части я посредством анализа Достоевского пытаюсь объяснить современную русскую душу. Затем следует анализ Гончарова, Тургенева, Толстого и Горького»<sup>19</sup>. Тем не менее взаимоотношение этих частей и их распределение по книжным томам оставалось неурегулированным.

Рукопись с такой композицией Масарик предоставил немецкому издателю Эугену Дидериксу во время своего каникулярного пребывания на курорте Шандау в Саксонии. Они встретились на происходившем тогда в Берлине религиозном конгрессе (5—10 августа 1910 года). Масарик пригласил Дидерикса в Шандау. Очевидно, здесь и родился план издания всего триптиха в йенском издательстве.

Еще в конце 1911 года Масарик подтвердил в письме своему другу, суперинтенданту Цисаржу, что рукопись будет разбита на три тома, и продолжал говорить о работе над окончательной редакцией текста: «Название книги: “Россия и Европа”, в 3 томах. I. Очерки по русской философии истории и религии. II. Ф. М. Достоевский. *Contra nihilismus pro Deo* (Против нигилизма за Бога (лат.). — *Ред.*). III. Титанизм или нигилизм? От Пушкина до Горького. <...> У меня все написано, теперь я это пересматриваю, дополняю и стараюсь сконцентрировать. Я делаю эту работу с радостью и удовольствием»<sup>20</sup>. В этом же духе было написано через несколько месяцев пись-

<sup>18</sup> *Č. P. (Masaryk T. G.). Ústavní hnutí na Rusi // Naše doba. 1905. Roč. XII. S. 249—256.*

<sup>19</sup> *W. L. Prof. Masaryk i jego dzieła // Kurjer Warszawski. 2.04.1910. N 90. S. 3 (цит. по: Prof. Masaryk o neoslavismu // Cas. 12.04.1910. Roč. XXIV. N 100. S. 3).*

<sup>20</sup> Письмо Т. Г. Масарика Фердинанду Цисаржу от 1 ноября 1911 г. (А ÚTGM-MA. Kor. I. K 5).

мо Э. Дидериксу с извинениями за задержку. Масарик подчеркивал, что первый том у него получается слишком большим и поэтому он занимается его сокращением, сдать рукопись в печать он надеялся в начале следующего учебного года<sup>21</sup>. В конце концов первые два тома «Социологических очерков», согласно новой композиции триптиха, были сданы в печать лишь в 1913 году под общим названием «Russland und Europa: Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. I. Folge. [!]. 1—2 Band. Jena, 1913 («Россия и Европа: Этюды о духовных течениях в России. К русской философии истории и религии. Социологические очерки. 1-я серия. [!] Т. 1—2. Йена, 1913 (нем.). — *Ред.*)». Хотя Масарик по-прежнему рассчитывал на издание всего комплекса, о чем свидетельствует и титул изданного сочинения, но в частной корреспонденции издатель Дидерикс отнюдь не скрывал, что общий объем труда его удивил.

Сразу же после издания первых двух томов Масарик попытался добиться их перевода, прежде всего на русский и английский языки. При этом в России была обеспечена и сама продажа изданной книги, по сведениям издателя, ограничившаяся в первые месяцы на востоке Европы несколькими экземплярами в прибалтийских провинциях<sup>22</sup>. Тем не менее Дидерикс не исключал возможности того, что удастся добиться перевода книги на русский язык. Масарик, не полагаясь целиком на контакты издателя, проявил и собственную инициативу. Он опять обратился к своему другу Йозефу Мельнику, который порекомендовал ему живущую в Германии переводчицу Лидию Лепешкину<sup>23</sup>. Этот перевод не был реализован. Другим предполагаемым переводчиком был преподаватель русского языка в Пражском университете Борис Морковин<sup>24</sup>. В ту пору не был реализован и упоминавшийся перевод на английский. Таким образом, единственным переводом, работа над которым была начата, оказалось чешское издание, вышедшее в виде отдельных выпусков в октябре 1913 года в издательстве Лайхтера. До начала войны здесь появилось пятнадцать выпусков.

<sup>21</sup> Письмо Т. Г. Масарика Э. Дидериксу от 26.01.1912 г. (частный архив).

<sup>22</sup> Письмо Э. Дидерикса Т. Г. Масарику от 19.01.1914 г. (частный архив).

<sup>23</sup> Письмо Й. Мельника Т. Г. Масарику от 7.07.1914 г. (A ÚTGM-MA. F. TGM — Válka. K 1—2 b. Sl. 43).

<sup>24</sup> См.: *Firsov Jevgenij F.* Myslitel a doba. T. G. Masaryk a E. Radlov v přátelské korespondenci z let 1884—1926 // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství. I. Sborník mezinárodní vědecké konference konané v Praze 2.—4. března 2000. Praha, 2002. S. 123—139.

С не меньшей активностью Масарик дорабатывал все еще не изданную часть рукописи. Но его сосредоточенный труд остановило начало войны, радикально изменившей все планы и поступки Масарика. Впрочем, незаконченную рукопись он не забывал и за границами родины, хранил ее все время войны. Об этом свидетельствует, по крайней мере, упоминание о рукописи в его завещании, датированном 15 апреля 1917 года и написанном в неустойчивой ситуации военных лет, за день до отъезда из Лондона в революционную Россию: «В ms [манускрипте] есть III.т[ом] моих русских исследований; это первый вариант, так бы я это не опубликовал»<sup>25</sup>.

К тому времени уже изданные тома могли похвастать несколькими рецензиями значительных авторов, которые с разных точек зрения осторожно оценивали временно, как они верили, не завершённый труд. Заслуживают упоминания оценки Л. Н. Троцкого (Professor Masaryk über Russland // Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift. Bd. 7. Oktober 1913 bis Dezember 1914. Wien, 1914. S. 519—527), видного польского слависта Александра Брукнера (Russland und Europa // Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Jg. 7. 1916. S. 84—113) и чешского историка Ярослава Бидло (Russland und Europa // Věda česká. 1914. Roč. I. Č. 5—6. S. 157—169). Тем не менее в Западной Европе книга не вызвала почти никаких откликов. Это обстоятельство затрудняло переговоры о возможном издании этого сочинения, которые Масарик вел в 1916 году в лондонской политической эмиграции. (При этом невыясненной остается роль издателя Эугена Дидерикса, который как раз для Великобритании, но не для Соединенных Штатов, оговорил на десять лет авторские права.) Только после двух восторженных рецензий, принадлежавших перу коллег Масарика в период войны, бельгийского дипломата Шарля Сароля (Evergman. 9.02.1917) и английского слависта Р. У. Ситона-Уотсона (New Europe. 28.03.1917) лед тронулся и переговоры об издании «России и Европы» в Лондоне стали приобретать конкретные очертания. В период, когда Масарик свою деятельность по организации национального сопротивления Австро-Венгрии перенес в Россию, переговоры с издателем Стенли Анвином, представителем издательского дома «Allen & Unwin», вела дочь Масарика Ольга. Ольга же по доверенности отца 30 июня 1917 года подписала договор об издании двух уже существующих томов под измененным названием «The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy»<sup>26</sup> («Дух России. Очерки по истории, литерату-

<sup>25</sup> *Vaněk Antonín.* TGM — poselství. Praha, 1922. S. 181.

<sup>26</sup> Копию текста договора см.: A ÚTGM-MA. F. TGM — Předválečné. K 14. Sl. 53.



ре и философии» (англ.). — *Ред.*). За перевод взялись братья Седар и Иден Паули, однако издание книги в непростых условиях военного времени затянулось. Оба тома вышли в июле 1919 года, одновременно было обеспечено их распространение в Соединенных Штатах при посредничестве фирмы Макмиллан. Этот перевод был использован и для последующих английских переизданий.

В пору выхода первого английского издания велась лихорадочная работа по завершению чешского перевода «Социологических очерков» и подготовке выпуска этого труда на родине автора, который к тому времени уже стал президентом независимого государства. Первоначальный перевод Вацлава Сobotки продолжил Проккоп Макса. Переводившиеся им тексты первоначально выходили в издательстве Лайхтера отдельными выпусками. Книжные издания последовали в 1919 (I т.) и 1920 (II т.) годах (однако в тираже второго тома уже указан 1921 год)<sup>27</sup>. Это издание стало основой для исправленного издания 30-х годов, первый том которого был дополнен и актуализирован текстами, принадлежавшими перу чешского историка Яна Славика и посвященными военным событиям в России вплоть до большевистской революции 1917 года (2-е и 3-е издание 1930 и 1933 годов; 2-е издание второго тома вышло в 1933 году).

В 20-х годах появились переводы и на другие языки. Итальянское издание обоих томов «Социологических очерков», в основу которого лег перевод Этторе Ло Гатто, вышло в Риме в 1922 и 1925 годах<sup>28</sup>. Закончил также работу над хорватским переводом Степан Мусулин, книга вышла в Загребе в 1923 году<sup>29</sup>.

Сколь большое значение Масарик придавал распространению своего самого обширного труда, можно судить по попыткам содействовать переводу книги на другие европейские языки, прежде всего на русский и французский. Русский перевод пока нельзя было осуществить в самом Советском Союзе. Тем не менее Канцелярия президента Республики приветствовала инициативу русского эмигранта, профессора Андрея Павлова, который во время своего пребывания в Праге разработал проект перевода первого тома «России и Европы» на русский язык. Перевод должен был выйти к 85-летию автора в 1935 году. Павлов получил всемерную поддержку еще и потому, что предполагал издать книгу за собственный счет. По поручению

президента Масарика всем заинтересованным лицам и учреждениям было рекомендовано максимально содействовать предприятию, за которое взялся проф. Андрей Павлов. Масарик отказался от всех притязаний на гонорар, Павлову была официально гарантирована авторизация перевода на русский язык, чтобы он мог вести переговоры с издателями<sup>30</sup>, и одновременно обещано соответственное число подписчиков (Павлов предполагал, что потребуется по меньшей мере 200 подписчиков издания, чтобы книга могла выйти). Работы над переводом, о котором сейчас ничего не известно, очевидно, начались. Но во все это еще в начале 1935 года вмешалось Министерство иностранных дел, которое решительно не соглашалось с изданием книги русским эмигрантом, ссылаясь на возможную неблагоприятную реакцию за рубежом и высказывая возражение, основанное на том, что Павлов «помешал бы воз<можно> изд<анию>, которое было бы допущено в России. Воз<можно>, я договорюсь, чтобы его перевод, несмотря на то что он эмигрант, был использован. Но (больше) пусть не переводит»<sup>31</sup>. Вместо книги Павлову предложили издать брошюру, содержащую главы о Достоевском и Толстом из все еще не опубликованной рукописи третьего тома «России и Европы». Эту брошюру он мог бы сопроводить собственным введением. Но и этот проект не был реализован, так что единственным результатом намерений Павлова стала написанная по-немецки и напечатанная в 1934 году статья о книге Масарика<sup>32</sup>.

Безуспешными остались и усилия издать ее по-французски. При этом перевод первого тома был готов уже к началу 1931 года. Его автором был профессор Сорбонны, славист Луи Эйзман, который взялся также снабдить издание дополнительными текстами вместо дополнений, сделанных для чешского издания 1930—1933 годов Яном Славиком. Уже в 1931 году состоялись переговоры с французским издателем Ридером<sup>33</sup>. Однако из-за новых ревизий перевода

<sup>30</sup> Подтверждение права на авторизацию перевода «России и Европы», предоставленного А. Павлову, было подписано 6.06.1934 г. литературным секретарем президента Масарика В. К. Шкрахом (A ÚTGM-MA. F. TGM — Předválečné. K 14. Sl. 53—2).

<sup>31</sup> Запись, сделанная В. К. Шкрахом после переговоров с А. Павловым 15.02.1935 (см. там же).

<sup>32</sup> Pavlov Andrej. Grundzüge Masaryks «Russland und Europa» // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. 1934. Bd. X.

<sup>33</sup> См. копию письма работника чехословацкого посольства в Париже Милоша Шафранека заведующему информационным отделом Министерства иностранных дел Яну Гаеку от 14.04.1931 г. (A ÚTGM-MA. F. TGM — Předválečné. K 14. Sl. 53—5).

<sup>27</sup> Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku. K ruské filosofii dějin a náboženství. Díl I. Sv. I—2. Praha: J. Laichter, 1921.

<sup>28</sup> La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia. Traduzione di Ettore Lo Gatto. Roma: Istituto Romano Editoriale, 1922, 1925 (Bologna, 1971).

<sup>29</sup> Rusija i Evropa: Studije o duhovnim strujama u Rusiji. Preveo S. Musulin. Zagreb: Izd. nakladnog odjela Jugoslovenskog novinskog, 1923.

текста и давления, оказываемого с целью добиться несокращенного издания, по крайней мере, двух первых томов книги (позднее велись переговоры и об издании третьего тома) работа затянулась еще на несколько лет. Наконец в 1934 году Л. Эйзман во время посещения Праги согласовал последние исправления в переводе первого тома, который должен был выйти в следующем, юбилейном для автора, году. К этому времени была переведена и часть второго тома, но одновременное издание обоих томов в 1935 году оказалось нереальным<sup>34</sup>. Тем не менее в марте 1935 года Жозефу Геньеру, в прошлом преподавателю французского языка в Праге, было поручено закончить перевод второго тома. Проект, однако, потерпел фиаско в результате нежелания французских издателей выпустить книгу. Еще в начале 1938 года издательство «Nouvelle Revue Française» обосновало свое негативное отношение чересчур большим объемом книги и ее коммерческой непривлекательностью<sup>35</sup>.

Весь межвоенный период представители Масарика вели также переговоры с издательством Дидерикса, даже и после смерти его основателя. Переиздание уже выпущенных томов предполагалось дополнить все еще не опубликованной рукописью. Хотя это предложение принималось положительно, но с условием, что весь проект будет реализован лишь после первоначального издания третьего тома по-чешски. Пока дело ограничилось публикацией, с введением В. К. Шкраха, короткого образчика текста неизданной рукописи в журнале «Норд унд зюд» (1927). Фрагмент представлял собой сокращенный вариант главы «Россия и Европа»<sup>36</sup>.

Завершение и опубликование стержневой части своего произведения Масарик воспринимал как один из литературных долгов. Но к осуществлению этого намерения он мог вернуться лишь после издания военных мемуаров, своей «Мировой революции» (1925). Уже в сентябре 1928 года он писал о ближайших планах: «В голове у меня уже III том “России”, исследование о Достоевском. Введением к нему были бы: Мюссе — Гете — Байрон, а затем русские: Пушкин — Гоголь — Тургенев — Гончаров — Достоевский — Толстой — Горький. Это у меня написано — возможно, еще доберусь до этого и пересмотрю»<sup>37</sup>. Такое расположение отдельных глав, несомненно, озна-

чало бы серьезное вмешательство в первоначальную концепцию, как ее представляет комплекс рукописей, в котором раздел о Достоевском («Борьба за Бога») предшествовал второй части, ориентированной на его предшественников и последователей («Титанизм или гуманизм»). Но заняться переработкой рукописи и саморедактированием автор из-за множества других обязанностей и ухудшающегося состояния здоровья уже не смог. С ноября 1931 года возникла оживленная переписка между Масариком и славистом Иржи Горак, воодушевившимся перспективой сотрудничества с ним: это будет «необычайно благородная и почетная задача, если Вы позволите мне содействовать изданию следующей части Ваших русских исследований»<sup>38</sup>. Иржи Горак косвенно сам вызвался принять участие в издании рукописи третьего тома «России и Европы», когда начал углубленно заниматься отношением Масарика к Достоевскому, и в связи с этим получил от автора разрешение представить читателю до сих пор хранящуюся в архиве рукопись. В 1931 году Горак прочел в Славянском институте лекцию «Т. Г. Масарик и славянские литературы»<sup>39</sup>, которую дополнила статья «Масарик и Достоевский», выходявшая с продолжением в журнале «Наше доба», а позднее выпущенная отдельной книгой<sup>40</sup>. Как раз в последней из указанных работ Горак опубликовал подробное описание расположения глав рукописи третьего тома в том порядке, который отвечал представлению Масарика в 1928 году, т. е. введением служили так называемые «западные главы» (Гете, Мюссе, Байрон, Ленау), а далее шла русская литература в хронологическом порядке от Пушкина к Достоевскому и вплоть до Горького и Толстого<sup>41</sup>. По этому перечню мы можем установить, что в то время, когда Горак получил доступ к информации о рукописи, автор считал утраченными главы, которые впоследствии были обнаружены и которые Горак позднее перевел (Тургенев, Гончаров, Горький, Толстой). Действительно, не сохранившимся мы можем сегодня считать текст главы, посвященной В. М. Гаршину. Напротив, план, опубликованный Горак, не содержит упомина-

<sup>38</sup> Письмо И. Горак Т. Г. Масарику от 3.11.1931 г. // А ÚTGM-MA. Кор. II. K 10.

<sup>39</sup> Horák J. T. G. Masaryk a slovanské literatury // Weingart Miloš (usp.). Sborník přednášek o T. G. Masarykovi. Přednášky Slovanského ústavu v Praze. Sv. I. Praha, 1931; Horák J. T. G. Masaryk a slovanské literatury. Zvl. otisk I. svazku přednášek Slovanského ústavu v Praze. Praha, 1931.

<sup>40</sup> Horák J. Masaryk a Dostojevskij // Naše doba. 1931. Roč. XXXVIII; Horák J. Masaryk a Dostojevskij. Praha, 1931.

<sup>41</sup> Horák J. Masaryk a Dostojevskij. Praha, 1931. S. 41—42.

<sup>34</sup> См. запись о совещании с профессором Эйзманом (там же).

<sup>35</sup> Информация издателя, почерпнутая из письма пражского издательства «Орбис» В. К. Шкраху от 4.03.1938 г.

<sup>36</sup> Masaryk T. G. Dostojevskij und Europa // Nord und Süd. 1927.

<sup>37</sup> Письмо Т. Г. Масарика О. Седмайеровой от 9.09.1928 г. // LA PNP. F. Olga Sedlmayerová.

ния главы «Декаданс», в которую вошли статьи о Чехове, Андрееве и Арцыбашеве, также, вне всякого сомнения, написанные перед войной.

В 1932 году Гораку был официально доверен перевод третьего тома рукописи «России и Европы» и подготовка ее окончательной редакции. Из сообщения Куратория Института Т. Г. Масарика от 4 февраля 1938 года мы знаем, что перевод был, в сущности, готов уже в 1934 году<sup>42</sup>, с отдельными его частями уже тяжело больной Масарик ознакомился и в декабре 1936 года работу Горака одобрил. Дополнительный перевод вновь найденных глав, смерть автора и сдержанность семьи Масарика к идее публикации рукописи в предвоенной атмосфере все нараставшей напряженности помешали осуществлению уже подготовленного издания. Единственным видимым плодом усилий Горака стали извлечения из чешского перевода, опубликованные в 1938 году в журнале «Наше доба» и анонсировавшие скорое издание<sup>43</sup>. Однако политическое развитие в Чехословакии не позволило реализовать это издание даже в послевоенное время, Иржи Гораку не удалось добиться осуществления своего намерения и в короткий период относительной общественной и политической свободы в 60-е годы.

Тем не менее после войны, особенно как раз в 60-е годы, поднялась новая волна интереса к текстам Масарика за рубежом. Кроме уже упомянутых переизданий английского (в 1955, 1961 и 1968 годах) и итальянского (в 1971 году) переводов, дождалось переиздания и немецкое оригинальное издание 1913 года (Дюссельдорф—Кельн, 1965; Франкфурт-на-Майне, 1993). Оба тома были изданы также по-японски в переводе Сасаки и Юкидо (Токио, 1962; 1966). Эта волна наконец принесла и первое издание заключительного тома рукописи. Уже в 1948 году издательство «Allen & Unwin» направило в Прагу просьбу о предоставлении прав и материалов для издания третьего тома. Однако после коммунистического путча это стало непредставимым. Тем не менее машинописные копии текста в двух экземплярах удалось вывезти в США, один — по прямой просьбе дочери Масарика Алисы. В США же в сотрудничестве с «Masaryk Publications Trust» был осуществлен перевод Роберта Басса, текст

<sup>42</sup> Сообщение Куратория института Т. Г. Масарика; как явствует из текста, документ ошибочно датирован 4.02.1937 г. (A ÚTGM-MA. TGM — Předválečné. K 14—I. Sl. 47—I).

<sup>43</sup> *Masaryk T. G. Výňatek z III. díla Ruska a Evropa // Naše doba. 1938. Roč. XLV. S. 197—203* (отрывки из глав «Религия и нравственность» и «Убийство и самоубийство»).

которого публикатор Джордж Гибиан подготовил в 1967 году для издательства «Allen & Unwin». Книга сохранила то же название, под которым выходили по-английски первые два тома<sup>44</sup>. В издании была своеобразная последовательность глав, некоторые из них были сокращены (Мюссе, Лермонтов, Тургенев, Горький), другие совсем опущены (Пушкин-Онегин, Байрон, Гоголь), несмотря на это, данное издание в течение следующих более чем двадцати пяти лет представляло собой единственно доступный и потому особо ценный текст третьего тома «России и Европы». Только в 1995 году было закончено издание полного текста третьего тома этого труда, подготовленного к печати на основе немецкого рукописного и машинописного оригиналов Петром Деметцом, чешским славистом, живущим в Соединенных Штатах Америки. Год спустя читателям был представлен на чешском языке полный комментированный текст всех трех томов «России и Европы», подготовленный группой публикаторов в рамках общего издательского проекта «Собрания сочинений Т. Г. Масарика»<sup>45</sup>. История книги «Россия и Европа» продолжается и сегодня, когда мы можем приветствовать русское издание.

*Перевод с чешского О. Малевича*

<sup>44</sup> *Masaryk T. G. The Spirit of Russia. Vol. III. London, 1967.*

<sup>45</sup> *Masaryk T. G. Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur und Geistgeschichte. Dostojewskij; Von Puškin zu Gorkij; Musset, Byron, Goethe, Lenau. Wien; Köln; Weimar, 1995.*

Б. Ф. Егоров, О. М. Малевич

ТОМАШ ГАРРИГ МАСАРИК  
И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

## 1

Обозначенная тема включает в себе, по крайней мере, два аспекта: 1) в какой степени русская литература оказала воздействие на формирование мировоззрения Масарика и, в частности, его эстетических взглядов; 2) насколько справедлива и полна оценка Масарикиком русской литературы.

Говоря о сущностных чертах личности Масарика, чешский писатель Ян Гербен, его более молодой друг, сподвижник и первый биограф, выделял два момента: «Объединяющая основа идей Масарика и опирающейся на них жизни — религия. Религия — это фокус, это главный источник, из которого все проистекает»<sup>1</sup>; «...все его мировоззрение построено скорее на литературах и великих писателях, чем на профессиональных философах»<sup>2</sup>. Правда, последнее утверждение более справедливо по отношению к молодому, чем к зрелому Масарику, хотя он всю жизнь оставался страстным читателем и во многом по-прежнему смотрел на мир *sub specie* литературы.

Но русская литература привлекала его прежде всего как источник религиозного познания.

Восьмилетнему Томашу, воспитанному матерью в строго католическом духе, попался «календарь» (тогда так в Чехии называли сборники не только с датами церковного календаря, но и с житиями свя-

тых, святочными и нравоучительными рассказами и т. п.), где было повествование о православии, о Церкви на Руси, о монастырях и святых местах и имевших там место чудеса. «Вы не можете себе представить, — вспоминал Масарик, — как я был обеспокоен сообщением, что и у людей с иной верой, чем наша, есть обычай совершать паломничества, пустынники, святые и чудеса»<sup>3</sup>. Как там могут совершаться чудеса, если русская церковь не истинная, если русские не католики?!

В семье сохранились воспоминания о русской армии, пришедшей в 1849 году в Австрию, чтобы помочь властям в подавлении венгерской революции. Большинство словаков (отец Масарика был родом из словацкой деревни Копчаны, расположенной у самых границ Моравии) приветствовали русские войска, так как видели в них освободителей от венгерского ига. Тем не менее впечатление о русских пришельцах было «амбивалентным». Сам Масарик вспоминает: «В детстве я слышал рассказ о русской армии, дислоцированной в Венгрии в 1849 году, — солдаты, грабя дома, прикрывали кресты шапками, чтобы Бог не видел их деяний»<sup>4</sup>. Эту «амбивалентность» отношения к России и русским усилило польское восстание 1863 года. О нем Масарику рассказывал однокашник по брненской немецкой гимназии Артур Гертль, переехавший из Львова. В Оломоуце были интернированные польские повстанцы. Об их героизме ходили легенды. Масарик читал газеты и целиком был на стороне «революции и поляков», но одновременно это побудило его заняться изучением России. Интерес к русскому языку вызывало и знакомство в рамках гимназического курса с Краледворской и Зеленогорской рукописями, в которых тогдашние толкователи этих литературных подделок находили черты сходства с русским народным эпосом. «Я учился самостоятельно <...> и, разумеется, не справлялся с произношением, — рассказывает Масарик в предисловии к первому тому «России и Европы», — и не было русских книг, и поэтому я разыскивал переводы и начал свое изучение России с русской литературы. Позднее я лучше овладел русским языком; знание России я черпал у русских писателей...»<sup>5</sup> Переводами с русского и французского языков еще в Брно он зарабатывал на покупку самых необходимых книг<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Nejedlý Z. T. G. Masaryk: Kniha první. Masarykovo mládí. 1850—1876. Praha, 1949. S. 175.

<sup>4</sup> Наст. изд. С. 77.

<sup>5</sup> Masaryk T. G. Spisy. Svazek 11. Rusko a Evropa. I. Praha, 1995. S. 9.

<sup>6</sup> Dolanský J. Masaryk a Rusko předrevoluční. Praha, 1959. S. 74.

<sup>1</sup> Herben J. T. G. Masaryk: Nástin životopisný. Praha, 1910. S. 81.

<sup>2</sup> Ibid. S. 58.

«Амбивалентное» отношение Масарика к России и личные обстоятельства (он был в это время репетитором сына шефа брненской полиции Ле Монье) не позволило ему присоединиться к многочисленным прорусским демонстрациям 1867 года, когда чешские политики отправились на славянскую этнографическую выставку в Москву и в числе других гостей даже удостоились царской аудиенции. В Вене, куда Масарик переехал в 1869 году, «неуясненные русофильские взгляды»<sup>7</sup> продолжают подкрепляться чтением русских писателей (прежде всего популярного тогда в Чехии Тургенева, а также Пушкина и Гоголя) и столь усердными занятиями русским языком, что он может репетиторствовать в одной из русских семей. Русизмы проникают и в его речь, о чем свидетельствуют письма тех лет (редактор чешского журнала «Освета» Вацлав Влчек объяснял причину несостоявшегося сотрудничества с ним Масарика, в частности, тем, что в его статьях было много русизмов).

13 июля 1870 года католическая церковь провозгласила тезис о непогрешимости Папы Римского. Это еще более поколебало веру Масарика в католические догматы (еще в Брно он отказался исповедоваться). Теперь он официально записывается в Академической гимназии как грекокатолик, а службы посещает в православной церкви. В Венском университете, студентом которого он стал в 1872 году, он сближается с профессором чешского языка и литературы Алоизом Войтехом Шемберой, увлеченным изучением славянских древностей в духе идей Яна Коллара и Павла Йозефа Шварца, и у него знакомится со священником русского посольства, славянофилом-энтузиастом Михаилом Федоровичем Раевским и его дочерьми. Видимо, так же как герой начатого им тогда автобиографического романа, Масарик посещал дом Раевского. В Академическом обществе, старостой которого он был в течение трех семестров в 1875 году, Масарик возглавлял «русский клуб», выступал с сообщениями о России, а однажды, когда на заседании появился гость из России, приветствовал его обширной импровизированной речью, произнесенной по-русски. В Лейпциге (1876—1878 годы) он общается с чешскими студентами «русского семинара», готовившего их к будущей преподавательской деятельности в России, и в мае 1877 года читает романы Тургенева «Дым» и «Новь».

На эти романы Тургенева и на сборник «Земля и воля» (1868) Масарик опирался в характеристике нигилизма в своей диссертации «Самоубийство как массовое социальное явление современной

цивилизации», защищенной им в 1878 году для получения звания доцента (немецкое книжное издание — 1881 год). Впрочем, нигилизм он видит уже в онегинской «хандре» и разочаровании Печорина. Это результат петровских реформ, столкновения «свободного исследования и веры в авторитет». «Просвещение не развилось из народного духа органически, а было насильственно навязано, и, как мы уже видели, непосредственное познание слишком высокой культуры губительно. Русский нигилизм не отличается от полуобразованности, распространенной по всей Европе, как характером, так и степенью; смешение более резких противоположностей вызывает более острую окраску. Русский недуг — это недуг всего мира, только русские страдают от него в гораздо большей мере, чем мы, все остальные. Греческая ортодоксия в России разлагается под воздействием свободного немецкого протестантизма, вот и все. Чем мысли более привычны к церковному руководству, тем в большей мере они становятся половинчатыми, если у них отнята нравственная опора. Итак, русский нигилизм — это современная половинчатость *rag excellence*, это самая грубая половинчатость на свете». «Вольтер, Байрон и Шопенгауэр стали для русских новым евангелием...»<sup>8</sup> Представления самого Масарика о русских духовных течениях к этому времени были еще тоже, мягко скажем, «половинчатыми», но «Самоубийство» писал уже убежденный протестант. Вся книга была критикой католицизма и православия и апологией протестантизма. Атеизм для Масарика был «полуобразованностью». Хотя к протестантизму Масарик пришел самостоятельно и хотел жениться на протестантке еще до знакомства с Шарлоттой Гарриг, ее влияние на его взгляды и литературные вкусы было несомненным. Недаром в «Самоубийстве» говорится: «Нигде в Европе литература не обладает таким возвышенным и религиозным духом, как в Англии»<sup>9</sup>.

В 1882 году, в конце своего пребывания в Вене, Масарик сближается с русским философом Эрнстом Леопольдовичем Радловым. Радлов обращает внимание Масарика на сходство его убеждения, что причиной массовых самоубийств является утрата религиозной веры, со взглядами славянофилов и Достоевского. Эта встреча послужила для Масарика толчком к изучению русской философии, критики, публицистики.

В марте 1884 года молодой экстраординарный профессор Пражского университета выступает с публичной лекцией об изучении поэтических произведений (в том же году он публикует ее в журнале

<sup>7</sup> *Masaryk T. G. Spisy. Sv. 1. Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty. Praha, 1998. S. 173.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid. S. 168.*

«Люмир», а затем издает отдельной книгой). «Художественное познание — это наивысшее познание, доступное человеку»<sup>10</sup>, — утверждал здесь Масарик.

Поэтов-мыслителей (а к поэзии он относит всю сферу словесного искусства) Масарик ценит не меньше, чем ученых-философов. Именно поэты-мыслители становятся для него надежными проводниками в познании «философии истории», которую он как отрасль «человековедения» в своей системе наук («Основы конкретной логики», 1885) резко отделил, в отличие от Конта, от цикла естественных наук.

Русской литературе в книге «Об изучении поэтических произведений» уделено весьма скромное внимание. Характеристическая деталь поведения Печорина (то, что он не размахивал руками и сжимал кулаки) приведена в качестве примера художественной наблюдательности, образной конкретности, лаконизма. Отстаивая метод эмпирической, индуктивной эстетики, Масарик полемизирует с мнением, что гениям свойственна меланхолия. Меланхоликами не были Данте, Шекспир, Гете. Тут нужно собирать конкретный материал. И пример русской литературы показывает, какую роль здесь играли общественные условия. «Кто, например, с этой стороны анализирует жизнь русских поэтов, вероятно, удивится, сколько тут было несчастных. Пушкин, Лермонтов, Грибоедов были убиты, Бестужев, Рылеев повешены; Радищев застрелился; Батюшков сошел с ума, Гоголь и Жуковский впали в мистицизм и полубезумие, а Ломоносов, Милонов, Костров, Сумароков, Соколовский, Губер, Языков, Полежаев, Григорьев (Ап.), Мей, Шевченко, Помяловский и др. пьянствовали»<sup>11</sup>. Этот обширный перечень значительных и незначительных имен, явно заимствованный, отнюдь не свидетельствовал о глубоких познаниях пражского профессора в истории русской литературы. Достаточно обратить внимание на то, что он путает писателя А. А. Бестужева (Марлинского) с офицером М. П. Бестужевым-Рюминым, главой Южного общества декабристов. Однако поражает сходство сравнительной характеристики научного и художественного познания, которую мы находим в книге Масарика (предпочтение он отдает именно художественному), с сопоставлением принципиально различного подхода ученого и поэта к одному и тому же содержанию в конце первой статьи обзора Белинского «Взгляд на русскую литературу 1847 года». Это не единственное совпадение между суждениями Масарика в этой книге и взглядами Белинского (тут

тема для самостоятельной статьи). Поэтому можно предположить, что знакомство Масарика с русской критикой началось еще до того, как у него появились прямые упоминания Добролюбова и его статьи «Луч света в темном царстве» (в рецензии на пьесу Ярослава Врхлицкого «Эмигранты», опубликованной в журнале «Час» в январе—феврале 1887 года) или косвенные (псевдоним «Ф. О. Писаревский» в качестве подписи под той же рецензией) ссылки на знакомство с нею. Карелу Чапеку Масарик рассказывал, что в 90-е годы одалживал «сборники русских критиков» пропагандисту русского реализма, видному чешскому прозаику и драматургу Вилему Мрштику, но приобрести эти сборники он мог значительно раньше.

Молодые литературные соратники Масарика, в частности Ян Гербен, были недовольны тем, что в книге «Об изучении поэтических произведений» он выступил против реализма и, наоборот, вступился за Ярослава Врхлицкого, в котором они видели олицетворение всех недостатков предшествующего литературного поколения. В 1926 году, в связи с переизданием «маленького классического труда» Масарика Карел Чапек заметил: «Следует особенно подчеркнуть, что он был написан в эпоху <...> нормативной и формалистической эстетики <...> Создается впечатление, что молодой Масарик сознательно выступил против этого абстрактного рационализма <...> он склоняется к эстетике романтической, которая исходит из иррациональности и самобытности творческого гения. <...> Художественное познание интуитивно, непосредственно, “зримо”; гений воспринимает чувственную действительность в ее цельности <...> Да, это чистый романтизм, то есть нечто, против чего Масарик так долго и так методически боролся и что, как видно, сохранил для себя в области искусства. <...> Это писал молодой человек, который еще сегодня признается, что в литературе лично ему наиболее близки Мюссе, Байрон, Маха... Так эта старая книжка говорит нам о чем-то таком, что, как правило, не принимается в расчет, то есть о более или менее подавленном романтизме Масарика; возможно, это звено, которого по большей части недостает при объяснении жизненного пути Масарика»<sup>12</sup>.

Нужно, однако, учитывать и неуясненность самого термина «реализм» в ту пору, когда писалась книга Масарика. В Чехии начала 80-х годов XIX века термин «реализм» воспринимался как синоним тогдашнего французского натурализма. Именно так понимал его и Масарик: «Если искусство не является подражанием природе, то не является его сущностью и реализм. Хотя сейчас многие провозгла-

<sup>10</sup> Masaryk T. G. O studiu děl básnických. Vydání druhé. Praha, 1926. S. 19.

<sup>11</sup> Ibid. S. 28.

<sup>12</sup> Čapek K. Spisy. Sv. 19. O umění a kultuře. III. Praha, 1986. S. 34.

шают, что реализм — истинная суть искусства, однако с не меньшим основанием можно провозглашать, что идеализм есть сущность искусства. <...> если художественное познание действительно представляет собой познание мира, если такое постижение является непосредственным прозрением, творчеством, то оно в такой же мере нереалистично, как нереалистична и наука»<sup>13</sup>. Художник изображает мир таким, каким он ему представляется согласно собственному постижению и разумению. Можно говорить лишь о правдивости, ясности его восприятия. Не всякая гнусность должна быть и бывает предметом изображения «божественных гениев». Верное изображение жизни — это еще не «реализм», «натуралистический метод» не тождествен искусству. И Масарик прямо негативно ссылается на изображение родов в романе Золя «Радость жизни».

Концепцию равного устремления искусства к идеальному и реальному, которую в самом общем виде высказал еще Фридрих Шиллер, развил соратник Масарика Отокар Гостинский. Для Масарика же, утверждавшего, что в искусстве нет прогресса, что в нем царит вечная весна, наивысшими художественными ориентирами всегда были писатели, наиболее масштабно и глубоко проникшие в проблематику и сущность человека, независимо от той или иной творческой установки. Это и Шекспир, и Гете, и Байрон, и Красинский, и Пушкин, а не без влияния Шарлотты Масарик в этот перечень его любимых авторов попали также Шарлотта Бронте и Элизабет Браунинг.

«Одного из крупнейших наших поэтов, — писал Масарик, имея в виду Ярослава Врхлицкого, — часто упрекают в том, что в своих произведениях он не черпает материала из отечественной истории, из отечественной жизни...»<sup>14</sup> И далее, кстати сказать, так же как Белинский, утверждал, что национальным поэтом будет тот художник слова, который проникнут духом своего народа, выражает его миро-созерцание вне зависимости от того, какой жизненный материал он избирает. Причем Масарик предостерегает деятелей литературы и искусства как от нарочитого стремления быть народными, национальными, так и от подчинения своего творчества политической борьбе, подкрепляя свою позицию цитатами из Лонгфелло, напоминая, что лучшими из величайших поэтов были поэты не национальные, а универсальные, и из Гете, который устами одного из персонажей «Фауста» отплевывался от «политической песни» и называл ее «скверной» и «уродливой». Вместе с тем он подчеркивал,

что и «поэтическое познание» у величайших творцов основывалось на глубокой и обширной эрудиции (Данте, Шекспир, Лессинг, Гете, Шиллер, Леонардо да Винчи, Микеланджело, Дюрер).

Только в 1886—1887 годах Масарик начинает причислять себя к «реалистам» и солидаризироваться с принципами русской «реальной критики». Псевдоним «Ф. О. Писаревский» Масарик, видимо, избрал как раз после прочтения статьи Писарева «Реалисты». В масариковской статье, подписанной этим псевдонимом, мы читаем: «Сейчас повсеместно вызывает похвалу, если художник <слова> передаст характер своей эпохи; так мы, конечно, превозносим некоторых русских художников <слова> за то, что они предоставляют нам “верную” картину *своей эпохи*: Тургенев, Толстой, Верещагин. И я думаю, что для *исторического поэтического произведения* мы не должны требовать ни меньше и ни больше верности. Впрочем: не дарят ли нам эти мужи исторических произведений? Является ли “социальный”, “актуальный” и тому подобный роман в самом деле романом неисторическим? Не принадлежит ли и наша эпоха истории?»<sup>15</sup>. Рассматривая «историзм» как «симптом» современной эпохи, которая «в особенности интересуется проблемами социальными и историческими», Масарик уже не удовлетворяется «историзмом» Вальтера Скотта или Флобера («Саламбо»), Булвер-Литтона, В. Гюго, А. де Виньи, К. Н. Леонтьева. «В противовес им, — пишет Масарик, — “Война и мир” Толстого может быть для нас примером того, как гениальный поэт-мыслитель представляет нам минувшую эпоху во всем ее величии»<sup>16</sup>. Не удовлетворила Масарика и историческая драма Ярослава Врхлицкого «Эмигранты», которую он подвергает строгому разбору с позиций «реальной критики». Влияние ее несомненно и в статье «О реализме у нас», написанной Я. Гербеном на основе заметок Масарика<sup>17</sup>. По-русски здесь процитированы слова Льва Толстого из очерка «Севастополь в мае 1855 года»: «Герой же моей повести, которого я люблю всеми силами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен — *правда*». В статье излагались принципы реалистической критики, подкреплявшиеся, в частности, ссылками на «Войну и мир», на речь о Пушкине и на «Преступление и наказание» Достоевского и т. д. Будущий переводчик III тома «России и Европы» Иржи Горак справедливо отмечал: «Путем усердного изучения русской литературы Масарик выработал

<sup>15</sup> F. O. Pisarevský (Masaryk T. G.). Exulanti // Čas. 1887. Roč. I. Č. 3. S. 56.

<sup>16</sup> Ibid. S. 57.

<sup>17</sup> Čas. II. 20.12.1887, 6.01.1888.

<sup>13</sup> Masaryk T. G. O studiu děl básnických. S. 16.

<sup>14</sup> Ibid. S. 21.



комплекс эстетических принципов, из которых выводил свои критические суждения...»<sup>18</sup>. Сам же Масарик вспоминал: «Уже в Вене я зачитывался русской литературой, позже в Праге она захватила меня целиком. Смею признаться, что тогда мало кто знал русскую литературу так, как я»<sup>19</sup>. В его статьях, заметках, рецензиях, печатавшихся в 80-х годах в журналах «Атенеум» и «Час», мы находим подтверждение его знакомства со «Словом о полку Игореве» и русскими народными песнями (он сравнивает с ними тексты Краледворской и Зеленогорской рукописей), с произведениями С. Т. Аксакова, А. К. Толстого, П. И. Мельникова-Печерского. Практически он читал почти все, что писалось о нас в Европе, однако без личного опыта считал свое знакомство с Россией неполным.

О своих первых двух поездках в нашу страну Масарик рассказывает так: «Впервые я поехал в Россию в 1887 г. и потом — через год. Остановился в Варшаве, чтобы познакомиться с поляками; гостил в Петрограде, Москве, Киеве, Одессе — мне было интересно видеть те улицы и места, которые я до мелочей знал по романам Достоевского, Толстого и других. Путешествовал я третьим классом, по Черному морю — в трюме; с одной стороны, хотелось быть ближе к народу, с другой — не располагал большими деньгами. Я встречался с филологами-славистами — Ламанским, Флоринским и другими. Ламанский мне прямо в глаза сказал, что русских интересуют только православные славяне, из других — более всего словаки, поскольку они так же наивны, как и русский Божий люд. Нас, чехов, как либералов и западников, они могли бы послать к черту. Я ходил в православные церкви, ездил в лавры и пустыньки. В Сергиево-Посадской лавре был гостем отца игумена, убедился в необразованности и суеверности православных <...> В целом я вынес из России те же впечатления, что и Гавличек: любовь к русскому народу и неприятие официальной политики и признанной властями интеллигенции»<sup>20</sup>.

В России Масарик встречался не только со славянофилом В. И. Ламанским и его учеником Т. Д. Флоринским, но и с учеными из либерально-демократического лагеря — А. Н. Пыпиным, Н. Я. Гротом (вскоре предложившим ему сдать документы на конкурс для получения профессуры в Дерптском университете, что встретило у чешского ученого положительный отклик, хотя и ни к чему не привело), Э. Л. Радловым. Видимо, Радлов хотел познакомить Масарика и с

известным историком, автором труда «Основные вопросы философии истории», Н. И. Кареевым. Хотя последний уже не застал Масарика в Петербурге, между ними завязалась переписка, и Кареев способствовал избранию чешского коллеги членом Исторического общества (еще ранее по рекомендации Н. Я. Грота Масарик стал членом московского Психологического общества). А. И. Пыпин договорился с редакцией «Вестника Европы» о том, что с нового года ею будет налажен обмен номерами журналов с редакцией масариковского «Атенеума». Узнав из письма Масарика о том, что тот во второй раз собирается посетить Россию, Пыпин 5 января 1888 года писал ему: «Очень рад буду, если Вы еще раз навестите Россию. Нет сомнения, что такие путешествия “братьев” к нам окажут великую пользу обеим сторонам, — особенно если будут приезжать сюда люди с независимым взглядом на вещи, как Вы, люди не предубежденные в ту или иную сторону, способные смотреть на вещи свободно и широко. К сожалению, до сих пор бывало здесь мало таких людей со славянского Запада; дай Бог, чтобы пример ваш <...> (и немногих других) показал, что это необходимо в интересах самого славянского Запада прежде всего».

Добавлю одно: было бы очень важно, если бы эти путешествия отразились потом в литературе — рассказами о них. Эти рассказы были бы вдвойне важны: публика *ваша* узнала бы многое, о чем не имеет понятия, в своем застарелом незнании России; с другой стороны, эти рассказы, несомненно, обратили бы на себя внимание и у нас и дали бы нашей массе общества (также довольно незнающей) более верное представление о взглядах лучших, образованнейших западных “братьев”»<sup>21</sup>. Радлов, Пыпин, Грот и другие русские ученые снабжали Масарика русской художественной и научной литературой (к некоторым из них, например к философу И. А. Панаеву, Масарик обращался с просьбой прислать изданные ими труды)<sup>22</sup>.

Н. Н. Страхов помог Масарику встретиться с Львом Толстым, которого он посетил сначала в Москве, в Хамовниках (19 апреля 1887 г.), а затем в Ясной Поляне (28—30 апреля). В Москве Масарик целыми днями рассуждал с Толстым и его друзьями о религиозных проблемах. Ведь, как явствует из его разговоров с Эмилем Людвигом и Карелом Чапеком, прежде всего для знакомства с православием он и ехал в Россию. В письме Толстого Страхову от 20 мая мы

<sup>18</sup> Horák J. T. G. Masaryk a slovanské literatury. Praha, 1931. S. 29.

<sup>19</sup> Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. М., 2000. С. 77.

<sup>20</sup> Там же. С. 78.

<sup>21</sup> Archiv Ústavu T. G. Masaryka. Fond T. G. Masaryka. Korespondence 1—13—37.

<sup>22</sup> Ibid. Kor. 1—14—35.



читаем: «...очень благодарю Вас за Масарика. Он был и в Ясной, и я очень полюбил его»<sup>23</sup>. А 19 сентября Масарик писал Толстому:

«Многоуважаемый

Лев Николаевич,

гостив у Вас я, быть может, уже прежде должен был благодарить Вас письменно за Вашу ласковость. Я даже хотел прислать этот этический этюд, о котором мы в Поляне говорили — но не удалось мне привести мысли мои в порядок. И так заявляю только, что я довольно долго думал о том, что видел у Вас. Быть может, что скоро опять буду в Москве; так позволите ли, приду побеседовать. (А русски писать мне неловко.)

Читающему «Власть Тьмы», мне пришлось думать о том, не возможно ли написать драму (или роман и т. д.), в котором художник прославил бы лишь картину добродетели, без контраста зла; конечно, люди злы и художнику просто дает жизнь, но все-таки хотелось бы попробовать, в какой степени добродетель — чистая добродетель — привлекательна. Иногда я — как многие — думал — хотел думать, — что жизнь без зла скучна — разумеется, я только усыплял совесть.

Неужели бы такое дело сильнее содействовало, чем произведение этического дуализма. Подобно некоторые юристы говорят, что, пока смертная казнь будет, до тех пор будут убийства.

Очень рад бы узнать про русскую детскую литературу. Прошу Вас, Лев Николаевич, скажите, есть ли какая-нибудь статейка о деле; главное, мне нужен перечень лучших произведений а нужен отчасти для изучения русской жизни, отчасти для своих детей»<sup>24</sup>.

Масарик рекомендовал далее Толстому произведения философов, «мечтающих о религии» (Поль де Лагард, Фехнер, Гюйо, Коррер Морисон).

Во время второй поездки в Россию Масарик, вновь посетивший Ясную Поляну около 28 марта 1888 года, прислал Л. Н. Толстому открытку из Киева (27.04.1888), а вернувшись в Прагу 26 июля, писал:

«Многоуважаемый

Лев Николаевич,

я так много занимаюсь Вашими сочинениями, что неловко мне пришлось написать Вам эти мелочи.

<sup>23</sup> Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1928—1958. Т. 64. С. 48.

<sup>24</sup> Jirásek J. Z korespondence T. G. Masaryka L. N. Tolstému // Bratislava. 1932. VI. Č. 4—5. S. 611.

Приложенная чешская песнь из XV в., по моему мнению, отлично выражает чувства Таборитов, воинственных приверженцев Гуса, которыми предводительствовал знаменитый Жижка. Из этих-то Таборитов выделились Чешские (Моравские) Братья, учение которых основал Хелчицкий. (Я просил проф. Грота доставить Вам экземпляр Хелчицкого «Сети веры».)

Этот исторический контраст Таборитов с Братями наводит меня на мысль о контрасте вашего учения о войне и Достоевского (Полн. собр. V, 345 (парадоксализм), срав. стр. 576, 629, 667); Достоевский защищает войну, хотя сам он человек так изнеженно любящий.

Вы чувством, скажу, мужнее — сами убивали, как написали, — и не признаете права войны. Автор, может, должен был прибегнуть к войне как последнему вычистилищу общества. Лев Николаевич, Вы должны нам сказать, какая любовь не может не шадить жизни <...>»<sup>25</sup>.

Не сохраняя старой орфографии этих писем, мы сохранили их пунктуацию и богемизмы в лексике (например, «дело» вместо «произведение») и орфографии, чтобы наглядно показать степень владения Масариком русским языком. Позднее Масарик рассказывал о встречах с Толстым в 1887 и 1888 годах в «Россия и Европе», в беседах с Эмилем Людвигом и Карелом Чапеком. Однако в этих воспоминаниях на первые впечатления наслонились впечатления от встреч с Толстым в Ясной Поляне в марте 1910 года, а также наложило свой отпечаток и позднейшее отношение чешского философа и к Толстому, и к Достоевскому.

Первым наглядным результатом поездок Масарика в Россию стал цикл лекций «О славянофильстве Ивана Киреевского». Ян Гербен относит его к осени 1885 года. Другие источники указывают точную дату первой лекции в Философском объединении — 4 февраля 1888 года. Есть свидетельства, что речь шла именно о цикле лекций и что Масарик их читал, имея перед собой рукопись уже готовой книги. Она печаталась с продолжением в журнале «Атенеум» с 15 декабря 1888 до мая 1889 года и в том же году вышла отдельным изданием («Славянские исследования. I. Славянофильство Ивана Васильевича Киреевского»). Эта книга должна была объяснить чешским читателям идейную основу интереса Масарика к славянству (ведь политические и научные противники называли его врагом славянства), а русской научной общественности, представителям русской политики и публицистики разъяснить несостоятельность славянофильской концепции, исходившей из признания правосла-

<sup>25</sup> Ibid.

вия как основы объединения славянских народов. Параллельно Масарик информировал читателя «Атенеума» о современной русской религиозно-философской и религиозоведческой литературе (о книгах А. С. Пругавина «Раскол—сектанство. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений» (М., 1887); И. А. Панаева «Голос неравнодушного» (СПб., 1887); А. М. Иванцова-Платонова «О западных вероисповеданиях» (М., 1887); В. С. Соловьева «История и будущее теократии» (Загреб, 1887) и «Национальный вопрос в России» (СПб., 1887)).

В работе над книгой о Киреевском Масарик мог опереться на сочинение А. Н. Пыпина «Характеристика литературных мнений от 20-х до 50-х гг.: Исторические очерки» (СПб., 1873), которое печаталось ранее в «Вестнике Европы», и на книгу М. Урсина (псевдоним польского исследователя Мариана Здзеховского) «Очерки из психологии славянского племени: Славянофилы» (СПб., 1887). У Киреевского Масарик неожиданно для себя обнаружил собственную мысль о противоречии между верой и знанием как источнике психологической раздвоенности, нередко ведущей к самоубийству. Привлекал Масарика и свойственный Киреевскому религиозно-философский подход к объяснению исторического процесса, «философия религии и истории», которая помогала ему уяснить собственную историко-философскую концепцию. Именно в процессе работы над «Славянскими исследованиями» (за книгой о Киреевском последовала статья «Славянская взаимность Яна Коллара» в журнале «Наше доба», 1, 1894—1895, в переработанном виде вошедшая в книгу «Чешский вопрос», 1895) Масарик пришел к мысли, что гуманизм, опирающийся на гуситскую и чешско-братскую традицию, должен стать национальной идеей чехов и словаков, которых он, сын словака и чешки, считал единой нацией. Близка была ему и идея синтеза культуры рационалистического европейского Запада и славянского Востока, более доверяющего чувству. В гармоничном человеке будущего объединятся и разум и чувство. Но этот синтез будет достигнут не на основе идеализированного православия (Киреевский), идеализированного католицизма (Мицкевич) или рационалистического протестантизма, ограничивающегося просветительством (Коллар), а путем синтеза достижений науки, философии и «новой религии», основанной не на вере в откровение, а на убеждении. Впрочем, чешский исследователь справедливо заметил, что «мистик Киреевский его сердцу ближе, чем рационалист Коллар»<sup>26</sup>. Критикуя «ста-

ционарность», традиционализм Киреевского, Масарик не отождествлял его взглядов с шовинизмом поздних славянофилов. Мариан Здзеховский упрекал Масарика в том, что, сосредоточившись на Киреевском, он не уделил должного внимания Хомякову и Константину Аксакову, не рассмотрел дальнейшего развития славянофильства (Иван Аксаков, Данилевский, Ламанский, Страхов, Орест Миллер, Гильфердинг, Самарин) и не отделил достаточно четко патриотизм ранних славянофилов от «официальной народности» и «катковщины». Чешские ученые (К. Велеминский, И. Горак) вступились за Масарика и подвергли критике самого Здзеховского. Однако Масарику критические замечания Здзеховского явно пошли на пользу, в чем мы убедимся, если сравним книгу о Киреевском с «Россией и Европой», где все указанные недостатки устранены.

Апостолами «новой религии» в раннюю пору Масарик считал и Толстого, и Достоевского. В рецензии на «Философский трехмесячник, специальный журнал по философским наукам, издаваемый А. А. Козловым. I, 1, 2. 1885, 1886. М.» он писал: «В наше время средоточие философских размышлений следует искать у таких писателей, как Толстой и Достоевский...»<sup>27</sup>.

Если судить только по публикациям, можно было бы сделать вывод, что основное внимание Масарика привлекал Толстой. В рецензии на книгу Толстого «Ma Religion», вышедшую в Париже в 1885 году, Масарик называет ее «искренней исповедью человека, взыскующего правды, одним из голосов, вопиющих в пустыне», и заканчивает словами: «Надо ли еще напоминать со всей определенностью, что Толстой во многом пришел к тому, к чему за сотни лет до него пришли наши Братья? И надо ли нам вспоминать о том, как и почему первоначальная строгость Братьев вскоре уступила место движениям более мирным, и на основе этого предрекать, какой успех будет иметь Толстой? Нравственные гении диктуют нам наивысшие законы, компромиссы заключают практики, и счастлив тот народ, который заключают компромиссы с наиболее высокими идеалами»<sup>28</sup> (пройдет немного времени, и в споре с Толстым, отстаивавшим свою идею «непротивления злу насилием», Масарик займет позицию, которую русский писатель назовет компромиссом: противиться злу везде и всюду, но ограничиваться обороной и не прибегать к дальнейшему насилию<sup>29</sup>).

<sup>27</sup> Atheneum. 1887. IV. Č. 4. S. 133.

<sup>28</sup> T. G. M. L. Tolsloj. Ma Religion. Paris, 1885 // Atheneum. 15.03.1885. Roč. II. Č. 6. S. 187.

<sup>29</sup> Masaryk T. G. In memoriam // Čas. 22.11.1910. Roč. XXIV. Č. 322.

<sup>26</sup> Veleminský K. Slovanské studie Masarykovy // Masarykův sborník. IV. T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám. Druhé vydání. Praha, 1930. S. 196.

В рецензии на книгу Эжена де Вогюэ о русском романе Масарик полемизировал с автором, который писал о нигилизме Толстого как о проявлении национального русского духа (Масарик видел в нигилизме социальное явление, продукт новейшей русской истории)<sup>30</sup>. Но только в 1890 году в связи с выходом чешского издания сочинений Толстого, которое открывало «Русскую библиотеку», и с выходом чешского перевода романа «Война и мир» Масарик публикует первую свою развернутую статью о творчестве Толстого. Здесь мы уже находим общий взгляд Масарика на современную русскую литературу: «Из творчества Толстого недруги русского реализма прежде всего узнают, что реализм — это не бездумное описательство и регистрация, точно так же, как и предшествующие поэты-художники, и реалист имеет идеи, которые он воплощает в соответствующие формы. <...> То, что Толстой от своего поэтического творчества перешел к творчеству философскому, — служит лишь доказательством, что реализм ему не мешал мыслить, наоборот. Впрочем, к чему это так настойчиво подчеркивать, если другой великий русский реалист, Достоевский, не менее последовательно философствовал? Правда, некоторые реалисты не философствовали, не мыслили так много, например Тургенев; Тургенев у нас очень нравится, можно услышать — он поэт, а разве Толстой, Достоевский не поэты? Нет, Тургенев в большинстве своих произведений мыслит — чувствует более поверхностно, в некоторых из них очень поверхностно и потому нравился и нравится тем, кто привык к “поэтической” бездумности дюжинных парижских романов»<sup>31</sup>.

В Толстом Масарик приветствовал «более мужественный», простой и естественный взгляд на взаимоотношение полов, чем это принято в романтической и декадентско-натуралистической литературе, глубокое чувство близости к природе, а также нежелание преклоняться перед великими людьми и стремление понять исторический процесс как взаимодействие индивидуума и общества. (Позднее в статье «Натурализм Золя» (1896) он сравнит его романы «Жерминаль» и «Разгром» с «Войной и миром» и подчеркнет умение Толстого изображать массовые явления.) Масарик намечал целую программу издания русской реалистической литературы: «Что касается романов, нам нужны Пушкин, Гоголь, Лермонтов, избранный Тургенев., Писемский и Григорович, целый Толстой и Достоевский, Гончаров, избранный Гаршин, Щедрин, С. Аксаков, главные произ-

ведения Гл. Успенского и Златовратского и других. Возможно, это выбор тенденциозный, но, я думаю, он служил бы освежению и усилению творчества в Чехии и вел бы наших молодых романистов к изучению народного бытия. Если у нас читают “La terre” Золя и говорят о жизни французских крестьян, почему бы не мог вызвать у нас интерес Успенский или Решетников? “Подлиповцы” последнего и “Власть земли” первого не должны были бы восприниматься нами, как чужие»<sup>32</sup>. Здесь же Масарик высказыва мысль о необходимости для чешского читателя истории русской литературы и обобщенного труда о России и предлагал хотя бы воспользоваться переводами.

В вышедшей вскоре после смерти Толстого статье «In memoriam»<sup>33</sup> и лекции «Л. Н. Толстой»<sup>34</sup> так же, как позднее в «России и Европе» и в разговорах с Эмилем Людвигом и Карелом Чапеком, «типичный разночинец» Масарик (слова о нем Йозефа Горака) показывал двойственность и непоследовательность мужицкого опрощения барина Толстого, негуманности его руссоистского отращения к науке и цивилизации. Однако высказывания Масарика о Толстом в 1910 году отличались от позднейших по тону, были лишены его ироничности. Масарик даже решил жить по-толстовски, вступил в основанный Толстым кружок врагов алкоголизма, подписал обязательство не пить сам и отвращать от алкоголя других. На Масарика произвели сильное впечатление искренность и самокритичность Толстого. Он отмечал, что в последнее время (речь идет о его встрече в Толстым в Ясной Поляне в марте 1910 года) Толстой стал терпимей и сдержанней в суждениях. Обоих сближало стремление к нецерковной, нравственной религии. Но прежде всего Толстой оставался для Масарика великим художником.

Первым произведением Достоевского, которое привлекло внимание Масарика, был роман «Преступление и наказание». Именно он посоветовал своему студенту Йозефу Пенижеку перевести эту книгу на чешский язык (перевод печатался в газете «Народни листы» в 1883 году). Университетские лекции Масарика были полны цитат из русской литературы, прежде всего из сочинений Достоевского. Одна из семинарских тем первой половины 80-х годов носила название «Преступление в современной литературе». «Психологию

<sup>32</sup> Ibid. S. 220.

<sup>33</sup> Čas. 22.11.1910. Roč. XXIV. Č. 322; Československé vzpomínky na Jasnou Poljanu. Knihovna L. N. Tolstého. Praha, 1925. Sv. XVI. S. 5—8.

<sup>34</sup> Čas. 2.12.1910. Roč. XXIV. Č. 332; Československé vzpomínky na Jasnou Poljanu. S. 9—12.

<sup>30</sup> T. G. M. Vicomte E. M. de Vogüé. Le roman russe. Paříž. 1886 // Atheneum. 1887. IV. Č. 9. S. 296—297.

<sup>31</sup> Masaryk T. G. Ruská knihovna <...> // Čas. 1890. Roč. IV. S. 215.

преступления» руководитель семинара анализировал на примере Раскольникова и романа Золя «Человек-зверь». Зденек Франта, который засвидетельствовал этот факт, так рисует поведение Масарика во время одной из лекций по практической философии: «...перешел к Достоевскому и рисовал сцену из “Братьев Карамазовых”, где Иван рассказывает Алеше о генерале, затравившем маленького мальчика собаками, а потом спрашивает, чего заслуживает этот генерал. <...> Впечатление, которое это место в лекции Масарика на меня тогда произвело, незабываемо: до сих пор вижу его взволнованное лицо, слышу его этот необычный, прерывистый голос, которым он тихо это говорил, — я уверен, что все мы, присутствующие, которые тогда Масарика слышали и видели, переживали душевную муку Алеши»<sup>35</sup>. В уже упоминавшейся статье 1890 года о «Русской библиотеке» Масарик писал: «Мы надеемся, что читающая публика не удовлетворится только романами Толстого, но, познакомившись с романами, заинтересуется и его произведениями педагогическими и религиозно-философскими. Тогда была бы надежда, что после Толстого к нам попадет и Достоевский. Возможно, наша публика сначала будет ошарашена его романами вроде “Идиота”, “Бесов”, как была ошарашена “Преступлением и наказанием”, которые выходили несколько лет назад в “Народных листах”. Побудив тогда г. Пенижека к работе над переводом этого произведения Достоевского, я надеялся, что чешская публика обратится и к другим сочинениям этого великого знатока человеческой души... Немцы, насколько я знаю, “Преступление и наказание” читают уже во 2-м издании, у них переведены уже не только “Записки из Мертвого дома”, но и “Подросток”, “Братья Карамазовы” и т. д. Почему мы, чехи, не можем проникнуться русским реалистическим духом хотя бы в той же мере, как наши соседи?»<sup>36</sup>.

Эрнсту Бёку Масарик писал 17 мая 1890 года: «Дорогой друг, уже не раз я хотел обратить Ваше внимание на Достоевского: читайте Раскольникова, “Идиота”, “Братьев Карамазовых”. Приглядитесь к его психолог(ическим) — (психиатрическим) способностям. Естественно, в противопоставлении с солнечным миром Толстого»<sup>37</sup>. В том же году в журнале «Час» Масарик писал о том, что хороший перевод произведений Достоевского означал бы для чешской литературы больше, чем десятки посредственных оригинальных произ-

ведений<sup>38</sup>. О статье Масарика «Сочинения Федора Михайловича Достоевского» (1892) достаточно подробно говорится в послесловии ко 2-му тому. В целом свое отношение к Достоевскому в период первого знакомства с его творчеством Масарик четко сформулировал в 1887 году в разговоре с видными деятелями словацкой культуры Йозефом Шкультеты и Светозаром Гурбаном Ваянским: «Мой любимый писатель».

Карел Велеминский в конце своей статьи «Славянские исследования Масарика» (1910) высказал поэтому предположение, что в своей книге о России «духовный сын» Достоевского в его первоначальной характеристике может разве что изменить какую-то часть или развить какую-то деталь. Ему и в голову не приходило, что «Россия и Европа» станет кардинальной ревизией статьи 1892 года. О существовании этой ревизии также уже достаточно сказано в послесловии ко 2-му тому. Поэтому здесь мы ограничимся краткой характеристикой того, как этот перелом во взгляде Масарика на Достоевского подготовлялся.

Ответ на этот вопрос уже пытались найти Иржи Горак и Франтишек Каутман. Оба они отмечали, что в 90-х годах, когда Масарик боролся с равнодушным к религии либерализмом, с влиянием французского натурализма и декаданса, ему не мешал ни «мистический элемент» в мировоззрении Достоевского (Горак), ни его «политический консерватизм, его ортодоксальный (пусть и непоследовательный) теизм, монархизм и позднейшее (пусть тоже непоследовательное) славянофильство» (Каутман)<sup>39</sup>. Тогда Масарик писал: «Не Достоевский определяется реализмом, а реализм Достоевским»; «Не было и нет лучшего христианина в наше время, чем Достоевский с его религиозной верой»<sup>40</sup>. В ту пору сам Масарик в политическом отношении занимал весьма умеренную позицию, отрицал революцию и был сторонником малых дел.

В конце 90-х — начале 900-х годов Масарик обращается к изучению рабочего вопроса, социализма и марксизма («Социальный вопрос», 1898; «Гуманистические идеалы», 1901), а в религиозном плане не удовлетворяется даже протестантизмом как все-таки церковной религией и становится «свободным мыслителем». Достоев-

<sup>38</sup> Čas. 1890. IV. S. 217.

<sup>39</sup> Horák J. T. G. Masaryk a slovanské literatury. S. 40; Kautman F. Rusko a Evropa z Masarykova hlediska // Masarykův sborník. IX. 1993—1995. Praha, 1997. S. 90.

<sup>40</sup> Masaryk T. G. Studie o F. M. Dostojevském (s rukopisnými poznámkami) / Uspořádal J. Horák. Praha, 1932. S. 16.

<sup>35</sup> T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám. Praha, 1910. S. 304.

<sup>36</sup> Masaryk T. G. Ruská knihovna <...> // Čas. 1890. IV. S. 219.

<sup>37</sup> Polák S. T. G. Masaryk: Za idealem a pravdou 2. Praha, 2001. S. 372—373.

ский был сторонником оцерковления государства. Масарик ратовал за полное отделение церкви от государства. В православии Масарик видел одну из главных опор царизма. В 1905 году он писал: «В православной церкви нечего реформировать — там под давлением предрассудков, неведения и царизма мертво»<sup>41</sup>. Сравнение США, где он вновь несколько раз побывал в 900-х годах, с Россией (поездка 1910 года) было явно не в пользу последней. Еще в 1893 году Масарик утверждал: «Мы не против России, мы не против славянства, мы знаем, что значит для нас Россия, но нам никогда не приходит в голову мысль о присоединении к русскому народу. Мы твердо убеждены, что удержимся собственной силой. <...> По нашему глубокому убеждению, в ряду наций мы, чехи, имеем такую же цену, как немцы и русские»<sup>42</sup>. Уже после первой поездки в Америку в 1878 году Масарик писал: «Мы во многом ближе к Америке, чем к России. <...> Большинство чешского народа католическое, меньшинство — евангелическое. По моему мнению, действительного взаимопонимания с Россией можно достичь только в области церковно-религиозной, а я думаю, что наш народ ортодоксальным не станет»<sup>43</sup>. Нельзя не учитывать и влияние на Масарика его воспитанной в пуританских традициях жены. Недаром в плане «России и Европы» одна из главок носила название «Американская женщина». 29 января 1910 года Масарик писал Ольге Странской: «...взгляд на женщину во мне устоялся под воздействием живого образца моей жены, и вообще моя жена на развитие и созревание всех моих взглядов и характера оказала самое решительное и наилучшее влияние»<sup>44</sup>. Шарлотта Масарик по своим религиозным убеждениям принадлежала к протестантам-унитариям (антитринитариям), отрицавшим божественное происхождение Христа, догмат о Троице, учение о грехопадении, церковные таинства (в том числе и признаваемые протестантами), а в политике была активной деятельницей социал-демократического движения.

Если в статье 1892 года Масарик писал, что любовь к ближнему, которой Достоевский руководствуется в практических вопросах, заставляет его полемизировать с Толстым, не понявшим сочувствия русского народа «югославянским христианам» в период русско-ту-

рецкой войны (сам Масарик в 1890 году высказывал согласие со взглядами Достоевского на «борьбу за Царьград», то теперь он называет Достоевского милитаристом. Если раньше Масарик утверждал, что Достоевский ближе к Киреевскому, чем к панславистски настроенным поздним славянофилам, и видел духовную миссию русского народа и славянства в братском объединении народов мира, в синтезе идей мировой культуры, то теперь он обнаруживает во «все-человеке» Достоевского русского шовиниста. Изменяется и оценка отдельных произведений русского классика: если раньше Масарик ценил Достоевского не только как создателя психологического романа, умеющего проникнуть в глубины души, но и как «эпика чувств и мыслей» и соответственно считал «Братьев Карамазовых» «эпосом XIX столетия», «величайшим произведением всей мировой литературы», то теперь в списке десяти самых любимых его произведений — «Идиот» (анкета «Neue Blätter für Literatur und Kunst», 1906).

К тому же Масарик, однажды заявивший в австрийском рейхсрате, что никогда не был атеистом, пришел к убеждению, что Достоевский в действительности утратил веру в Бога, а он прекрасно знал и многократно цитировал утверждение Гете: к вере нельзя вернуться, вернуться можно только к убеждению. Собственную веру Масарик подкреплял доводами разума. Достоевский же хочет вернуться к вере в откровение, а это невозможно. До конца жизни Масарик будет упрекать его в неискренности, в иезуитстве.

Необходимо учитывать, что в книге «Россия и Европа» зафиксированы далеко не все мысли Масарика о русской литературе XIX и XX веков. Вторую серию (Zweite Folge) своих «Социологических очерков» Масарик не считал законченной, материалы ее были конфискованы австро-венгерской полицией и частично пропали (так, пропала глава о Всеволоде Гаршине). Как явствует из статьи 1907 года «Из новейшей русской религиозной философии» Масарика заинтересовал В. В. Розанов, не прошел он и мимо книги Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», но на страницах «России и Европы» это почти не нашло отражения. Судя по письму Масарика Э. Л. Радлову от 24 октября 1913 года и по свидетельству Анны Горакер-Гашпариковой, выполнявшей обязанности личного архивариуса Масарика, то, что мы теперь называем 3-м томом «России и Европы», первоначально должно было составить два тома (так же как два тома составляли первую серию — Erste Folge). В Архиве Т. Г. Масарика в его загородной резиденции Ланы «Материал к II тому «России и Европы»» хранился в таком порядке (этот список любезно предоставлен в наше распоряжение Вратиславом Доубеком): 1. Литература всеобщая. 13. Гете. 15. Декадентство — роман-

<sup>41</sup> Masaryk T. G. Přehled novější filosofie náboženství // Besedy Času. 1905. XX. S. 44.

<sup>42</sup> Masaryk T. G. Přimknutí k cizímu národu // Čas. 11.02.1893. Č. 6. VII. S. 93—94.

<sup>43</sup> Opat J. Filozof a politik T. G. Masaryk. 1883—1893. Praha, 1990. S. 206.

<sup>44</sup> Zikl J. Masaryk a literatura // Masarykův sborník. VII. 1980. Praha, 1992. S. 114.

тика. 16. Титанизм. 17. Убийство — самоубийство. 20. Женщина — любовь. 21. Сатанизм. 22. Донжуанство. 26. Романтизм. 28. Натурализм. 31. Пушкин. 32. Гоголь. 33. Лермонтов. 34. Тургенев. 37. Байрон (рукопись). 36, 41, 42. Достоевский (рукопись). 43. Толстой. 44. Горький. 45. Новая рус<ская> литература. 46. Новая рус<ская> литература. Салтыков-Щедрин (арабскими цифрами обозначены номера отделений Ланского архива согласно их первоначальному расположению по указанию Масарика). Из этого перечня видно, что русская литература здесь включена в широкую общеевропейскую концепцию, а творчество Достоевского мыслилось как составная часть хронологического ряда. Вплоть до 1924 года (а может быть, и до 1931-го) Масарик к этим материалам не только не обращался с целью их доработки и переработки, но даже — по его собственным словам — их не перечитывал. В плане, с которым Масарик в феврале 1931 года ознакомил Иржи Горака, две части: I. Европа, II. Россия. План раскрывает и логику построения первого тома книги, или части второй серии:

Фауст (Гете). — Протестант.

Ролла, Октав (Мюссе). — Католик.

Манфред (Байрон). — Представитель англиканства (протестант).

Катол<ик>: Дон Жуан.

Протестант: Фауст (Ленау, «Фауст» и др.).

Мефистофель: католический — протестантский — православный.

Все это объединено сбоку общим тематическим обозначением: Титанизм.

Том, книга, или часть, «Россия» были разделены на четыре раздела: А (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Гончаров); В (Достоевский); С (Гаршин, Горький, с подзаголовком «Рядом с Достоевским и после него»; D (Толстой, Толстой и Достоевский). Только раздел, посвященный Достоевскому, был подробно проработан (21 глава, почти как в окончательной редакции 3-го тома). В издании 1913 года заключительная, третья, книга 2-го тома с подзаголовком «Резюме», естественно, не имела обозначения «Часть первая». Идея обозначить ее как первую часть третьей книги, а из второй и третьей частей третьей книги составить 3-й том, появилась у Масарика в конце 20-х годов и была осуществлена уже в процессе совместной работы Иржи Горака с Масариком. Таким образом, мы видим, что композиционное решение 3-го тома долго не давалось Масарику. Завершал работу над этим томом Иржи Горак уже в конце 60-х годов XX в.

Основной текст замечательной трилогии «Россия и Европа» создавался перед первой мировой войной, поэтому он наряду с типологическими чертами Масарика, показательными для всех периодов его творчества, характеризует особенности той поры. Резюмируем главные черты. Масарика в целом отличают его органичный демократизм с либеральным оттенком, социалистические идеалы, «немецкая» дотошность в доскональном обследовании подлежащих изучению материалов, универсальная гуманитарная образованность (знание языков, философии, истории, социологии, психологии, литературы). Главное же — демократизм и социализм.

В многоаспектной и обстоятельной книге Масарик иногда вклинивает в основное исследование темы рассуждения о своих собственных идеалах. И нам важно знать: с каких позиций анализируется тема «Россия и Европа». Особенно ценна в этом отношении глава XXV II тома «Демократия против теократии». Она фактически представляет собой как раз изложение социально-политического и религиозного кредо автора, поэтому имеет смысл кратко передать ее содержание.

Масарик прежде всего противопоставляет свой идеал — демократию — сословному аристократизму. Аристократы — сторонники неравенства, сторонники господства неработающих властителей над трудящимися («Фридрих Шлегель <...> видел в праздности привилегию, уподобляющую человека Богу, а Ницше <...> обличал трудолюбие как причину безверия» — § 199). Далее следует противопоставление науки и теологии: «Демократия принципиально противопоставляет науку и философию теологии и схоластики». Наука индуктивна, опирается на эмпирические наблюдения, а факты выстраиваются в систему. Теология же дедуктивна, защищает «результаты мнимосверхчеловеческого познания». «В отличие от теологии наука имеет своим предметом человека и создана для человека: не Бог, а человек становится для нее мерилем всех вещей, человек — подлинный и конечный объект всех исследований» (как видно, Масарик — хороший фейербахианец!).

Аристократизм, продолжает автор, мистичен, демократизм ратует за «точное критическое знание». Аристократы консервативны, демократы — сторонники прогресса, развития. Далее ученый острожно ставит вопросы (именно ставит, а не решает!) о демократическом искусстве, о демократических художественных жанрах и методах (§ 199). Следует переход к основным религиозным проблемам.

Демократия, утверждает Масарик, не антирелигиозна, ибо и в религиозных течениях современности есть новые начала, демократические стремления, противоположные церковности, опирающейся на мистическую веру и этическую пассивность. Поэтому демократия не противостоит «новой религии», они обе опираются на индивидуальную инициативу, на критическое мышление. Кант хотел создать абсолютный этический авторитет, но он не абсолютный, а индивидуальный.

Рассматривая основные западные конфессии, Масарик явно выше на своей шкале ценностей ставит протестантство: «Протестантизм поддерживает демократию изнутри. Субъективизм и индивидуализм, охватившие в период Реформации религиозную веру, ослабили католический объективизм и авторитет чисто объективного Откровения; Реформация разрушает авторитет священничества, субъективная, индивидуальная совесть обретает высший авторитет, папой становится любой мирянин» (§ 201). Протестантизм отверг чудеса, аскетизм, освятил семейную жизнь, трудолюбие, бережливость. «Итак, протестантизм в большей мере благоприятствует развитию демократии, чем католицизм, последний в сущности аристократичен»; «... и социализм имеет протестантский характер», да и современная философия, начиная с Канта. Протестантские народы более образованны, чем католические. Последние отстают в области литературы и искусства, а также нравственности. «Франция восприняла новые прогрессивные идеи вопреки католицизму <...> Франция уже в пору революции отпала от церкви». «Франция радикальна, революционна, но не демократична». У Конта позитивизм возвращается к мистическому фетишизму. Позитивизм радикален, но ему недостает критицизма (заметим в скобках: Масарик в книге будет при характеристике российской общественной мысли и литературы часто использовать термин «позитивизм», который у него почти всегда будет отождествляться с материализмом). «Напротив, немецкая, а также английская философия более критичны и потому более последовательны; они <...> не имеют в своей церкви столь абсолютного антипода, какого научное мышление находит во Франции и в католических странах вообще» (§ 201).

Протестантизм с его пафосом постоянного труда, творчества, пафосом личного начала в противовес расплывчатой общности людей, бесспорно, ближе Масарику, чем католичество. Интересно, что глубинные предпочтения в отдельных случаях даже приводят обычно четкого и точного ученого к переакцентировке изучаемых концепций, с искажением реальных убеждений соответствующего мыслителя. В главе «И. С. Тургенев» (III, ч. 3, гл. VIII) Масарик

подробно анализирует статью писателя «Гамлет и Дон Кихот» (1860). Рассуждения Тургенева о южном характере Дон Кихота («дух светлый, веселый, наивный, восприимчивый») и о северном — Гамлета (глубокая мысль, анализ, рефлексия, ирония) были, наверное, восприняты автором книги как своеобразное отражение характеров католика и протестанта, и к ним добавлено по-своему истолкованное тургеневское противопоставление двух сил: «косности и движения, консерватизма и прогресса». Оно в контексте всей статьи понимается совершенно однозначно: первые элементы этих двух пар относятся к Гамлету, вторые — к Дон Кихоту (у писателя эгоистичный и рефлектирующий Гамлет не смотрит «вперед», не способен вести за собой массы, а энтузиаст Дон Кихот, напротив, именно вдохновляет людей на движение, поступки, даже на подвиги). Масарик же «отдает» инертность и консерватизм Дон Кихоту, а прогресс — Гамлету. Совсем наоборот! Здесь невольно проявились конфессиональные предпочтения исследователя: «северный» протестантизм прогрессивен, «южное» католичество консервативно! Масарик даже не заметил (или опустил): Тургенев прямо называет Гамлета аристократом, что к демократическому протестантисту совсем не идет!

Как видно, основной комплекс идеалов Масарика зиждется на западноевропейском материале. Но книга-то посвящена России, поэтому идеалы постоянно соотносятся с изучаемыми российскими текстами и проблемами. Сквозь всю сознательную жизнь Масарика, как мы видели, проходит интерес к русской культуре, особенно — к русской литературе. Здесь сказывались и любовь к братскому славянскому народу, и надежды на социально-политические преобразования великой империи, которая могла бы тогда более основательно помочь чехам и словакам освободиться от ига Австро-Венгрии, да и просто любознательность настоящего ученого по отношению к совершенно своеобразному, не похожему на западноевропейский, гуманитарному миру.

Масарик как философ, социолог, политик интересовался и соответствующими сферами русской культуры, и он прекрасно понимал, что больше всего Россия XIX — начала XX века ценна своей литературой, которая в значительной степени — из-за цензурных и административных тисков — заменяла собой и включала в себя чуть ли не весь спектр гуманитарных наук. В «Предисловии» к III тому книги автор писал: «Русская литература — форум политики, философии, религии, а также искусства и художественного слова». Воистину! Недаром поэтому добрая четверть (если не треть!) книги Масарика посвящена русской художественной литературе. К тому же автора как исследователя художественная литература вообще при-



влекает с научной точки зрения. Главу «Л. Толстой» (III, ч. 3, гл. IX) он начинает с признания: «...у всех писателей меня прежде всего интересовало идейное содержание со стороны социологической (с точки зрения философии истории)».

Содержание книги заметно отражает мировоззрение и настроения ученого перед первой мировой войной. Масарик лишь предполагает грядущие грандиозные преобразования России. Он резко враждебно относится к самодержавию и официальной православной церкви, резюмируя рассуждения на эту тему четкой формулой: «Абсолютизм не имеет ни религиозного, ни нравственного обоснования» (I, 187), и потому «против грубейших форм насилия <...> революция допустима и нравственна» (III, гл. IX, разд. 10). Однако Масарик видит кровавые крайности революционных вспышек и часто оговаривается относительно «небезупречности» революционных акций.

Сочувствуя русским социал-демократам и даже, в частности, большевикам, автор устанавливает заметную дистанцию между русскими радикалами и собою и мягко говорит о своих несогласиях с марксистами. Размах будущих кровавых насилий и превращение марксизма в идеологическую служанку палачей он, конечно, не мог предвидеть, но все-таки осторожность и опасливость нравственно чистого ученого весьма знаменательны. Он хорошо уловил глубокий аморализм Маркса и Энгельса (см. II, § 161), в котором уже содержатся зародыши ленинского откровенного тезиса о нравственном как о том, что полезно пролетариату (понимай: партии большевиков). Культ объективности у Маркса, считает Масарик, приводит к принесению «индивидуального в жертву объективному», а нравственна именно личностная этика (I, 353). Критикует Масарик и материалистическое учение: «...материализм Маркса и Энгельса не выдерживает критики, весь исторический материализм как психологический и метафизический материализм просто не научен, все представление о надстройке неясно и не имеет смысла» (II, § 157), ибо связано с пренебрежением к индивидуальному сознанию и к сложному влиянию «надстройки» на «базис». Поэтому общий вывод ученого звучит четко: «Социализм не идентичен с марксизмом» (II, § 157).

Будучи депутатом австрийского парламента, Масарик не мог солидаризироваться с русскими большевиками, требовавшими бойкотировать государственные думы. Ему куда более симпатичен «ревизионист» Г. В. Плеханов. Да и подлинных «ревиционистов» от П. Б. Струве до С. Н. Булгакова, переходивших от марксизма к идеализму и религии под влиянием западноевропейских «ревиционис-

тов», но особенно, как отмечает Масарик, под воздействием Достоевского и Вл. Соловьева, автор не укоряет, а как бы констатирует сам факт. Попутно, кажется, не без внутренней симпатии, автор отмечает религиозные искания таких марксистов, как А. Луначарский и М. Горький (II, § 165). Однако в целом к «ревиционистам», участникам знаменитого сборника «Вехи», «отщепенцам революции», как их называет Масарик, он относился негативно, усматривая у них недостаток демократизма: «Один из глашатаев их идей — Бердяев — мечтает о мистическом аристократизме. Аристократизм всегда окружают мистика и миф» (II, § 202).

Отношение самого Масарика к религии было не таким уж простым, как могло показаться по его предпочтению протестантизма. Простым в отрицательном смысле было его отношение к официальной православной церкви — он ее рассматривал как государственную, имперскую, сросшуюся с самодержавием, поэтому он часто пользуется термином «цезарепапизм», т. е. подчеркивает единство высшей светской и религиозной власти. Естественно, Масарику крайне неприятна борьба православной церкви с католицизмом, протестантизмом, мусульманством: это превращает православную церковь в националистическую в противовес религиозному интернационализму Западной Европы. В положительном смысле Масарик, видимо, больше всего ценил индивидуальные религиозные воззрения и настроения, одновременно терпимо относясь ко всему спектру христианских конфессий. Толерантность либерального демократа отталкивала ученого от крайнего сциентизма Конта, считавшего, что религия будет вытеснена наукой; Масарик же вполне предполагает их сосуществование (II, § 165), он неоднократно с удовольствием подчеркивал, что современная западная наука терпима и нейтральна по отношению к религии.

Наряду с нейтралитетом в отдельных характеристиках, однако, проявляются следы католического воспитания автора в юности. Вот как в книге анализируется тема «Герцен о Чаадаеве»: «Говоря о Чаадаеве и его тенденции к католичеству, Герцен поясняет, что по сравнению с православием католицизм обладает многими превосходными качествами, благотворно влияющими на русскую душу, вследствие чего к католицизму приходят многие помимо Чаадаева. По мнению Герцена, именно позитивная определенность католицизма является его преимуществом перед негативным православием» (I, 380). «Позитивная» здесь означает: содержащая строительное, творческое начало, а не разрушительное; «негативное» же, наоборот, — преобладание отрицания, отталкивания от «чужого».



Но все-таки сказывается общая позиция Масарика: если в сравнении с православием католичество выигрывает, то привлечение протестантизма ставит его на второе место: «Очевидно, что и самого Герцена надо причислить к тем, на кого произвел впечатление католицизм, благодаря чему он и воспринял католическую точку зрения на протестантизм как на негативное учение — точку зрения, выраженную Контом и де Местром. Слишком легко отождествляет Герцен протестантизм с немецкой наукой, философией и либерализмом. Как и Конт, он не делает различия между теологией и религией» (I, 380). Автор как бы хочет сказать: Богу — богово, Кесарю — кесарево, не надо смешивать свободную религию с наукой и политикой.

А многовековая религиозная традиция в России, считает Масарик, воспитывала — в противовес научным методам — мифологизм мышления, поэтому такую большую роль в истории русской культуры играет художественная литература: многие писатели выступают в своих произведениях мыслителями мифологического плана, а не строго научного (любопытно, что ученый сознательно всюду пользуется термином «поэты» применительно к русским художникам слова, даже когда речь идет о прозаиках: как бы подчеркивается противоположность этой сферы научным жанрам). Проследивая отражение философской мысли Запада в творчестве русских гуманистов, автор книги отмечает слабое воздействие Канта и Юма из-за их органичного научного скептицизма (а Масарику как раз очень милы и Кант, и Юм!) и, наоборот, сильное влияние мифологического Шеллинга и, с другой стороны, содержащего элементы мифологизма Гегеля.

Таким образом, хотя главный интерес ученого лежит в области русской художественной литературы, но все же он значительную часть книги посвящает анализу социально-политической истории России и, в особенности, общественной и философской мысли XIX — начала XX веков. В томах книги содержатся и общие главы о кружках, идеологических группах, партиях (славянофилы, либерализм, анархизм, нигилизм, социализм, марксизм, партии начала XX века), и главы монографические (Герцен, Белинский, Бакунин и т. д.). В свете философских интересов автора несколько глав чисто специальных: «Проблемы философии истории и религии в России», «Гносеологическая проблема в русской философии», «Религиозная проблема в русской философии».

Детальный анализ русской общественной мысли от Чаадаева и Белинского до партийных программ начала XX века показывает глубокий интерес Масарика к истории русской идеологии. Тщатель-

ное изучение наследия не только идеологических вождей, но и восторженных деятелей позволило ученому очень квалифицированно и очень дифференцированно рассматривать общественные течения. Так, характеризуя основные линии развития русской общественной мысли средней трети XIX века, Масарик не только противопоставляет славянофилов и западников, но и в лагере западников усматривает две группы, заметно отличающиеся воззрениями: либеральную часть во главе с Т. Н. Грановским и радикальную, социалистическую во главе с В. Г. Белинским и А. И. Герценом. Масарик одним из первых в научной литературе о XIX веке показал существенные различия в якобы едином лагере западников (см. I, 328—329).

С другой стороны, подробно рассматривая творчество старших славянофилов, прежде всего А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, автор книги находит западнические черты в трудах и человеческом облике Киреевского (см. I, 327); в то же время он спорит с Г. В. Плехановым, сближавшим и фактически отождествлявшим славянофилов с представителем «официальной народности» М. П. Погодиным (см. I, 323): для Масарика (и так оно и было на самом деле) славянофилы, значительно ближе стоящие к «молодой России», более самостоятельны в своих идеалах и поступках, чем Погодин. Конечно, круг радикальных западников наиболее близок ученому, он особенно наглядно выдвигает на первое место в общественном движении 1840-х годов автора известного письма к Гоголю: «Белинский для Герцена играл роль Иоанна Крестителя, Герцен был прямым продолжателем дела Белинского» (I, 373). На самом-то деле оба шли рядом, Герцен иногда даже забегал вперед и сам «крестил» Белинского, но Масарику очень важна процессуальная преемственность, ему всегда хочется проследить традиции и влияние. Он справедливо, например, отмечает воздействие старших славянофилов на творчество Достоевского, Ап. Григорьева, Вл. Соловьева, богословов второй половины XIX века.

Хотя Масарик неоднократно подчеркивал, что настоящая наука личностна, субъективна, в отличие от объективированного мифологизма религии и некоторых философско-политических концепций («Тот, кто мыслит и поступает научно, ведет себя субъективистски и индивидуалистически» — I, 201), он все-таки в своих анализах стремится быть объективно отстраненным от исследуемого материала, чтобы не исказить реальной картины (что, на наш взгляд, и является истинно научным методом: гуманитарий, конечно, всегда проявляет свой ценностный, личностный подход к объекту, но он должен стремиться к максимально честным характеристикам анализируемого явления, к неискажению реальных пропорций объекта).

Масарик даже по отношению к русским либералам и социалистам (казалось бы, наиболее близким ему мировоззренчески) сохраняет научную дистанцию, лишь констатируя их черты и действия, и только очень осторожно, при заметных недостатках, не скрывает своего неприятия, как и, наоборот, отмечает нравящиеся ему особенности. У русских либералов (после 1905 года говорится уже о двух партиях: октябристов и кадетов) Масарик выделяет половинчатость, полумеры, недостаточное внимание к национальным проблемам, столь важным для самого ученого (речь идет о судьбе украинцев, поляков, евреев, финнов и т. д.); из всех либералов ему близок только профессор П. И. Новгородцев, сторонник демократизации и социализации либерализма (II, гл. XXI).

Об отношении Масарика к марксистам уже говорилось выше. При анализе идеалов и действий эсеров, а также трудов их вождя В. М. Чернова Масарик принимает эсеровский максимализм (когда признаются нравственность, гармонический идеал и т. п.), но ему, конечно, чужд минимализм с отказом от этики, с терроризмом и проч. (см. II, гл. XIX). Кровавый терроризм никак не может быть одобрен нравственно чистым Масариком. Отрицательно он относится и к анархистам. Элементы анархизма он вообще усматривает в русских революционерах, начиная с Пестеля и Герцена. «Герцен провозгласил конституционализм, республику и даже всеобщее избирательное право не имеющими ценности, но Герцен был достаточно прозорлив, чтобы во всех этих достижениях буржуазной революции распознать последствия протестантизма. Однако против протестантизма он выступал самым решительным образом — атеист не может прочувствовать религиозное вытрезвление протестантизма, хотя теоретически вместе с Фейербахом, с позитивистами и материалистами требует как раз такого вытрезвления» (II, § 202). Масарик же — как раз тот самый «вытрезвленный» протестант. Он и у русских радикалов в целом усматривает больше революционности, чем демократизма, больше тяги к свободе, чем к «нравственному равенству» (II, § 202).

Весь III том посвящен русской литературе. Его основная, начальная, часть, это фактически книга в книге, — раздел о Достоевском, имеющий важный подзаголовок: «Достоевский — философ истории русского вопроса». В самом деле, раздел включает две вступительные главки: «Биография» и «Формула Достоевского» (в последнем случае проявляется характерная черта Масарика — давать конспективное изложение основных идей анализируемого писателя), а далее следует 19 глав, посвященных главным образом религиозным, философским, социально-политическим воззрениям Дosto-

евского, извлекаемым из его художественных и публицистических произведений.

Выше уже говорилось о существенной эволюции отношения Масарика к Достоевскому. В книге отмечаются неточные представления писателя о социализме (Достоевский не понимает экономических аспектов социализма, уравнивает западный социализм то с католицизмом, то с атеизмом), его негативное отношение к революции (не понимает положительного значения революций на Западе, смогших преодолеть церковный и политический абсолютизм). Чуть ли не парадоксально Масарик считает Достоевского аристократом; выделяя и одобряя демократические элементы его мировоззрения, исследователь в целом-то не видит у писателя демократических убеждений, ибо любовь к самодержавному строю не может соприкасаться с подлинным демократизмом, при котором утверждаются политическое и экономическое равенство людей и пафос свободного труда личностей. Не нравится Масарику и негативное отношение Достоевского к буржуазии. Кроме того, писатель, считает Масарик, не понимает, будучи религиозным мистиком, прогресса, принципа развития (попутно делается интересное художественное наблюдение: характеры героев повестей и романов Достоевского статичны, заданы идеологически с самого начала, лишены движения и развития).

Раздел о Достоевском заканчивается таким итогом: «Достоевский смирился с русским цезарепапизмом, смирился, несмотря на на весь свой внутренний скепсис. Монах спасет Россию — перед смертью Достоевский исповедался и причастился». Ясно, что либеральный социалист и демократ XX века не мог иначе отнестись к достаточно консервативному облику Достоевского; в данном отношении разделу об этом писателе воистину контрастна значительная часть III тома, посвященная Л. Толстому (13 глав): многое и у Толстого Масарик не приемлет (например, идею непротивления злу насилием, некоторые эстетические суждения, отношение к женщине), но он, как уже показано выше, глубоко любит его как писателя и человека.

После большого раздела о Достоевском следует 3-я часть III книги — обзор классической русской литературы (подзаголовок части: «От Пушкина до Горького»). Как и всюду, Масарика интересуют философские и социологические аспекты художественных произведений, а кроме того — тоже как всюду — воздействие западноевропейской гуманитарной культуры на русскую. Применительно к художественной литературе речь идет прежде всего о влиянии западных писателей. Автор книги выбирает от каждой из трех главных

западноевропейских литератур по одному представителю (Гете, Байрон, Мюссе) и выделяет для них специальные главы (II—IV). В этом комплекте несколько странным выглядит Мюссе. Ведь французская литература знает значительно более весомых писателей, популярных в России: Руссо, Гюго, Бальзак, Жорж Санд. А на кого повлиял Мюссе? Разве что на Ап. Григорьева, в молодые годы переводившего роман «Исповедь сына века» и стихотворения французского и неоднократно упоминавшего его в своих статьях. Но для Масарика, воспитавшегося в юности на классиках западноевропейских литератур, именно три указанных писателя (точнее — их образы) значимы больше всего и именно с их творчеством он постоянно сопоставляет произведения русских классиков, хотя, конечно, он будет использовать и наследие Руссо, Шатобриана, Жорж Санд, Золя, не говоря уже о Шекспире и Сервантесе.

Но, разумеется, не только в сравнении с западноевропейскими классиками и не только в философском и социологическом отношении представители русской литературы интересны Масарику. Они ценны и сами по себе, и прежде всего именно как художники слова. Недаром ведь, как об этом уже говорилось выше, ученый почти всюду именует их не писателями, а поэтами, хотя речь может идти о чистых прозаиках. Художественная сторона, художественная форма, в литературе ценна для Масарика, и он часто обращается к ней. Следует учесть, что он сам писал стихи (по-немецки!), начал, но потом сюжет, автобиографический роман.

3-я часть III книги начинается с высокой оценки «преlestных стихов Пушкина первого периода его творчества», и подобные же характеристики будут следовать и дальше до завершающего вывода: Пушкин — реалист, и как поэт он «понял хорошие и дурные стороны России своего времени и художественно изобразил их с ни с чем не сравнимой объективностью и правдивостью»; далее отмечаются оригинальность Лермонтова, глубокий реализм Гоголя («...реализм способствовал тому, что и религию он воспринимал реалистически — в ее позитивной церковной и народной форме» — III, ч. 3, гл. VI), шедевры художественности в «Обрыве» Гончарова, музыкальность природы у Тургенева, и т. д., и т. п., вплоть до анализа произведений Горького, великой эстетической заслугой которого Масарик считал возврат к простоте и естественности при декадентских волнах начала XX века.

И все-таки, и все-таки... Эстетические характеристики в книге — лишь вкрапления в подробнейшие и многоаспектные анализы философского и политико-социологического планов. Масарика явно тянуло к последним. Не забудем такую примечательную деталь:

в первые недели знакомства с будущей женой, Шарлоттой Гарриг, Масарик вместе с нею читал Байрона, но потом предложил читать Милля и Бокля! Перед началом работы над главами о Достоевском в книге «Россия и Европа» Масарик в рецензии на «Историю русской литературы» А. Брюкнера полемически отвергал чисто эстетический подход, да и вообще до конца жизни воевал с «жандармами», утверждавшими теорию искусства для искусства, с тезисом Гете об уродливости «политической песни». Социологически-философское прочтение литературы нередко приводило его к доктринерству, к предъявлению художественным произведениям требований, которые можно обращать только к научным трактатам. Это ощущается и на страницах «России и Европы».

Даже произведения Пушкина, вершины художественности, интересны Масарику с точки зрения этих планов. Пушкин — аристократ, говорит он, и поэтому он отличается от «мещанина» Гете. Ставшее расхожим в наши дни противопоставление Пушкин—Гете в их отношении к богатству (у Пушкина в отрывке Фауст приказывает Мефистофелю утопить корабль с бочками злата, а во 2-й части гетевского «Фауста» Мефистофель переправляет на берег ценности для героя) почти сто лет назад было открыто и описано Масариком. Характерно также, что ученый ставит пушкинскую Татьяну несравненно выше Маргариты: Пушкин уважает сильную женщину и приближается к Шекспиру, «гетевская же Маргарита — идеал немецкого филистера и домашнего тирана» (III, ч. 3, гл. II).

Философский и, в особенности, социально-политический уклон будет сопровождать анализ всех русских писателей. Творчество Тургенева рассматривается под углом зрения авторского либерализма, Горький в книге — социалист и демократ. Из-за аграрной сущности России в художественные образы в основном воплощаются помещики и крестьяне; участвовали также монахи, офицер, торговец, чиновник; в последнее время появились фабрикант и рабочий — и здесь опять отмечается заслуга Горького. Впрочем, Масарик не так уж прямолинеен, он показывает и сложные сочетания и переходы, например, у Тургенева он находит отголоски демократической эстетики, у Горького, при всей симпатии Масарика к богоискательству и богостроительству, — издержки религиозных исканий (скажем, одобрение веры в чудо вместо внимания к индивидуальной воле человека).

Некоторые анализы ученого представляют собой как бы переходные зоны от социально-политической ориентированности к художественной. Интересен в этом отношении 6-й раздел главы «И. С. Тургенев», названный несколько странно: «Женщины (Гам-

лет—Дон Кихот)». Внешне такое заглавие звучит то ли парадоксально, то ли комично (вспоминается анекдот о дореволюционной оперной программке, где в списке исполнителей была строка: «Хор мужчин — г-жа Иванова»). Но в разделе рассматриваются вполне серьезные вещи. Масарик пытается рассмотреть сложную проблему: можно ли среди тургеневских женщин найти образы, в характере которых содержались бы выпукло контрастные черты героев Шекспира и Сервантеса. Автор не дает окончательного ответа на свой же вопрос. Еще в этом разделе ценны «упреки» Масарика: он недоволен, что у Тургенева чувственная любовь изображена лучше, чем духовная, и — это особенно интересно! — что писатель не показал развития любви при супружеской жизни. Выше, в главе «И. А. Гончаров» (III, ч. 3, гл. VII) Масарик, для которого семья являлась одним из главнейших общественных устоев и потому гончаровский культ семьи ему более чем приятен, с сожалением констатировал, что в русской литературе первой половины XIX века не женится ни один из героев: ученый как бы развивает известное положение М. Е. Салтыкова-Щедрина о завершении сюжета русского романа перед браком. Масарик обзревает попутно женские образы: ему очень не нравится в «Горе от ума» отталкивающая фигура Софьи Фамусовой («гусыня!»), нравится возвышенный образ пушкинской Татьяны, которая, однако, увы, не знает духовной верности и откровенности (здесь возникает перекличка с полувековой давности рецензией П. В. Анненкова на роман Тургенева «Дворянское гнездо»: критик подчеркивал, что Татьяна обманывает доверие мужа, а тургеневская Лиза Калитина абсолютно честна).

Отметим еще в плане перехода социальности в художественность зараженность Масарика чрезвычайно типичным для европейского литературоведения конца XIX — начала XX веков психологизмом. Ученого интересуют и психологические особенности художественных персонажей, и отражение в творениях психологических черт самих писателей. Мягкость характера Тургенева-человека, считает Масарик, переходит в слабость натур его героев; личный страх смерти у Л. Толстого провоцировал обилие таких проблем в его творчестве; болезненность — с молодых лет — Чехова отражается в духовной и физической слабости его персонажей.

Преобладание этических критериев над эстетическими помешало, однако, Масарику достойно оценить русский «Серебряный век» (в сущности, русской поэзии после Пушкина, Лермонтова, в какой-то мере Некрасова для него как бы не существовало). Автор книги слишком расширительно понимает «декаданс» (декаденты для него и Достоевский, и Чехов). В разделе «Декаданс» — три главы:

«А. П. Чехов», «Л. Н. Андреев», «М. П. Арцыбашев», Если Андреев и, тем более, Арцыбашев вполне могут относиться к этому разделу, то, конечно, включение сюда Чехова выглядит более чем странно. Масарик делает много оговорок, он ценит большой художественный талант писателя, но склонность к изображению слабых людей, «моральный агностицизм» и скепсис по отношению к прогрессу приводят Масарика к мысли о «декадансе». Впрочем, в конце главы автор соглашается с русскими, социал-демократами, сказавшими, «что именно Чехов подготовил почву для социализма, поскольку опроверг утопии народников».

Идея воспитания «нового человека» (пусть не пролетария, но радикального демократа) поразительным образом сблизила литературную позицию чешского автора не только со взглядами «богоискателя» Горького, но и вообще с оценками русской марксистской критики начала XX века. Не говоря уже о том, что писатели, которых трудно назвать излюбленными Масариком «поэтами-мыслителями» (особенно — Куприн и Бунин), вообще остались вне поля зрения нашего автора. Но в его поле зрения не попал и такой писатель и общественный деятель, как Короленко!

Самое значительное, на наш взгляд, в методологическом и содержательном отношении в книге Масарика — это его постоянные сопоставления в сходстве и отличии. Выше уже отмечались параллели: «западники и славянофилы», «Пушкин и Гете», «тургеневские женщины и мировые образы». И такие сравнения пронизывают всю книгу. Сквозь ее текст проходят сравнения католичества и протестантства, объективных и субъективных приложений философских категорий, научного скептического анализа и мифологической веры. Стоит автору заговорить о музыкальности Тургенева, как тут же сообщается об отсутствии музыкальности у Достоевского и Толстого. Сопоставления «пар» русских писателей особенно часты в книге.

У Достоевского и Тургенева Масарик находит такие противоположности: христианство — позитивизм, мистика — рационализм, религиозность — либерализм, набожность — чувство долга, близость к французам — близость к немцам. Сходны подобные контрасты у Достоевского и Толстого: мистика — рационализм, допущение дьявола — отрицание дьявола, религиозность вместе с церковью, государством, нацией — религиозность индивидуалиста, монах как образец — мужик.

Интересно сопоставление Горького с Достоевским: тот прославляет русский монастырь и хочет забыть Фейербаха и Белинского, а Горький забывает о монастыре и, отталкиваясь от Фейербаха, Бе-

линского, Герцена, находит в социализме нового Бога, для Достоевского же социализм — это атеизм и смерть. Достоевский подчинился теологизирующей схоластике, иезуитству, а Горький разрывает эту паутину и остается наивным «идиотом» (конечно, Масарик использует образ из романа Достоевского).

И даже в «Заключении» Масарик антиномичен: говорит, что русские поэты мечтали о гармоничной цельности жизни, но получили сплошные контрасты: наука — религия, интеллигенция — народ, Россия — Европа, молодая Россия — старая Россия...

Масарик свободно сопоставлял, анализировал, делал нестандартные выводы благодаря прекрасному знанию материала. Он ведь досконально изучил русскую литературу, журналистику, науку, богословские и политические труды. Он свободно ориентировался в творчестве Д. В. Григоровича, А. В. Дружинина, А. А. Григорьева, знал наследие архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) не хуже профессиональных богословов. Не приходится говорить об изумительном знании западноевропейской культуры. Лишь иногда в книге встречаются оплошности (например, Масарик не заметил эволюции Ап. Григорьева и защиты им в конце жизни «хищного» начала наряду со «смирным» — см. I, гл. 12; не заметил враждебности Горького к крестьянству и думал, что Горький должен был бы положительно оценить отношение Толстого к мужику — см. III, ч. 3, гл. XI).

Явных ошибок в книге удалось обнаружить только две (не считая некоторых неточностей, отмеченных комментаторами): якобы Пушкин редко виделся с Белинским, так как тот не принадлежал к «обществу» (III, ч. 3, гл. I): на самом деле Пушкин никогда не встречался с Белинским, но очень хорошо отнесся к молодому критику и приглашал его к сотрудничеству, и якобы А. С. Хомяков проиграл в карты миллионное состояние (II, гл. VII; ученый спутал: это сделал отец славянофила). На фоне фантастического богатства фактов такое количество ошибок ничтожно.

Трудно переоценить заслуги Масарика. Он сам признал, что события русской жизни имеют очень большое значение для Западной Европы; книга же как бы расширяет и углубляет представления западных читателей о стране. Масарик особо выделяет значение работы над книгой для себя, в том числе и для своих философских штудий: «...изучение России и русской литературы не только помогли мне выработать более четкие представления относительно Гегеля и Фейербаха, но более того — именно через русскую философию и литературу я смог осознать всемирно-историческое значение Юма и Канта» (II, § 215).

Еще более ценна книга Масарика для России: мы можем в отдельных случаях не соглашаться и спорить с автором, но его свежий и умный взгляд обращает наше внимание на многие явления, которые мало нас занимали раньше и в которых мы были большими профанами — взять хотя бы обильные религиозные аспекты книги.

Труд ученого повествует о сложных вещах. Это не беллетристика, читать книгу надо медленно, язык и стиль ее научный; он не «заковыристый», автор старается писать просто, насыщает текст хорошими сравнениями («По своей избирательной геометрии сам закон о выборах в политическом отношении является тем, чем является московский собор Василия Блаженного (построенный при Иване Грозном) в художественно-эстетическом» — I, 182; «Базаров не волк, это медведь» — III, ч. 3, гл. VIII), но все равно перед нами — глубоко продуманный научный труд «германски» воспитанного ученого.

Книга Масарика завершается подборкой отдельных фрагментов-отрывков. Они в своей совокупности не менее ценны, чем основной текст книги. Автор их писал как бы стоя у обрыва: в воздухе Европы чувствовались грозные предвестия будущих мировых катаклизмов, и Масарик сполна это ощутил. Он пытается прогнозировать будущее Европы, обращает внимание на четвертое сословие, т. е. на рабочий класс, тревожится по поводу страшных разрушительных тенденций современности, но все эти предположения выражены в очень обобщенной, неконкретной форме.

Не менее туманно описывает Масарик и будущее России, лишь подчеркивая ее колоссальность и силу по сравнению с другими странами Европы. Единственная ясность в «Отрывках» — это надежда на обновление религии и на главную роль Л. Толстого (которого Масарик делает почти протестантом): «Только Толстой — и лишь он, — указывает на верный выход из этой борьбы; только Толстой показывает русским, что религиозная вера ныне уже не слепая вера, что сущность религии не в чуде, а в личностном осознании души своего отношения к Богу и миру, что на практике религия должна быть не соблюдением церемониала, а деятельной любовью. И все же Толстой еще не сумел полностью отделить духовное ядро религии от материальной церковной шелухи».

Увы, реальные пути истории оказались несравненно более сложными, трагичными, непредсказуемыми. Книга Масарика ценна не прогнозами, а детальным и одновременно крупномасштабным описанием России и ее культуры в XVIII — начале XX века. Судьба книги, точнее, ее первых двух томов, была, однако, непростой из-за наступивших общемировых катаклизмов.

Экземпляры первых двух томов «России и Европы» Масарик, видимо, подарил Максиму Горькому. 1 сентября 1913 года он писал Бедржиху Главачу: «На Капри мне было хорошо. Я купался в море, гулял и общался с русской колонией, особенно часто я бывал с Горьким, о котором у меня есть глава (важная) в моем повествовании. Я очень ценю его как художника — и встречи с ним мое впечатление от его трудов и произведений полностью подтвердили. Мы и лично сблизились»<sup>45</sup>. А 28 января 1914 года в масариковской газете «Час» появилось сообщение, что Горький, получивший возможность вернуться в Россию, собирается перевести труд Масарика на русский язык. Еще раз хотел приехать в Россию и Масарик, в это время интенсивно работавший над второй серией «России и Европы», в частности над главами, посвященными Достоевскому (Радлову он присылает на трех страницах вопросник, состоящий из 21 пункта).

Но все эти планы перечеркнула первая мировая война, в окопах которой, по словам Масарика, оказались и Левины, и Иваны, и даже Алеши Карамазовы. Знакомство с русской литературой, а через нее и с русской действительностью (краткие поездки в Россию лишь дополняли общее впечатление) предостерегло Масарика от односторонней прорусской политической ориентации. Какими бы ни были его политические шаги и заявления, в глубине души он никогда не надеялся на то, что царизм принесет свободу его родине. «Царские Содом и Гоморру надо было истребить огнем и мечом, — писал он в «Мировой революции». — ...Изучение дореволюционной России и, особенно, ее литературы не оставляет никаких сомнений в этом. Крупнейшие писатели изображают болезнь русской души, но также показывают нам ее стихийное стремление к правде. Толстой лишь рельефно выразил то, к чему стремились все, когда утверждал, что сущность искусства в одной только правде, правдивости. А как раз царизм правдой не был, и война не обнажила эту неправду больше и лучше, чем Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Гончаров, Тургенев, Достоевский, Толстой, Горький. Достоевского русские теперь прямо называют пророком революции: война и революция — это кровавое подтверждение [прогнозов] русской литературы.

Россия пала, должна была пасть из-за своей внутренней несправедливости, как бы сказал Киреевский <...>»<sup>46</sup>. В другом месте этой

книги Масарик говорил о том, что русские писатели от Пушкина (Онегин) до Толстого (Левин) анализировали болезненную раздвоенность души, нередко ведущую к самоубийству, и по сравнению с Раскольниковым и Иваном Карамазовым Ученик Бурже выглядит «салонным убийцей»<sup>47</sup>.

В марте 1916 года Масарик выступил в Сорбонне с лекцией «Мир и славяне», где подчеркивал, что мыслители, которые лучше всего характеризуют собой «идеал России» (Киреевский, Хомяков, Вл. Соловьев, Достоевский, Толстой), исповедовали гуманистические идеалы, а такие величайшие славянские писатели, как Маха, Пушкин, Мицкевич, Красиньский, Достоевский, Толстой, никогда не прославляли национальную исключительность, господство над другими народами и завоевания, никогда не воспевали сверхчеловека.

В 1917 году в Петрограде Масарик вновь встретился с Горьким, который тогда издавал газету «Новая жизнь» (в советские времена ее называли «полуменьшевистской»), и с Плехановым, с которым ранее виделся в Женеве. В газете Плеханова «Освобождение» он впервые опубликовал рассказ о том, что пережил в Москве в дни октябрьского переворота<sup>48</sup>. В Москве он встретился с Б. В. Савинковым (В. Ропшиным), с которым познакомился в 1917 году в Лондоне: «В своей книге о России я посвятил философским романам Савинкова особый раздел, и мне было интересно говорить с автором романа «Конь бледный». Я был разочарован: политически — он судил о ситуации в России неправильно и недооценивал силу большевизма; философски и нравственно — он не пришел к пониманию значительного различия между революцией и индивидуальным террористическим актом. Не понимал различия между войной и революцией оборонительной и агрессивной, нравственно не поднимался над примитивизмом кровавой мести. Позднейшее развитие Савинкова — он служил даже Колчаку — показало его слабость, слабость террористического титана, превратившегося в Гамлета»<sup>49</sup>.

После Октябрьской революции независимая Чехословакия становится пристанищем для многих русских писателей. Кое-кто из них приехал сюда по персональным приглашениям, которые, вероятно, не делались без ведома Масарика. Отдельных русских писателей-эмигрантов президент принимал на Граде и в Ланах (Б. В. Савинков, приехавший из Польши, А. В. Амфитеатров, с которым

<sup>47</sup> Ibid. S. 427—428.

<sup>48</sup> Наше внимание на это любезно обратил А. Н. Горяинов.

<sup>49</sup> Masaryk T. G. Světová revoluce. S. 254—255.

<sup>45</sup> Korespondence: T. G. Masaryk — Bedřich Hlaváč. Praha, 2001. S. 229.

<sup>46</sup> Masaryk T. G. Světová revoluce. Praha, 1925. S. 167.

Масарик познакомился еще летом 1913 года на Капри, Е. И. Чириков). Во время пребывания Горького в Чехословакии в 1923—1924 годах президент официально его не принял, но виделся с ним на курорте Марианске Лазне. 4 января 1932 года Масарик встретился с Евгением Замятиным, роман которого «Мы» в 1926 году был опубликован в чешской газете «Лидове новины» (в 1927 году отрывки из него Масарик мог прочитать по-русски в пражском эмигрантском журнале «Воля России»). А в феврале 1933 года первый чехословацкий президент в разговоре с Эмилем Людвигом так отозвался о советской культуре: «Литература, театр, везде слишком много политической пропаганды. Литература, начиная с Пушкина, — это мировая литература, она гораздо выше, чем литература большевистская. Признаю, что и в других местах урожай на великих писателей скромный. <...> Один современный русский писатель говорит: “Вошь трактором не раздавишь”, — типично русский реализм, который хорошо характеризует трудности системы, европеизирующейся авторитарическим методом»<sup>50</sup>.

Анне Гораковой-Гашпариковой Масарик говорил, что новейшей русской литературы он почти не знает (на чтение ее не хватало и не хватает времени), но по аналогии с политикой судит, что она неинтересна<sup>51</sup>. Впрочем, и классическая русская литература порой ему казалась скорее негативистской, чем критически-конструктивной.

Масарик считал, что русский народ отстал от Запада в своем культурном развитии, но при этом всегда подчеркивал, что перспектива развития у него та же, что и у остальных европейских народов: «...если мы сравним Пушкина, Гоголя, Тургенева, Толстого, Достоевского и Горького с западными писателями, то разве мы можем сказать, что они хуже? Наоборот, с известной точки зрения — лучше»<sup>52</sup>. Секретарь президента Антонин Шенк и Анна Горакова-Гашпарикова вспоминают, что в январе—апреле 1932 года Масарик и люди из его ближайшего окружения по вечерам в Ланах читали вслух переводы «Евгения Онегина», отрывки из которого президент знал в оригинале наизусть, и «Капитанской дочки», главы из романа «Война и мир».

В своих выступлениях, статьях, критических заметках Масарик чаще всего упоминал Толстого и Достоевского.

О расхождении с Толстым в вопросе о непротиивлении злу Масарик неоднократно говорил, выступая перед военными. Вот цитата,

где один из разговоров с Толстым воспроизводится наиболее подробно: «С Толстым у меня о проблеме непротиивления злу были частые споры. Я ему говорил: защищаться должно быть дозволено. Он говорил: нет, надо последовательно не протиивиться злу. Он это конструировал прямо математически. Допустим, что на русских напал какой-нибудь Чингисхан. Если мы будем защищаться, говорил он, то монголы еще более расовирепеют, от нашего сопротивления их энергия возрастет. Если мы сложим руки, нескольких они убьют, но потом перестанут убивать. Я ему на это: нет! И сформулировал для него свою мысль также математически. Вот здесь я, Масарик, и Вы, Толстой. Вы на меня нападаете. Я должен позволять себя убить? Он: да. Я: нет. Я убью вас. Один из нас должен быть убит, и тогда я говорю: более нравственно, чтобы пал насильник, который хочет убить, а не жертва нападения. <...> Правда, Толстого и его непротиивление злу можно понять, если мы вспомним все насилия царского режима <...>»<sup>53</sup>.

О Достоевском Масарик говорил Анне Гораковой-Гашпариковой: «Меня он интересовал, был мне симпатичен, потому что искал, но я понял, что решения он не дает. <...> Достоевский <...> — такая же карикатура <действительности>, как романтическая литература, это тоже не реальная жизнь, но это приятно, а у Достоевского — все как раз наоборот»<sup>54</sup>. Уже с сентября 1930 года Масарик неоднократно по разным поводам и разным людям давал понять, что рукопись о Достоевском, которая уже семнадцать лет лежит в ящике его письменного стола, надо будет переделать с учетом новейших публикаций. А когда 16 сентября 1935 года Иржи Горак принес президенту значительную часть своего чешского перевода третьего тома и прочел главы о Пушкине, Лермонтове, тот заметил: «Это лучше, чем я не без боязни предполагал», а свою критику Достоевского объяснил так: «Сначала я им некритически восхищался. Потом я пошел вперед в своем развитии и увидел ошибки, взгляды, с которыми не мог согласиться. Я начал критиковать. Люди не видят, что человек критикует самого себя»<sup>55</sup>.

Именно отношение Масарика к Достоевскому вызвало и вызывает много споров в Чехии. Еще в опубликованной по-русски книге Эмануэля Радля «Томаш Г. Масарик: Его жизнь, общественная и научная деятельность» (1921) Достоевскому (да и Толстому), олицетворениям России с ее мистицизмом, гегемонией чувства, с недо-

<sup>50</sup> Ludwig E. Duch a čin. Praha, 1946. S. 201.

<sup>51</sup> Horáková-Gapáriková A. Z lanského deníka. Praha, 1997. S. 112.

<sup>52</sup> Masaryk T. G. Spisy. Sv. 36. Cesta demokracie. IV. S. 375.

<sup>53</sup> Masaryk T. G. Spisy. Sv. 36. Cesta demokracie. IV. S. 128—129.

<sup>54</sup> Horáková-Gapáriková A. Z lanského deníka. S. 64.

<sup>55</sup> Ibid. S. 175—176.



верием к рассудку, противопоставлялся Масарик как мыслитель, который хотел «согласовать, сблизить, совместить Запад и Восток, Достоевского и Канта»<sup>56</sup>.

Подобную же трактовку проблемы мы находим и у авторов, выступивших в чешской печати на рубеже 20-х и 30-х годов, когда отмечалось восьмидесятилетие Масарика и пятидесятилетие со дня смерти Достоевского (Й. Л. Громадка, Ф. Гетц, И. Горак). При всем различии подхода к теме все трое противопоставляли Масарика и Достоевского как выразителей «чешской» и «русской» идеи. У всех троих Масарик — воплощение здоровья, ясности, разумной и целенаправленной деятельности, Достоевский — воплощение болезненности, неуравновешенности и мистицизма<sup>57</sup>. Эту концепцию уже тогда подверг критике украинский ученый Дмитро Чижевский, который полемизировал с Громадкой, опровергая его утверждения о пассивности «религиозного идеала Достоевского и об “авторитативном” характере его религиозности»<sup>58</sup>. Главное различие между Достоевским и Масариком Чижевский видел в «идеализме» первого и «реализме» второго. И добавлял: «А это противопоставление отнюдь нельзя отождествлять с противопоставлением: “православие — протестантизм” или “Восток — Запад”, или “русский — чешский”. Взгляды и Достоевского и Масарика могут быть одинаково действительны и на русской и на чешской, и на восточной и на западной почве. В различиях их религиозности скорее нужно видеть развитие двух общечеловеческих типов, встречающихся во все времена и у всех народов. Достоевский и Масарик имеют, что сказать не только русским и чехам, но — разным народам и разным эпохам. И в этом — залог общечеловеческого, не ограниченного местом и временем действия идей и того и другого»<sup>59</sup>.

Руководитель пражского «Скита поэтов» и секретарь пражского Общества Достоевского А. Л. Бем в статьях «Масарик — критик Достоевского»<sup>60</sup> и «Осуждение Фауста» (Этюд к теме «Масарик и русская литература» с приложением перевода статьи Т. Г. Масарика

«Мое отношение к Гете»)<sup>61</sup> сосредоточил внимание не «на установлении связей в области морально-философских воззрений между Достоевским и Масариком», а на вопросе о «критических оценках Масариком литературной деятельности Достоевского». Как проявление смелости и «несомненной художественной зоркости» Бем отметил прежде всего высокую оценку Масариком «Братьев Карамазовых» и «Идиота», в то время как на Западе было принято на первое место в творчестве Достоевского ставить «Преступление и наказание». Однако еще важнее, что в статье 1892 года «Масарик первый схватывает творчество Достоевского в целом, с одинаковой силой выделяя философско-религиозное значение его творчества и его “этический реализм”, который он противопоставляет натуралистическому реализму французской литературы»<sup>62</sup>. Масарика привлекала глубина психологического анализа Достоевского (в частности, он подметил, что в «Бедных людях» нерешительный Макар Девушкин часто делает приписки к своим посланиям, а Варенька к этому прибегает только два раза). Бем показал, в чем Масарик предвосхитил позднейшее «достоевскоеведение». Так, он едва ли не первый заметил сходство князя Мышкина с образом Христа, включая параллель: Христос — Магдалина, Мышкин — Настасья Филипповна, что свидетельствует о «подлинном литературном отражении» Евангелия в творчестве Достоевского. «Характерной чертой Масарика, — писал Бем, — является и то, что он воспринимает творчество Достоевского как единое целое и постоянно отмечает сходство образов отдельных романов»<sup>63</sup>. Или указывает на возможность «повторения образов в пределах одного и того же произведения». Бем отмечал среди наблюдений Масарика «интересное сближение» Степана Трофимовича из «Бесов» с Дон Кихотом. «Этим сопоставлением очень удачно подчеркивается двойственное отношение Достоевского к своему герою и дается ключ к пониманию его обращения и просветления»<sup>64</sup>. По мнению Бема, Масариком едва ли не впервые «было сказано столь утвердившееся затем в применении к отдельным героям Достоевского выражение “русский Фауст”»; причем ему приходит в голову счастливая идея «показать национальные особенности в постановке проблемы титанизма через сравнительный анализ литературных типов»<sup>65</sup>. Эту тему и разворачивает Бем в этюде

<sup>56</sup> Радль Э. Томаш Г. Масарик: Его жизнь, общественная и научная деятельность. Прага, 1921. С. 70.

<sup>57</sup> Hromádka J. L. Dostojevskij a Masaryk. Praha, 1931; Goetz F. Dostojevskij a Masaryk // Masarykův sborník. Sv. V. Vůdce generace. Praha, 1931. I. S. 298—304; Horák J. Masaryk a Dostojevskij. Praha, 1931.

<sup>58</sup> Чижевский Д. Масарик и Достоевский // Центральная Европа. 1931. № 2. С. 90.

<sup>59</sup> Там же. С. 92.

<sup>60</sup> Центральная Европа. 1932. № 8—9. С. 424—431.

<sup>61</sup> Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1933. Т. 5. С. 110—127.

<sup>62</sup> Бем А. Л. Масарик — критик Достоевского. С. 425—426.

<sup>63</sup> Там же. С. 429.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же.



«Осуждение Фауста». Ссылаясь и на Вячеслава Иванова, и на собственные работы, он выстраивает логический ряд: пушкинская «Сцена из Фауста» — Германн в «Пиковой даме» — Раскольников в «Преступлении и наказании» — Ставрогин в «Бесах» — и показывает, что в этом «осуждении Фауста» и в «величественной осане страданиям Гретхен», прозвучавшей в «Подростке», Масарик встретился и солидаризировался с традицией русской художественной литературы.

Тема «Масарик и Достоевский» вновь оказалась в центре культурологически-философских споров в период первой «реабилитации» Масарика в конце 60-х годов XX века. Милан Маховец в книге «Томаш Г. Масарик» (1968) рассматривал своего протагониста как предтечу экзистенциализма<sup>66</sup>. Ян Паточка, напротив, делал акцент на том, в чем Масарик разошелся с экзистенциализмом («Три этюда о Масарике», 1991)<sup>67</sup>. По его мнению, недооценка Канта, неприятие гуссерлианской феноменологии и оптимистический позитивизм помешали Масарику понять Достоевского: «Хотя Достоевский тоже не философ существования, хотя он не представляет нам облеченных в понятия рассуждений подобного рода, однако его понимание человека имеет такой характер, что персонажи, их поведение и события, которые он изображает и демонстрирует, не только допускают экзистенциалистскую трактовку, но прямо побуждают к ней. <...> Ничего хотя бы отдаленно похожего мы не найдем у Масарика, его философствование ограничено сферой объективности. Из этого также следует, что хотя Масарик может восхищаться художественными достижениями Достоевского и его нравственной правдивостью, но ни в коей мере не может его действительно понять»<sup>68</sup>. Достоевский, в отличие от Масарика, воспринял Канта<sup>69</sup>, хотя, возможно, и опосредованно (в частности, Паточка указывает на кантовское происхождение версильской «великой идеи бессмертия»), и ощущает кантовские антиномии «как проблемы действительности», за которыми скрывается жизненно важный для людей смысл. По мнению Достоевского, причина самоубийства — в объективистском материалистическом безбожии. По мнению Масарика, — в «делирии субъективности», в утрате объекта, за который человек держался.

Третий участник спора — Вацлав Черный — заметил: «Масарик отнюдь не был великим психологом, не был психологом и Паточка. Кажется, что ни тот ни другой с истинным пониманием не прочли ни строчки Достоевского <...>»<sup>70</sup>. Оба они не поняли, что проявления человеческого бунта против Бога, полемика, протесты, даже богохульство (Иван Карамазов) — не доказательства безбожности, а свидетельства «особо страстного религиозного чувства». Современный человек отказывается от слепой веры и, стремясь сделать Бога понятным для себя, приходит к отрицанию его всемогущества во имя утверждения его справедливости как олицетворения абсолютной любви. Антиподы Ницше и Достоевский отражают такое новое, расширительное, понимание религиозного чувства.

Участники второй «реабилитации» Масарика, наступившей после «бархатной революции», оценивая спор Масарика с Достоевским, также не всегда отдают предпочтение точке зрения своего знаменитого соотечественника. Отакар А. Фонда считает, что Масарик — в отличие от Достоевского — не понял сущности Евангелия в его классической христианской интерпретации. Иисус из Назарета не был глашатаем гуманистических идеалов, каким его сделал Масарик, а возвещал приход Божьего царства на земле. Человека не спасет ни его личная доброта, ни его набожность, спасение лишь во всепрощении, в милости Божьей. «Русский Христос Достоевского» ближе историческому Иисусу и Христу евангелистов, чем «гуманизированный Иисус Масарика»<sup>71</sup>. Франтишек Каутман, сопоставляя взгляды Масарика со взглядами Паточки, вынужден встать на сторону последнего и признать, что Достоевский Масарика, прогрессиста и оптимиста, ограниченного кругозором европейско-американской культуры и считавшего кризис человечества временным, — это не Достоевский нашей эпохи планетарного кризиса<sup>72</sup>. Владимир Свато́нь, также подчеркивающий ограниченность европоцентристского, чисто западного мировоззрения Масарика, вскрывает причины неприятия им русского декаданса, понимаемого весьма расширительно. В русской литературе Масарик столкнулся с иным пониманием историзма: не линейным, а апокалиптическим и циклическим.

<sup>70</sup> Černý V. Dvě studie masarykovské // Černý V. Tvorba a společnost. Praha, 1992. Sv. 1. S. 503.

<sup>71</sup> Funda O. A. Pozadí Masarykova odmítnutí F. M. Dostojevského // Svět literatury. 1998. 15. S. 27–34.

<sup>72</sup> Kautman F. Masarykův zápas s Dostojevským // Ibid. S. 3–17; Kautman F. Masaryk, Šalda, Patočka. Praha, 1990; Каутман Ф. Борьба Масарика с Достоевским // Русская литература. 2001. № 1. С. 222–230.

<sup>66</sup> Machovec J. Tomáš G. Masaryk. Praha, 1968.

<sup>67</sup> Patočka J. Tři studie o Masarykovi. Praha, 1991.

<sup>68</sup> Ibid. S. 92.

<sup>69</sup> Паточка, в частности, ссылается на книгу М. Голосковера «Достоевский и Кант» (М., 1963).

ским, с иным пониманием человека — этот человек стремится не к подчинению космоса рационализированной воле, а к иррациональному слиянию с космосом<sup>73</sup>.

Но так или иначе, масариковская интерпретация Достоевского будит мысль, заставляет искать новые ответы на вечные вопросы.

Можно с уверенностью сказать, что и книга в целом, изданная на русском языке, окажет плодотворное воздействие на нашу общественную мысль, повлияет на развитие отечественных гуманитарных наук и будет полезна не только специалистам, но и самым широким слоям читателей.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод тома с чешского издания: *Masaryk T. G. Rusko a Evropa*. III. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, осуществлен В. А. Каменской и О. М. Малевичем.

Примечания автора, обозначаемые звездочками, даются под строкой. Примечания В. А. Каменской и О. М. Малевича, а также переводы иноязычных слов и выражений, заглавий книг и статей, как и в первых томах, обозначены цифрами и расположены в данном разделе; краткие сведения о персоналиях, упоминаемых Т. Г. Масариком, даны в Именном указателе.

В корпусе книги квадратными скобками обозначены вставки, сделанные редакцией чешского издания, а также отдельные пояснения от редакции настоящего издания (последние сопровождаются указанием: *Ред.*). Угловыми скобками обозначены пропуски в цитатах.

<sup>1</sup> «Самоубийство как массовое социальное явление современной цивилизации» (нем.).

<sup>2</sup> Имеются в виду журналы «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865), издававшиеся Михаилом Михайловичем Достоевским (1820—1864).

<sup>3</sup> Правильно: *poputque prematur in annum* — пусть хранится до девятого года (лат.); в смысле — пусть отлежится.

<sup>4</sup> Повседневно, сразу (фр.).

<sup>5</sup> Масарик пользовался изданием: *Страхов Н., Миллер О.* Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: [В 6 т.] СПб., 1883. Т. 1.

<sup>6</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: [В 14 т.] / Под ред. А. Г. Достоевской. СПб., 1904—1906.

<sup>7</sup> На европейские события в 1854 году // Гражданин. 1883. № 1. С. 3—7.

<sup>8</sup> *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений (далее — ПСС): В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 18. С. 37.

<sup>9</sup> *Страхов Н.* Роковой вопрос // Время. 1863. Апрель.

<sup>10</sup> Правильно: *poten est omen* — уже само имя знаменательно (лат.).

<sup>11</sup> Масарик не совсем точен в оценке высказывания Достоевского, который писал А. Н. Майкову 25 марта (6 апреля) 1870 г.: «Подождите, пока совсем перегнет

<sup>73</sup> *Svatoň V.* Masarykovo myšlení a Rusko: souvislosti a rozpory // Svět literatury. 1998. 15. S. 35—45.

этот верхний слой, оторвавшийся от почвы России», «многие из этих же самых подлецов-юношей, гниющих юношей, кончат тем, что станут настоящими, твердыми почвенниками...» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 23. Кн. 1. С. 119).

<sup>12</sup> Здесь: специальное выражение (*лат.*).

<sup>13</sup> Выражение «случайное семейство» Достоевский использует в романе «Подросток» и в «Дневнике писателя» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 22. С. 7—8), об интеллигентском «подполье» пишет в повести «Записки из подполья».

<sup>14</sup> От противного (*лат.*).

<sup>15</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 329.

<sup>16</sup> Письмо А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г. // *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 117.

<sup>17</sup> В зародыше (*лат.*).

<sup>18</sup> Имеется в виду Г. В. Ф. Гегель.

<sup>19</sup> *Белинский В. Г.* ПСС: В 13 т. М.; Л., 1953—1959. Т. 12. С. 22—23.

<sup>20</sup> До самого конца (*лат.*).

<sup>21</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 221.

<sup>22</sup> Там же. С. 223.

<sup>23</sup> Намек на книгу Макса Штирнера «Единственный и его достоинство» (1845).

<sup>24</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 13. С. 76—77.

<sup>25</sup> Там же. Т. 23. С. 146—148.

<sup>26</sup> Там же. С. 148.

<sup>27</sup> Величина, которой можно пренебречь (*фр.*).

<sup>28</sup> Нигилистами называют тех, кто ни во что не верит и ничему не учится (*лат.*).

<sup>29</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 22. С. 101.

<sup>30</sup> Ср. с сочинением монаха-августинца Томаса Кемпенского (Фомы Кемпийского; наст. имя и фам. — Томас Гамеркен; ок. 1380—1471) «De imitatione Christi» («Подражание Христу», 1415).

<sup>31</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 85.

<sup>32</sup> Там же. С. 286.

<sup>33</sup> Там же. С. 289.

<sup>34</sup> Там же. С. 290.

<sup>35</sup> Там же. С. 292.

<sup>36</sup> См.: Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 293.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> См.: *Максим Грек.* Повесть страшная и достопамятная; здесь же и о совершенном иноческом жителстве // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Троицкая Сергиева лавра, 1911. Часть III. С. 116—134.

<sup>40</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 24. С. 48.

<sup>41</sup> Вообще, отвлеченно (*лат.*).

<sup>42</sup> Намек на роман Арне Гарборга «Усталые души» (1891).

<sup>43</sup> Направление в историографии раннего христианства, признававшее существование Христа как реальной исторической личности (последователи Ф. К. Бауэра и Д. Ф. Штрауса в Германии, Э. Ренана во Франции).

<sup>44</sup> Иак. 2: 19.

<sup>45</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 292.

<sup>46</sup> Там же. С. 52.

<sup>47</sup> Там же. С. 290.

<sup>48</sup> Там же. Т. 14. С. 392.

<sup>49</sup> Заметь хорошо (*лат.*).

<sup>50</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 22. С. 32—37; С. 99—101; С. 126—132.

<sup>51</sup> Там же. Т. 21. С. 34.

<sup>52</sup> Там же. Т. 14. С. 17.

<sup>53</sup> См.: *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. СПб., 1890.

<sup>54</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 26.

<sup>55</sup> Богов сотворил страх (*лат.*).

<sup>56</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 10. С. 180.

<sup>57</sup> См.: *Писарев Д. И.* ПСС: В 6 т. 5-е изд. СПб., 1909—1913. Т. 1. С. 387.

<sup>58</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 4. С. 90.

<sup>59</sup> Там же. С. 235.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же. С. 239.

<sup>62</sup> «Второе пришествие распятого на кресте» (*лат.*).

<sup>63</sup> «Ослица папы» (*фр.*).

<sup>64</sup> *Infolio.* Литературная справка // Новое время. 1901. № 9241.

<sup>65</sup> *Пуцкович В. О.* Ф. М. Достоевском: (Из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. № 9292. 16(29) января. С. 3.

<sup>66</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 11(23) декабря 1868 г. // *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 327—333.

<sup>67</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. Н. Страхову от 18 (30) мая 1871 г. // Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 214—217.

<sup>68</sup> См.: Сочинения Ю. Ф. Самарина: [В 12 т.]. М., 1877—1911. Т. 6. С. 23—262.

<sup>69</sup> Течение в римско-католической церкви XV—XIX вв., стремившееся восстановить светскую власть папы.

<sup>70</sup> Имеется в виду борьба Бисмарка с влиянием католической церкви на немецкую политику и культуру в 70-х годах XIX в. («Культуркампф»).

<sup>71</sup> Подразумевается замысел поэмы «Государство дьявола».

<sup>72</sup> Речь идет о протестантской церкви, отдающей предпочтение Евангелию от Иоанна, где меньше говорится о чудесах и больше внимания уделяется религиозно-философским вопросам.

<sup>73</sup> *Райнер* — персонаж романа Н. С. Лескова «Некуда» (1864); его фамилия образована от немецкого *rein* — чистый, невинный.

<sup>74</sup> *Штунда* — религиозное течение, получившее в XIX в. распространение на Украине и юге России среди крестьян, которые общались с немецкими колонистами-протестантами и усвоили сумму их верований — «штунд». См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 58—60; Т. 22. С. 98—99; Т. 25. С. 9—12.

<sup>75</sup> Средний путь (фр.).

<sup>76</sup> Читайте Библию и заботьтесь о регулярном стуле (англ.).

<sup>77</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 15. С. 197.

<sup>78</sup> Там же. Т. 10. С. 200—201.

<sup>79</sup> Там же. Т. 14. С. 149.

<sup>80</sup> Там же. Т. 28. Кн. 1. С. 51.

<sup>81</sup> *Альбан* — герой новеллы Э. Т. А. Гофмана «Магнетизер» из книги «Фантазии в манере Калло» (1814—1815).

<sup>82</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 51.

<sup>83</sup> Там же. Т. 27. С. 54.

<sup>84</sup> Там же. С. 48.

<sup>85</sup> Там же. С. 86.

<sup>86</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо к Е. Ф. Юнге // *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 30. Кн. 1. С. 149.

<sup>87</sup> «Богохульства» (фр.). Автор стихотворного сборника «Богохульства» (1884) был французский писатель Жан Ришпен (1849—1926).

<sup>88</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 10. С. 200.

<sup>89</sup> *Михайловский Н. К.* Жестокий талант // Отечественные записки. 1882. № 9. Раздел «Современное обозрение». С. 81—123; № 10. С. 244—274.

<sup>90</sup> См.: *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2. Кн. 2. С. 469—471.

<sup>91</sup> *Гете И. В.* Из моей жизни. Поэзия и правда // Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. М., 1975—1980. Т. 3. С. 116.

<sup>92</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 27. С. 45.

<sup>93</sup> См.: Там же. С. 52, а также: *Кавелин К. Д.* Письмо Ф. М. Достоевскому // Вестник Европы. 1880. № 11.

<sup>94</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 12.

<sup>95</sup> Точнее было бы сказать — техническое.

<sup>96</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 29. С. 125.

<sup>97</sup> Там же. Т. 14. С. 325.

<sup>98</sup> В моде (фр.).

<sup>99</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 22. С. 127.

<sup>100</sup> Там же. Т. 27. С. 57.

<sup>101</sup> Там же. С. 56.

<sup>102</sup> Там же. С. 85.

<sup>103</sup> Там же. Т. 21. С. 17.

<sup>104</sup> «Все мне позволительно»: см.: 1 Кор. 6: 12; 10: 23.

<sup>105</sup> См.: *Степняк-Кравчинский С. М.* Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 1: Подпольная Россия. С. 359.

<sup>106</sup> См.: *Бурже П.* Очерки современной психологии: Этюды о выдающихся писателях нашего времени. СПб., 1888. С. 56—64.

<sup>107</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 25. С. 175.

<sup>108</sup> В себя лишь должен верить человек! (нем.). — *Goethe. Faust. II. Vierter Akt. Auf dem Vorgebirg* // *Goethe Werke. Frankfurt am Main, 1970. Bd 3. S. 296.*

<sup>109</sup> На практике (лат.).

<sup>110</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 17—18.

<sup>111</sup> См.: Там же. Т. 27. С. 51.

<sup>112</sup> См.: Там же. Т. 22. С. 21. Ср.: Там же. Т. 22. С. 50—52, 57—71; Т. 25. С. 181—198. Достоевский был противником телесных наказаний, и та точка зрения, которую приводит Масарик, кажется «странный».

<sup>113</sup> См.: *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. М., 1979. Кн. 1. С. 155.

<sup>114</sup> См.: *Местр Ж. М. де.* Рассуждение о Франции. М., 1997 (особенно гл. 2).

<sup>115</sup> *Новалис.* Фрагмент № 573 (18 IV 1800).

<sup>116</sup> Право на месть (лат.).

<sup>117</sup> Йозеф Горак отметил, что Масарик не уловил смыслового различия между врать — болтать и врать — лгать. Кроме того, он неправомерно отождествил взгляды Разумихина и взгляды автора и поэтому «заставил» Достоевского оправдывать ложь. См.: *Horak J. Masaryk a slovanské literatury* // *Sborník přednášek o T. G. Masarykovi. Praha, 1931. S. 124—133.*

<sup>118</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 6. С. 105.

<sup>119</sup> Там же. Т. 26. С. 51.

<sup>120</sup> Филологическая наука о Гете (нем.).

<sup>121</sup> Знамение времени (лат.); см.: Мф. 16: 3.

<sup>122</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 54.

<sup>123</sup> Там же. Т. 10. С. 506.

<sup>124</sup> *Мицкевич А.* Конрад Валленрод: Историческая повесть / Пер. Н. Асеева // *Мицкевич А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1948. Т. 1. С. 412.*

<sup>125</sup> С необходимыми поправками (лат.).

<sup>126</sup> См.: *Шелгунов Н. В.* Воспоминания // Сочинения Н. В. Шелгунова: [В 3 т.]. СПб., 1904. Т. 2. С. 624—625.

<sup>127</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 10. С. 472.

<sup>128</sup> Одно вместо другого (лат.).

<sup>129</sup> См.: Мф. 11: 25; 18: 2—5, 10; 19: 14.

<sup>130</sup> *Лассаль Ф.* Франц фон Зикинген: Историческая трагедия / Пер. А. и С. Кроль. СПб., 1907. С. 177.

<sup>131</sup> *Гарусники* — жрецы, предсказывавшие будущее по внутренностям жертвенных животных; их предсказания часто не сбывались и стали предметом насмешек. Отсюда изречение: «Кажется достойным удивления, что не смеется гарусник, видя гарусника», которое Цицерон («О природе богов», I, 26, 71) приписывает Катону Старшему.

- <sup>132</sup> С точки зрения вечности (лат.).
- <sup>133</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 27. С. 56.
- <sup>134</sup> См.: Там же. Т. 14. С. 241; Т. 15. С. 424—426, 466.
- <sup>135</sup> См.: Там же. Т. 27. С. 7.
- <sup>136</sup> Предположительно ссылка на «Век разума». См.: Лейн Т. Избр. соч. М., 1959. С. 278.
- <sup>137</sup> См.: Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1965. С. 136.
- <sup>138</sup> См.: Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 21. С. 92—93; Т. 27. С. 53.
- <sup>139</sup> Там же. Т. 13. С. 282.
- <sup>140</sup> Там же. Т. 14. С. 25.
- <sup>141</sup> Там же. С. 54.
- <sup>142</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 67.
- <sup>143</sup> См.: Тургенев И. С. Молитва // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Сочинения. М.; Л., 1960—1968. Т. 10. С. 172.
- <sup>144</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 22. С. 34.
- <sup>145</sup> Дневник писателя за 1876 год. Январь. Глава третья. II. Спиритизм. Нечто о чертах. Чрезвычайная хитрость чертей, если это только черти // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 22. С. 32—37.
- <sup>146</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 20. С. 202—203.
- <sup>147</sup> См.: Там же. Т. 25. С. 214—223.
- <sup>148</sup> См.: Там же. Т. 22. С. 122—126; Т. 25. С. 94—103.
- <sup>149</sup> См.: Куропаткин А. Н. Отчет генерал-адъютанта Куропаткина. СПб., 1906. Т. 1—4: Ловча. Плевна. СПб., 1885.
- <sup>150</sup> См.: Достоевский Ф. М. Письмо А. Н. Майкову от 3 (15) октября 1867 г. // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 217.
- <sup>151</sup> Последний довод (лат.).
- <sup>152</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 3. С. 202.
- <sup>153</sup> См. примеч. 17.
- <sup>154</sup> «Антон Горемыка» (1847) — роман Д. В. Григоровича; «Полинька Сакс» (1847) — повесть А. В. Дружинина.
- <sup>155</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 9. С. 380.
- <sup>156</sup> См.: Тургенев И. С. Письмо М. Е. Салтыкову-Щедрину от 24 сентября (6 октября) 1882 г. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 12. Кн. 2. С. 49.
- <sup>157</sup> Мария Дмитриевна Исаева-Достоевская (1825 или 1826—1864).
- <sup>158</sup> Порция — героиня комедии Шекспира «Венецианский купец» (1596).
- <sup>159</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 6. С. 38.
- <sup>160</sup> См.: Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. 1883. Т. 1. С. 183.
- <sup>161</sup> Имеется в виду униатская (греко-католическая) церковь.
- <sup>162</sup> Подражание Христу, конкретно (лат.).

- <sup>163</sup> Мф. 18: 3.
- <sup>164</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 13. С. 203.
- <sup>165</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 28, 51—53.
- <sup>166</sup> Письмо Х. Д. Алчевской от 9 апреля 1876 г. // Там же. Т. 29. Кн. 2. С. 79.
- <sup>167</sup> Там же. Т. 27. С. 46.
- <sup>168</sup> По предположению профессора Лудольфа Мюллера (Тюбинген), речь идет не о произведении Гете, а об изданном в 1804 г. под псевдонимом Бонаventura романе «Die Nachtwachen» («Бессонные ночи»), принадлежность которого Фридриху Готтлобу Вету (1749—1819) была доказана только в 1909 г.; и Достоевский и Масарик могли считать Гете автором этого романа.
- <sup>169</sup> См.: Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 13. С. 66.
- <sup>170</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 92—95.
- <sup>171</sup> Там же. Т. 6. С. 320.
- <sup>172</sup> Там же.
- <sup>173</sup> Эти слова в оригинале написаны по-русски.
- <sup>174</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 24. С. 35.
- <sup>175</sup> На английский манер (фр.).
- <sup>176</sup> Речь идет о книге Дж. С. Милля «Подчиненность женщины» (1869). На чешском языке эта книга вышла в 1890 г. в переводе жены Т. Г. Масарика Шарлотты Гарриг Масарик (1850—1923).
- <sup>177</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 10. С. 471.
- <sup>178</sup> Там же. С. 472.
- <sup>179</sup> Там же. С. 471.
- <sup>180</sup> Там же. Т. 14. С. 229.
- <sup>181</sup> Убийство тирана (лат.).
- <sup>182</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 10. С. 241.
- <sup>183</sup> Там же. Т. 26. С. 137.
- <sup>184</sup> Там же. С. 139.
- <sup>185</sup> Там же.
- <sup>186</sup> Иванов И. И. И. С. Тургенев. Нежин, 1914. С. 34.
- <sup>187</sup> Там же.
- <sup>188</sup> Достоевский Ф. М. Письмо С. А. Толстой от 13 июня 1880 г. // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 30. Кн. 1. С. 187—188.
- <sup>189</sup> Достоевский Ф. М. Письмо Е. А. Штакеншнейдер от 17 июля 1880 г. // Там же. С. 198.
- <sup>190</sup> См.: Леонтьев К. О всемирной любви: Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К. Собр. соч.: В 12 т. М., 1912—1914. Т. 8. С. 175—212.
- <sup>191</sup> См.: Гоголь Н. В. ПСС: В 14 т. [М.], 1937—1952. Т. 8. С. 50—55.
- <sup>192</sup> См.: Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 18. С. 55.
- <sup>193</sup> См.: Успенский Г. И. ПСС: В 14 т. М.; Л., 1940—1954. Т. 6. С. 427—430.

- <sup>194</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 25. С. 90.  
<sup>195</sup> Там же.  
<sup>196</sup> Там же. Т. 8. С. 379.  
<sup>197</sup> Там же. Т. 24. С. 48—49.  
<sup>198</sup> Там же. Т. 10. С. 199.  
<sup>199</sup> Там же. Т. 27. С. 40.  
<sup>200</sup> Волей-неволей, хочешь не хочешь (лат.).  
<sup>201</sup> Ему подобные (лат.).  
<sup>202</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 31—41.  
<sup>203</sup> *Аврора Ли* — героиня одноименного романа в стихах Элизабет Браунинг (1857).  
<sup>204</sup> См. *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г. // *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 118.  
<sup>205</sup> Характерного человека (англ.).  
<sup>206</sup> Люби меня мало, но долго (англ.).  
<sup>207</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 6. С. 62.  
<sup>208</sup> Там же. С. 80.  
<sup>209</sup> Там же. С. 165.  
<sup>210</sup> См. примеч. 13.  
<sup>211</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 13. С. 307.  
<sup>212</sup> См.: *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1883. Т. 1. Биография, письма и заметки из записной книжки. С. 244.  
<sup>213</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 36.  
<sup>214</sup> *Достоевский Ф. М.* Студентам Московского университета (18 апреля 1878 г.) // Там же. Т. 30. Кн. 1. С. 21—25.  
<sup>215</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 16 (28) августа 1867 г. // Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 206.  
<sup>216</sup> Там же. Т. 25. С. 197.  
<sup>217</sup> См. примеч. 215. Там же. С. 206—207.  
<sup>218</sup> См.: Там же. Т. 25. С. 20—23.  
<sup>219</sup> См.: Там же. С. 5—9.  
<sup>220</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 30 декабря 1870 г. (11 января 1871 г.) // Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 162.  
<sup>221</sup> Неточная цитата из Евангелия (Мф. 26: 52). См.: *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 26 января (7 февраля) 1871 г. // Там же. С. 176.  
<sup>222</sup> Там же. С. 161.  
<sup>223</sup> Там же. Т. 27. С. 56.  
<sup>224</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо от 26 октября (7 ноября) 1868 г. // Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 322.  
<sup>225</sup> Там же. Т. 27. С. 67.

- <sup>226</sup> Государство в государстве (лат.).  
<sup>227</sup> См. *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 25. С. 74—88.  
<sup>228</sup> Запрещаю (лат.).  
<sup>229</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 27. С. 59.  
<sup>230</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 63—70.  
<sup>231</sup> Там же. Т. 27. С. 76.  
<sup>232</sup> Там же. Т. 25. С. 94.  
<sup>233</sup> Там же. Т. 26. С. 88.  
<sup>234</sup> *Старокатолическое движение (старокатолики)* — течение в немецком католицизме, отделившееся в 1870 г. от католической церкви в знак протеста против догмата о непогрешимости папы и других проявлений ультрамонтанства (см. примеч. 69).  
<sup>235</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 249.  
<sup>236</sup> См.: Там же. Т. 26. С. 82—87.  
<sup>237</sup> Предостережение царю! (фр.).  
<sup>238</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 27. С. 33.  
<sup>239</sup> Там же. С. 39.  
<sup>240</sup> Там же.  
<sup>241</sup> См.: Там же. С. 56—57.  
<sup>242</sup> Люди, а не условия (англ.).  
<sup>243</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 27. С. 59.  
<sup>244</sup> Там же. С. 22.  
<sup>245</sup> См.: Там же. С. 22, 65.  
<sup>246</sup> Там же. С. 86.  
<sup>247</sup> Там же. Т. 22. С. 45. См. также: Т. 27. С. 30.  
<sup>248</sup> Имеется в виду Катон Старший (234—149 до н. э.).  
<sup>249</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 27. С. 21.  
<sup>250</sup> Там же.  
<sup>251</sup> Там же.  
<sup>252</sup> Там же. С. 24.  
<sup>253</sup> Там же.  
<sup>254</sup> Там же. С. 58.  
<sup>255</sup> Там же. С. 65.  
<sup>256</sup> Там же. С. 72.  
<sup>257</sup> См.: Там же. С. 71—72, 83—84.  
<sup>258</sup> С 1896 г. Э. Э. Ухтомский становится издателем газеты «Санкт-Петербургские ведомости».  
<sup>259</sup> См.: *Кропоткин П. А.* Записки революционера. М., 1990.  
<sup>260</sup> См.: *Ular A.* Die russische Revolution. Berlin, 1905; *Кропоткин П. А.* Записки революционера. С. 417.  
<sup>261</sup> «Лгун-паша» (фр.). См.: *Кропоткин П. А.* Записки революционера. С. 441.

- <sup>262</sup> Моральное безумие (англ.).
- <sup>263</sup> Конституция графа Лорис-Меликова и его частные письма. Берлин, 1904. С. 10.
- <sup>264</sup> См.: *Golovkin F.* La Cour et regne de Paul I<sup>er</sup>, portraits, souvenirs et anecdotes. Paris, 1905 (изд. на русском яз.: *Головкин Ф. Г.* Двор и царствование Павла I: портр., воспоминания и анекдоты / Пер. с фр. А. Кукеля. [М.:] Сфинкс, 1912).
- <sup>265</sup> Искусство для искусства (фр.).
- <sup>266</sup> Небылица, признаваемая по взаимной договоренности за истину (фр.).
- <sup>267</sup> Имеется в виду басня «Голуби-победители». Ее текст см.: *Кузьмина Л.* «...Надольвом свершили правый суд»... // Новый журнал. 2000. № 1. С. 133—137.
- <sup>268</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 18 января 1856 г. // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 206—210.
- <sup>269</sup> Там же. Т. 21. С. 134.
- <sup>270</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. Н. Страхову от 18 (30) сентября 1863 г. // Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 53.
- <sup>271</sup> Там же. Т. 25. С. 195.
- <sup>272</sup> Там же. Т. 19. С. 149. См. также: Т. 23. С. 42. Однако у Достоевского есть и прямо противоположные высказывания (см.: Т. 21. С. 11; Т. 25. С. 195; Т. 28. Кн. 2. С. 328). Ссылаясь на Ал. Григорьева, Достоевский при этом имеет в виду такие его статьи, как «Народность и литература» (Время. 1861. № 2, 4), «Знаменитые европейские писатели перед судом нашей критики» (Время. 1861. № 3), «Парадоксы органической критики» (Эпоха. 1864. № 5, 6).
- <sup>273</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. Н. Страхову от 23 апреля (5 мая) 1871 г. // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 207.
- <sup>274</sup> Имеется в виду глава девятая — «У Тихона» // Там же. Т. 11. С. 5—30.
- <sup>275</sup> Там же. Т. 27. С. 31—32.
- <sup>276</sup> Протоирей Савелий Туберозов — персонаж романа Н. С. Лескова «Соборяне» (1872).
- <sup>277</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 29. Кн. 2. С. 140.
- <sup>278</sup> Там же. Т. 26. С. 122.
- <sup>279</sup> Там же. Т. 28. Кн. 1. С. 325.
- <sup>280</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. Н. Страхову от 18 (30) марта 1863 г. // Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 50.
- <sup>281</sup> Там же. Т. 4. С. 173.
- <sup>282</sup> Там же. Т. 27. С. 49.
- <sup>283</sup> См. примеч. 214.
- <sup>284</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 203.
- <sup>285</sup> *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. 1883. Т. 1. С. 85.
- <sup>286</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 23. С. 28.
- <sup>287</sup> Там же. Т. 4. С. 376.
- <sup>288</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. Н. Страхову от 18 (30) мая 1871 г. // Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 216.
- <sup>289</sup> См.: Там же. Т. 25. С. 205.

- <sup>290</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо М. М. Достоевскому от 1 февраля 1846 г. // Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 117.
- <sup>291</sup> См.: *Григорьев Ан.* Парадоксы органической критики // Эпоха. 1864. № 5; Парадоксы органической критики: Письмо второе // Эпоха. 1864. № 6.
- <sup>292</sup> См.: *Wallace R.* On miracles and modern Spiritualism. 1896.
- <sup>293</sup> См.: *Белинский В. Г.* Очерки Бородинского сражения (Воспоминания о 1812 году). Соч. Ф. Глинки, автора «Писем русского офицера» (1839) // Белинский В. Г. ПСС. Т. 3. С. 325—356.
- <sup>294</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 73.
- <sup>295</sup> См.: *Салтыков-Щедрин М. Е.* Литературные мелочи. Стрижи // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. и писем: В 20 т. М., 1965—1977. Т. 6. С. 473—494. Он же. Стрижам. Послание обер-стрижу, господину Достоевскому // Там же. С. 495.
- <sup>296</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 210.
- <sup>297</sup> Намек на антиингилистический роман А. Ф. Писемского «Взбаламученное море» (1863).
- <sup>298</sup> Большой отец (лат.).
- <sup>299</sup> *Григорьев Ан.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 277.
- <sup>300</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 26. С. 136—140.
- <sup>301</sup> Там же. Т. 19. С. 11—12; Т. 22. С. 246.
- <sup>302</sup> Пушкин лишь косвенно касается Онегина. Непосредственно же строки относятся к романам, которые Татьяна обнаружила в библиотеке Онегина. См.: *Пушкин А. С.* ПСС: В 16 т. Л., 1937—1949. Т. 6. С. 148.
- <sup>303</sup> *Пушкин А. С.* «Отцы пустынноики и жены непорочны...» // Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 421.
- <sup>304</sup> *Пушкин А. С.* Александр Радищев (1836) // Там же. Т. 11. С. 30—40.
- <sup>305</sup> См.: *Пушкин А. С.* Путешествие из Москвы в Петербург (черновая редакция) // Там же. Т. 11. С. 231—233. Т. Г. Масарик мог познакомиться с этим текстом по публикации: *Пушкин А. С.* Разговор с англичанином о русских крестьянах // Русский архив. 1881. Ч. II. № 1. С. 249—250. Масарик приписывает автору слова, которые в этом разговоре произносит англичанин. Впрочем, в беловом варианте «Путешествия из Москвы в Петербург» (*Пушкин А. С.* ПСС. Т. 11. С. 243—272) те же мысли высказываются в сокращенном виде от имени автора.
- <sup>306</sup> См.: *Пушкин А. С.* Джон Теннер (1836) // Пушкин А. С. ПСС. Т. 12. С. 104.
- <sup>307</sup> Имеется в виду журнал «Московский телеграф». См.: *Пушкин А. С.* ПСС. Т. 11. С. 119—127; Т. 12. С. 324.
- <sup>308</sup> «Поэт и толпа» (1828).
- <sup>309</sup> См.: *Кропоткин П.* Идеалы и действительность в русской литературе / Пер. с англ. В. Батуринского под ред. автора. СПб., 1907. С. 44—57.
- <sup>310</sup> Т. Г. Масарик неправильно понял заметку Пушкина «Об Альфреде Мюссе» (1830) (*Пушкин А. С.* ПСС. Т. 11. С. 175—176), где говорится как раз об отсутствии прямой связи между литературой и жизнью.
- <sup>311</sup> *Белинский В. Г.* ПСС. Т. 5. С. 558—559.
- <sup>312</sup> «Манфред» (1817) и «Каин» (1821) — драматические поэмы Дж. Байрона, «Дон Жуан» (1918—1824) — его роман в стихах, «Ролла» (1833) — поэма Альфреда де Мюссе.

- <sup>313</sup> Пушкин А. С. ПСС. Т. 11. С. 321.
- <sup>314</sup> Пушкин А. С. Сцена из «Фауста» (1825) // Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 434—438.
- <sup>315</sup> Гете И. В. Фауст // Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. С. 419.
- <sup>316</sup> Там же. С. 61—62.
- <sup>317</sup> *Kancler Friedrich von Müller*. Unterhaltungen mit Goethe. Weimar, 1959. S. 80.
- <sup>318</sup> *Goethe J. W.* Faust. Ein Fragment // *Goethe J. W. Werke*. Berlin, 1954. Bd 5. Tl. 1. S. 13.
- <sup>319</sup> Буря и натиск (нем.).
- <sup>320</sup> «Прафауст» (нем.). «Прафауст» — первая, незаконченная версия «Фауста», написанная в 1773—1775 гг., обнаружена в 1887 г.
- <sup>321</sup> Разум... рассудок (нем.).
- <sup>322</sup> Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. С. 418.
- <sup>323</sup> Там же. С. 417.
- <sup>324</sup> См. письмо к Ф. Якоби от 6 января 1813 г. (*Tornius V.* Goethe über sich selbst. Leipzig, 1913. S. 92).
- <sup>325</sup> См. примеч. 108.
- <sup>326</sup> Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. С. 376.
- <sup>327</sup> Там же.
- <sup>328</sup> Там же. С. 420.
- <sup>329</sup> Там же. С. 438.
- <sup>330</sup> Там же. С. 439—440.
- <sup>331</sup> Там же. С. 133.
- <sup>332</sup> Там же. С. 131—132.
- <sup>333</sup> Там же. С. 133.
- <sup>334</sup> Там же. С. 364.
- <sup>335</sup> Там же. С. 369—370.
- <sup>336</sup> Там же. С. 434.
- <sup>337</sup> Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981. С. 440.
- <sup>338</sup> *Goethes Sämtliche Werke*. München, 1912. Bd 18. S. 242.
- <sup>339</sup> Гете И. В. Границы человечества / Пер. А. Фета // Гете И. В. Собр. соч. Т. 1. С. 168—169.
- <sup>340</sup> *Goethe J. W.* Was wir bringen. Vorspiel bei Eröffnung des neuen Schauspielhauses zu Lauchstädt // *Goethe J. W. Werke*. Weimar, 1894. Bd 13. S. 84.
- <sup>341</sup> *Goethe J. W.* Maxime und Reflexionen. Leipzig, 1953. S. 6.
- <sup>342</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 640—641.
- <sup>343</sup> См. письмо И. К. Лафатеру от 29 июля 1782 г. (*Goethes Leben*. Leipzig, 1960. Bd 1. S. 508).
- <sup>344</sup> См. письмо Ф. Якоби от 6 января 1813 г. (*Tornius V.* Op. cit. S. 92).
- <sup>345</sup> *Goethe J. W.* Wer Wissenschaft und Kunst besitzt // *Goethe J. W. Werke*. Berlin; Weimar, 1966. S. 187.
- <sup>346</sup> *Goethe J. W.* Maximen und Reflexionen. S. 161.

- <sup>347</sup> Гете И. В. Максимумы и рефлексии // Гете И. В. Собр. соч. Т. 10. С. 424.
- <sup>348</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 281.
- <sup>349</sup> *Goethe J. W.* Faust. In ursprünglicher Gestalt // *Goethes Sämtliche Werke*. München; Leipzig, 1909. Bd 3. S. 135.
- <sup>350</sup> Гете И. В. Статьи и примечания к лучшему уразумению «Западно-восточного дивана» / Пер. А. Михайлова // Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 259.
- <sup>351</sup> Там же.
- <sup>352</sup> *Friedrich Sorets Gespräche mit Goethe* // *Goethes Gespräche mit Eckermann*. Berlin, 1955. S. 703—704.
- <sup>353</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 444.
- <sup>354</sup> Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. С. 373.
- <sup>355</sup> Ср.: «Дрянь песня, политический куплет» (Гете И. В. Фауст. Часть первая. Погребок Ауэрбаха в Лейпциге / Пер. Б. Пастернака // Гете И. В. Фауст. Лирика. М., 1986. С. 74). См. также: Эккерман И. П. Указ. соч. С. 615.
- <sup>356</sup> Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. С. 18.
- <sup>357</sup> Гете И. В. Четыре времени года. Осень, 49 (Стихотворения 1797 г.) // *Goethes J. W. Sämtliche Werke*. München, 1911. Bd 11. S. 5.
- <sup>358</sup> См.: Пушкин А. С. Демон (1823) // Пушкин А. С. ПСС. Т. 2. Ч. 1. С. 299.
- <sup>359</sup> См.: Пушкин А. С. Письмо П. А. Вяземскому (апрель — первая половина мая (?) 1824 г.) // Там же. Т. 13. С. 92. Князь П. А. Вяземский не был «школьным другом» поэта.
- <sup>360</sup> Ада — героиня мистерии Байрона «Каин».
- <sup>361</sup> См.: Пушкин А. С. ПСС. Т. 11. С. 219.
- <sup>362</sup> См.: Пушкин А. С. О стихотворении «Демон» (1823) // Там же. Т. 11. С. 30.
- <sup>363</sup> Пушкин А. С. Ангел (1827) // Там же. Т. 3. Ч. 1. С. 59.
- <sup>364</sup> Имеется в виду Люцифер в мистерии Байрона «Каин».
- <sup>365</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 444.
- <sup>366</sup> Т. Г. Масарик допускает неточность. Исходя из текста романа «Евгений Онегин», нельзя утверждать, что его герой был вынужден удовлетворяться несистематическим образованием в русских частных заведениях; там речь идет лишь о его домашних учителях; что же касается самого А. С. Пушкина, то, как известно, он учился в Царскосельском лицее, который открылся в 1811 году и был не частным, а императорским, государственным учебным заведением.
- <sup>367</sup> См. примеч. 311.
- <sup>368</sup> См. Надеждин Н. И. Евгений Онегин, роман в стихах. Глава VII-я. Соч. А. Пушкина. СПб., 1830 // Вестник Европы. 1830. № 7. С. 183—224.
- <sup>369</sup> См.: Григорьев А. Сочинения. Т. 2. С. 63—64; 67—69. См. также примеч. 299.
- <sup>370</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 65.
- <sup>371</sup> Там же. С. 17.
- <sup>372</sup> Там же. С. 55.
- <sup>373</sup> Там же. Т. 1. С. 462—463.
- <sup>374</sup> Там же. С. 506—507.



- <sup>375</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 415.
- <sup>376</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 23.
- <sup>377</sup> Равный между равными (лат.).
- <sup>378</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 1. С. 494.
- <sup>379</sup> Пушкин А. С. ПСС. Т. 2. Полутом 1. С. 332.
- <sup>380</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 16.
- <sup>381</sup> Байрон Дж. Г. Дневники. Письма. М., 1965. С. 272.
- <sup>382</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 18.
- <sup>383</sup> The Works of Lord Byron. Letters and Journals: Vol. 1—6 / Ed. R. E. Prothero. L.; N. Y., 1898—1901. Vol. 6. P. 32.
- <sup>384</sup> Ibid.
- <sup>385</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 1. С. 495.
- <sup>386</sup> Байрон Дж. Г. Дневники. Письма. С. 18.
- <sup>387</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 1. С. 470.
- <sup>388</sup> Там же. С. 475.
- <sup>389</sup> The Works of Lord Byron. Vol. 5. P. 187.
- <sup>390</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 16.
- <sup>391</sup> Там же. С. 31.
- <sup>392</sup> Там же. С. 505.
- <sup>393</sup> Там же. Т. 2. С. 78.
- <sup>394</sup> Там же. Т. 1. С. 496—497.
- <sup>395</sup> Там же. С. 482.
- <sup>396</sup> The Works of Lord Byron. Vol. 2. P. 381.
- <sup>397</sup> Ibid.
- <sup>398</sup> Ibid. Vol. 3. P. 64—65.
- <sup>399</sup> См.: Bleibtreu K. Geschichte der englischen Literatur im neunzehnten Jahrhundert. Leipzig, 1886. Bd 2. S. 154.
- <sup>400</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 1. С. 353.
- <sup>401</sup> Там же. Т. 2. С. 583.
- <sup>402</sup> Там же. С. 584.
- <sup>403</sup> Лучший, благороднейший (др.-греч.).
- <sup>404</sup> The Works of Lord Byron. Vol. 2. P. 340.
- <sup>404a</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 335.
- <sup>405</sup> The Works of Lord Byron. Vol. 2. P. 381.
- <sup>406</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 2. С. 14.
- <sup>407</sup> The Works of Lord Byron. Vol. 5. P. 450.
- <sup>408</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 239—240.
- <sup>409</sup> Байрон Дж. Г. Избр. произведения. Т. 1. С. 480.
- <sup>410</sup> Юлия, Лада, Дуду — героини романа в стихах Байрона «Дон Жуан».

- <sup>411</sup> См.: Bleibtreu K. Das Byron-Geheimnis. München; Leipzig, 1912.
- <sup>412</sup> Эккерман И. П. Указ. соч. С. 240.
- <sup>413</sup> Там же. С. 181.
- <sup>414</sup> Musset A. de. La Coupe et les lèvres // Musset A. de. Oeuvres complètes. Paris, 1963. P. 111.

О, горе юноше, чье сердце увлекут  
Призывы лстивые разврата-властелина!  
Невинная душа похожа на сосуд  
Безмерной глубины; когда осадок тины  
Попал в него сперва, то после хоть поток  
Прозрачной, как хрусталь, струей в него вольется, —  
Сосуд, как океан, обширен и глубок.  
И грязь на самом дне навеки остается.

(Мюссе А. де. Уста и чаша / Пер. А. Д. Мысовой // Мюссе А. де. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 170—171).

<sup>415</sup> Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 2. С. 201.

<sup>416</sup> «Гамиани» (1833) — эротический рассказ о лесбийской любви, приписываемый А. де Мюссе.

<sup>417</sup> Musset A. de. Portia // Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 70.

Но он молчал... Увы? Не верил ей рыбак.

(Мюссе А. де. Порция / Пер. А. И. Курошевой // Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 1. С. 71).

Масарик здесь неправильно переводит французский глагол *se tut* («умалил») как «покончил с собой» и на основе ошибочного перевода делает далеко идущие выводы. Его ошибка была отмечена в 1930 г. чешским критиком Ф. Кс. Шальдой (см.: Šaldův zápisník. Vyd. 2: 5 sv. Praha, 1990—1995. Sv. 2. 1991).

<sup>418</sup> Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 2. С. 47.

<sup>419</sup> Там же. С. 16.

<sup>420</sup> Фактически (лат.).

<sup>421</sup> Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 2. С. 201.

<sup>422</sup> Там же. С. 26.

<sup>423</sup> См. роман П. Бурже «Ученик» (1889).

<sup>424</sup> Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 2. С. 15.

<sup>425</sup> Там же. С. 14—15.

<sup>426</sup> Там же. С. 168.

<sup>427</sup> Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 139.

Твой гроб, о Господи, колеблется над бездной,  
Распятие твоё повержено во прах,  
И пылью образ твой подернулся небесный  
На наших нынешних эбеновых крестах.

(«Ролла» / Пер. Е. Баевской // «Свободной музы приношенья»: Европейская романтическая поэма. М., 1988. С. 389).

<sup>428</sup> См.: повести Ф. Р. де Шатобриана «Атала, или Любовь двух дикарей» (1801) и «Рене, или Следствия страстей» (1802).

<sup>429</sup> Полное название этого сочинения — «Исторический, политический и нравственный опыт о революциях».

<sup>430</sup> Chateaubriand F. R. de. Essai sur revolutions. Paris, 1978. P. 1282.

<sup>431</sup> Повести Шатобриана «Атала» и «Рене» вошли в его книгу «Гений христианства» (1802).

<sup>432</sup> Т. Г. Масарик цитирует Шатобриана по чешскому переводу (см., напр.: Chateaubriand F. R. de. Atala. Praha, 1973. S. 95), однако процитированные им слова отсутствуют и во французском оригинале (см.: Chateaubriand F. R. de. Atala. Rene. Les Aventures du Dernier Alencérage. Paris, 1962. P. 129), и в русском переводе (см.: Шатобриан Ф. Р. де. Атала. Рене. М., 1992. С. 42).

<sup>433</sup> Я республиканец по наклонности, сторонник Бурбонов по долгу и монархист по разуму (фр.).

<sup>434</sup> Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 2. С. 170.

<sup>435</sup> Вольнодумец (фр.).

<sup>436</sup> Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 101.

Не верьте ни во что, — но веруйте в любовь.

(Мюссе А. де. Уста и чаша. Посвящение Альфреду Т. / Пер. Э. Л. Линецкой // Мюссе А. де. Избр. произведения. Т. 1. С. 139).

<sup>437</sup> Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 140.

А между тем к труду был не приучен сроду.  
И дарованиями тоже не блистал,  
Да он и не хотел закабалиться, кстати:  
Без смеха он о том и помышлять не мог.

(«Ролла» / Пер. Е. Баевской // «Свободной музы приношение...» С. 392).

<sup>438</sup> Мюссе А. де. Немецкий Рейн. Ответ на песню Беккера (февраль, 1841 г.). См.: Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 187.

<sup>439</sup> Это буржуазный век (фр.).

<sup>440</sup> Это век без веры (фр.).

<sup>441</sup> Имеется в виду герой романа Э. П. де Сенанкура «Оберман. Письма, изданные г. Сенанкуром».

<sup>442</sup> «Элоа» (1824) — поэма А. де Виньи.

<sup>443</sup> См. книгу А. де Виньи «Неволя и величие солдата» (1835).

<sup>444</sup> «Семь струн лиры» (1840) — драматическая поэма; «Лелия» (1833) — роман.

<sup>445</sup> «Тоска дьявола» — стихотворение Ш. Леконта де Лиля из книги «Варварские стихотворения» (1862, 2-е, дополн. изд. 1872).

<sup>446</sup> См.: Mill J. S. Auguste Comte and Positivism. London, 1865; Lewes G. H. Comte's Philosophy of sciences. 1853. (Есть изд. на рус. яз.: Милль Д. С. О. Конт и позитивизм // Люис Д. Г., Милль Д. С. Огюст Конт и положительная философия / Пер. под ред. и с предисл. Н. Неклюдова и Н. Тиблена. СПб., 1867 (2-е изд., 1897)).

<sup>447</sup> «Лурд» (1894) — первый роман из трилогии Э. Золя «Три города», за которым последовали романы «Рим» (1896) и «Париж» (1898). Герой трилогии Пьер Фроман подвергает научному анализу христианскую веру.

<sup>448</sup> «Четыре Евангелия» — цикл из четырех романов Э. Золя («Плодовитость», 1899; «Труд», 1901; «Истина», 1903, издан посмертно; «Справедливость», не завершен).

<sup>449</sup> Любопытство, вызываемое злом (фр.).

<sup>450</sup> Конкретно (лат.).

<sup>451</sup> Musset A. de. Oeuvres complètes. P. 143.

О женщина! Сосуд скорбей и благостыни,  
Алтарь таинственный, где, осквернив святыни,  
Назавтра грешник вновь им курит фимиам!

(«Ролла» / Пер. Е. Баевской // «Свободной музы приношение...» С. 401).

<sup>452</sup> «Потонувший колокол» (1896) — стихотворная драма Г. Гауптмана.

<sup>453</sup> Испытание крестом (лат.), в значении — основополагающий опыт.

<sup>454</sup> Lenau N. Werke. Berlin, 1908. Tl 2. S. 103.

<sup>455</sup> Ibid. S. 318.

<sup>456</sup> Ibid. S. 339.

<sup>457</sup> Ibid. S. 340.

<sup>458</sup> Ibid. S. 37.

<sup>459</sup> «Альбигойцы» (1842) — поэма Н. Ленау.

<sup>460</sup> См.: Grillparzer F. Selbstbiographie. 1872.

<sup>461</sup> Anzengruber L. Einfälle und Schlagsätze // Anzengruber L. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1897. Bd 5. S. 345.

<sup>462</sup> «Прочь от Рима» (нем.) — австрийское антикатолическое движение на рубеже XIX и XX вв.

<sup>463</sup> Rosegger P. Mein Himmelreich. Leipzig, 1901. S. 359—360.

<sup>464</sup> Ibid. S. 400.

<sup>465</sup> См. примеч. 87.

<sup>466</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. М., 1957—1958. Т. 1. С. 270.

<sup>467</sup> Там же. Т. 2. С. 109.

<sup>468</sup> Там же. С. 110.

<sup>469</sup> Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. Л., 1956—1959. Т. 3. С. 36.

<sup>470</sup> Т. Г. Масарик не учитывает того, что в поэме «Демон» и в данном стихотворении речь идет о совершенно разных Тамарах.

<sup>471</sup> См.: Лермонтов М. Ю. Мой демон // Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 1. С. 252—252.

<sup>472</sup> Эта холодная ирония (фр.).

<sup>473</sup> См. поэму «Корсар» (1814).

<sup>474</sup> См.: Байрон Дж. Г. Мазепа (1819) // Байрон Дж. Г. Собр. соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 212—238.

<sup>475</sup> См.: Лермонтов М. Ю. Сочинения: В 6 т. М.; Л., 1954—1957. Т. 3. С. 51—56.

<sup>476</sup> Letters and Journals of Lord Byron / Ed. T. Moore. L., 1830.

<sup>477</sup> Лермонтов М. Ю. «Не думай, чтоб я был достоин сожаленья...» // Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 1. С. 150. В автографе указана дата — «1830». Стихотворение «Нет, я не Байрон...» написано в 1832 г. Таким образом, Т. Г. Масарик допускает неточность в датировке.

<sup>478</sup> Там же.

- <sup>479</sup> Там же. С. 37.
- <sup>480</sup> Лермонтов М. Ю. Вадим // Там же. Т. 4. С. 253.
- <sup>481</sup> Т. Г. Масарик имеет в виду поэму-мистерию В. С. Печерина «Рот-Rougi, или Чего хочешь, того просишь» (Полярная звезда. 1861. Кн. 6. С. 172—192; факсимильное изд.: Полярная звезда. М., 1968). Вероятно, Масарик знал поэму по сборнику «Русская потаенная литература XIX столетия» (Лондон, 1861), вышедшему под ред. Н. П. Огарева, в котором название главы («Торжество смерти») оригинала было вынесено в заглавие всей поэмы.
- Об идейных мотивах приписывания Ф. М. Достоевским поэмы-мистерии В. С. Печерина Верховенскому-старшему см.: Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 12. С. 189, 278—279.
- <sup>482</sup> Лермонтов М. Ю. Вадим // Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 4. С. 55.
- <sup>483</sup> Речь идет о революции 1830 г. во Франции.
- <sup>484</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 3. С. 330. Ранее Масарик правильно определял жанр «Странного человека» как «романтическую драму», а не как «рассказ».
- <sup>485</sup> Там же. Т. 4. С. 151.
- <sup>486</sup> Там же. Т. 1. С. 30—31.
- <sup>487</sup> Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 19. С. 12.
- <sup>488</sup> См. примеч. 299 и 369.
- <sup>489</sup> См. примеч. 13.
- <sup>490</sup> См. статьи Белинского «Герой нашего времени, сочинение М. Лермонтова» (Белинский В. Г. ПСС. Т. 5. С. 451—456) и «Стихотворения М. Лермонтова» (Там же. Т. 4. С. 479—547).
- <sup>491</sup> См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Декабрь. Глава вторая. П. Пушкин, Лермонтов и Некрасов // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 26. С. 117—118.
- <sup>492</sup> Гоголь Н. В. Авторская исповедь (1847) // Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 6. С. 211.
- <sup>493</sup> Гоголь Н. В. ПСС. Т. 6. С. 134.
- <sup>494</sup> Там же. Т. 4. С. 94.
- <sup>495</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 79.
- <sup>496</sup> Т. Г. Масарик несколько сгущает краски. Статья И. С. Тургенева «Н. В. Гоголь», предназначенная для «Санкт-Петербургских ведомостей», но запрещенная столичной цензурой и напечатанная под названием «Письмо из Петербурга» в «Московских ведомостях» (13 (25) марта 1852 г., № 32), была не единственным печатным откликом на смерть Гоголя (некрологи С. Т. Аксакова, Ю. Ф. Самарина). Арест Тургенева и его высылка в родовое имение по личному распоряжению Николая I, формально обоснованные нарушением цензурного запрета, видимо, были связаны с доносами А. И. Мусина-Пушкина и Ф. В. Булгарина и общим недовольством властей поведением писателя.
- <sup>497</sup> См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Июль—август. Глава вторая. «Анна Каренина» как факт особого значения // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 25. С. 199.
- <sup>498</sup> См. примеч. 191. См. также: Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 159—162.
- <sup>499</sup> См.: Белинский В. Г. «Выбранные места из переписки с друзьями Н. Гоголя» // Белинский В. Г. Собр. соч. Т. 10. С. 60—78.

- <sup>500</sup> См.: Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю от 15 июля 1847 г. // Там же. С. 212—220.
- <sup>501</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 123.
- <sup>502</sup> Гоголь Н. В. Письмо к М. В. Гоголю от 7 августа 1841 г. // Гоголь Н. В. ПСС. Т. 11. С. 343.
- <sup>503</sup> Гоголь Н. В. Отрывок из письма, писанного автором вскоре после первого представления «Ревизора» к одному литератору // Гоголь Н. В. ПСС. Т. 4. С. 92—104.
- <sup>504</sup> См. примеч. 121.
- <sup>505</sup> См.: Гоголь Н. В. ПСС. Т. 5. С. 369. Речь идет о черновой редакции «Отрывка», созданной Гоголем, скорее всего летом 1840 г. в Вене на обратном пути в Рим из России. В основу «Отрывка» была положена одна из сцен незаконченной и уничтоженной Гоголем комедии «Владимир третьей степени». В этой черновой редакции Мария Петровна Повалищева, которая хочет женить своего сына Мишу на княжне Шлепохвостовой, в ответ на его слова, что «женитьба это дело сердечное», говорит: «Ну так! Я вот как будто предчувствовала. Все это масонские правила. Все это от рылеевских стихов. Я знаю, кто тебе внушил все это. Все это скверный Собачкин». В беловой редакции этих слов нет. Слово «революционер» содержится в тексте вставки, написанной Гоголем на отдельном полулисте и также не вошедшей в первое издание «Отрывка» или из-за вмешательства цензуры, или по воле автора. Устами Миши Гоголь защищался от обвинений в «либеральничании». Миша в этой вставке говорил матери, что она становится похожей на тех «пустоголовых старичков», которые, «заметив у кого-нибудь платье, сшитое не как у другого, или иную прическу, тотчас кричат: “Либерал! Либерал! Революционер!”» (См.: Там же. С. 126—127). Масарик неправомочно отождествляет взгляды Марии Петровны Повалищевой, персонажа, со взглядами Гоголя, автора произведения.
- <sup>506</sup> «Сумма теологии» (1265—1273).
- <sup>507</sup> Имеются в виду католическая и греко-католическая (униатская) конфессии.
- <sup>508</sup> См.: Гоголь Н. В. Письма В. А. Жуковскому от 3 апреля и 6 декабря 1849 г. // Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 452—453, 468—469.
- <sup>509</sup> См. примеч. 420.
- <sup>510</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 30.
- <sup>511</sup> См.: Там же. Т. 6. С. 329—349.
- <sup>512</sup> Гоголь Н. В. ПСС. Т. 7. С. 12.
- <sup>513</sup> Там же. Т. 8. С. 264—266.
- <sup>514</sup> Памятник русской письменности XVI века, изданный в 1849 г., стал нарицательным обозначением консервативно-патриархального кодекса бытового уклада. Сохранились выписки Н. В. Гоголя из «Домостроя».
- <sup>515</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 9. С. 105.
- <sup>516</sup> См.: Там же. С. 118—122.
- <sup>517</sup> См.: Гоголь Н. В. Письмо от 10 января 1848 г. // Там же. С. 237—241.
- <sup>518</sup> Высшие слои общества (англ.).
- <sup>519</sup> Карьера и фортуна! (фр.).
- <sup>520</sup> Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. М., 1952—1955. Т. 1. С. 257.
- <sup>521</sup> Папаша (фр.).

- <sup>522</sup> См.: Гончаров И. А. Лучше поздно, чем никогда // Там же. Т. 8. С. 99—148. Статья была опубликована не в 1881, а в 1879 г. (Русская речь. № 6).
- <sup>523</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 4. С. 467.
- <sup>524</sup> Там же. С. 468.
- <sup>525</sup> Добролюбов Н. А. Что такое обломовщина // Современник. 1859. № 5.
- <sup>526</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 4. С. 375.
- <sup>527</sup> Там же. Т. 4. С. 468.
- <sup>528</sup> Там же. С. 469.
- <sup>529</sup> Гончаров И. А. Мильон терзаний // Вестник Европы. 1872. № 3.
- <sup>530</sup> См.: Гончаров И. А. Лучше поздно, чем никогда // Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 8. С. 115.
- <sup>531</sup> Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1964. Т. 4. С. 209.
- <sup>532</sup> См.: Гончаров И. А. Лучше поздно, чем никогда // Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 8. С. 117.
- <sup>533</sup> См.: И. А. Гончаров в неизданных письмах к графу П. Д. Валюеву. 1877—1882. СПб., 1906. С. 51—52 (Письмо второе от 27 декабря 1847 г.).
- <sup>534</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 6. С. 414.
- <sup>535</sup> Смесь (лат.).
- <sup>536</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 6. С. 260.
- <sup>537</sup> Там же. С. 262.
- <sup>538</sup> Там же. С. 176.
- <sup>539</sup> Там же. С. 175.
- <sup>540</sup> Там же. С. 312.
- <sup>541</sup> Там же.
- <sup>542</sup> См. примеч. 449.
- <sup>543</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. Т. 6. С. 411. По просьбе Гончарова перевод стихотворения Гейне сделан А. К. Толстым.
- <sup>544</sup> Там же. С. 413.
- <sup>545</sup> Там же.
- <sup>546</sup> См. примеч. 420.
- <sup>547</sup> «Собственность есть кража» (фр.). См.: Прудон П. Ж. «Что такое собственность» (1840).
- <sup>548</sup> Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 70.
- <sup>549</sup> Там же.
- <sup>550</sup> См.: Тургенев И. С. Литературные и житейские воспоминания. 1854—1883 // Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. 2-е изд. Сочинения. Т. 11. С. 9.
- <sup>551</sup> Там же. С. 8.
- <sup>552</sup> См.: Там же. Т. 5. С. 330—348.
- <sup>553</sup> Там же. С. 331.
- <sup>554</sup> Там же. С. 333.
- <sup>555</sup> «Фауст», трагедия. Соч. Гете / Перевод первой и изложение второй части М. Вронченко. СПб., 1844.

- <sup>556</sup> См.: Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 1. С. 197—235.
- <sup>557</sup> Там же. С. 202.
- <sup>558</sup> «Великие мысли идут от сердца» (фр.). Это высказывание французского писателя Люка де Клапье Вовенарга, автора книги «Максимы» (1746), Тургенев приводит в лекции «Гамлет и Дон Кихот» (См.: Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 5. С. 337—338).
- <sup>559</sup> Там же. С. 348. Ср. с посланием апостола Павла (1 Кор. 13: 8).
- <sup>560</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 1. С. 216.
- <sup>561</sup> См.: Там же. Т. 5. С. 90—129.
- <sup>562</sup> См.: Гете И. В. Фауст. СПб., 1856. [Ч. 1]. Стих 1549-й («Рабочая комната Фауста») / Пер. А. [Н.] Струговщикова.
- <sup>563</sup> См.: Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 1. С. 333—383. Тургенев в молодости перевел драматическую поэму Байрона «Манфред», однако текст перевода не сохранился. О влиянии «Манфреда» на «Стено» Тургенев писал в воспоминаниях «Литературный вечер у П. А. Плетнева» (См.: Там же. Т. 11. С. 11).
- <sup>564</sup> См.: Там же. Т. 12. С. 341—350. Масарик допускает неточность: речь по поводу открытия памятника Пушкина в Москве Тургенев произнес на заседании Общества любителей российской словесности в зале Московского благородного собрания 7 июня ст. ст. 1860 г., Достоевский прочел свою знаменитую лекцию о Пушкине на следующий день, 8 июня, утром.
- <sup>565</sup> Масарик соединяет здесь два разных высказывания Тургенева. В письме А. Н. Майкову от 16 (28) августа 1867 г. Ф. М. Достоевский сообщал о встрече с Тургеневым в Баден-Бадене. На отрицательное высказывание Достоевского о немцах Тургенев будто бы реагировал словами: «Знаете, что я здесь поселился окончательно, что я сам себя считаю за немца, а не за русского, и горжусь этим» (Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 27. Кн. 2. С. 211). Тот же эпизод со слов мужа записала 28 июня (10 июля) 1867 г. А. Г. Достоевская («Дневник А. Г. Достоевской. 1867». М., 1923. С. 199). В предисловии к немецкому переводу «Отцов и детей» (Карлсруэ, 1869) Тургенев писал: «Я слишком многим обязан Германии, чтобы не любить и не иметь ее как мое второе отечество» (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Сочинения. Т. 15. С. 102).
- <sup>566</sup> См. примеч. 550.
- <sup>567</sup> См. Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 9. С. 203.
- <sup>568</sup> См. автохарактеристику Нежданова в романе «Новь» (1877) (Там же. С. 233).
- <sup>569</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 509—522.
- <sup>570</sup> Там же. С. 518.
- <sup>571</sup> Тургенев И. С. «Фауст». Письмо 9-е // Там же. Т. 5. С. 129.
- <sup>572</sup> См.: Верещагин В. В. Очерки, наброски, воспоминания. СПб., 1883. С. 140—141.
- <sup>573</sup> Старшая дочь Полины Виардо — Луиза (в замужестве Эритт) 10 февраля 1907 г. опубликовала в газете «Франкфуртер Цайтунг» отрывок из своих тенденциозных по отношению к Тургеневу воспоминаний. Полностью они были опубликованы ее сыном: Mémoires de Louise Héritte-Viardot, rec. par Louis Héritte de la Tour. Paris, 1922.

- <sup>574</sup> См.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 1. С. 384—394.
- <sup>575</sup> См. примеч. 125.
- <sup>576</sup> См. примеч. 41.
- <sup>577</sup> Русский вестник. 1862. № 2. С. 473—663 (за подписью: Ив. Тургенев).
- <sup>578</sup> Низший слой дворянства (*англ.*).
- <sup>579</sup> На манер, наподобие, вроде (*фр.*).
- <sup>580</sup> Так же, то же (*лат.*).
- <sup>581</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 43.
- <sup>582</sup> Там же. С. 26.
- <sup>583</sup> К человеку (*лат.*); аргумент, обращенный к чувствам и к совести человека.
- <sup>584</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 49.
- <sup>585</sup> Там же. С. 43.
- <sup>586</sup> Там же. С. 190.
- <sup>587</sup> *Тургенев И. С.* По поводу «Отцов и детей» // Там же. Т. 11. С. 86—97.
- <sup>588</sup> В частности, в письме от 18 (25) декабря 1867 г. мы читаем: «...сын твой, как человек положительный и практический, верит только в науку — т. е. рассчитывает только на нее» (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 8. С. 84).
- <sup>589</sup> См.: Там же. Сочинения. Т. 11. С. 87.
- <sup>590</sup> 10 (22) апреля 1862 г. Тургенев писал Герцену, что хотел сделать Базарова «волком и все-таки оправдать его» (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 50). Волком Тургенев называет Базарова и в письме К. К. Случевскому от 14 (26) апреля того же года (Там же. С. 58—59). Т. Гоббс воспользовался выражением из пьесы римского драматурга Плавта (254—184 до н. э.) «Ослы» (в переводе с латыни — «человек человеку волк»).
- <sup>591</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 119.
- <sup>592</sup> Там же. С. 120.
- <sup>593</sup> Там же. С. 188.
- <sup>594</sup> Имеется в виду Калломейцев в «Нови». Однако мотивировка его поступка иная, чем в трактовке Масарика. Калломейцев целует руку священнику из желания «нос наклеить» «ученому проходимцу» Соломину. См.: Там же. Т. 9. С. 277.
- <sup>595</sup> См.: Там же. С. 213. Речь идет о диаконе, который настолько завладел школой, где преподавала Марианна, что Нежданову там «делать нечего».
- <sup>596</sup> Письмо Герцену от 13 (25) ноября 1862 г. // Там же. Письма. Т. 5. С. 131.
- <sup>597</sup> См. письмо Тургеневу от 9 (21) апреля 1862 г. (*Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 27. Кн. 1. С. 217).
- <sup>598</sup> См. письмо Герцену от 10 (22) апреля 1862 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 51). Тургенев цитирует на языке оригинала сцену «Сад Марты» из 1-й части «Фауста». Здесь эта цитата приводится в переводе Б. Пастернака (*Гете И. В.* Фауст. Лирика. М., 1986. С. 130).
- <sup>599</sup> Свидетельство князя К. Церетелева (Московские ведомости. 1900. № 55), которое приводит Н. М. Гутьяр в книге «Иван Сергеевич Тургенев» (Юрьев, 1907. С. 260).

- <sup>600</sup> См.: *Писарев Д. И.* «Дворянское гнездо». Роман И. С. Тургенева // Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. М., 1955—1956. Т. 1. С. 18—33.
- <sup>601</sup> См.: примеч. 49.
- <sup>602</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 10. С. 69.
- <sup>603</sup> Там же. С. 112.
- <sup>604</sup> См.: Там же. Т. 8. С. 138—158.
- <sup>605</sup> См.: Воспоминания о Тургеневе С. А. Толстой // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников и его письмах / Под ред. Н. Л. Бродского. М., 1924. Ч. 1. С. 131.
- <sup>606</sup> Кто боится смерти, пусть поднимет руку (*фр.*).
- <sup>607</sup> Я один (*фр.*).
- <sup>608</sup> См.: *Кони А. Ф.* Савина и Тургенев. // Кони А. Ф. На жизненном пути: [В 5 т.]. 1912—1929. Т. 3. Ревель; Берлин, [1922]. С. 41—82.
- <sup>609</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 10. С. 172. Тургенев неточно цитирует действие 1, явление 5 «Гамлета» У. Шекспира в переводе Н. Д. Полевого (1837). «Что есть истина?» — вопрос, обращенный Понтием Пилатом к Христу (Ин. 18: 37).
- <sup>610</sup> См. стихотворения М. Ю. Лермонтова «Молитва» («Не обвиняй меня, все-сильный...») (1829), «Молитва» («Я, Мать Божия, ныне с молитвою...») (1837), «Молитва» («В минуту жизни трудную...») (1839).
- <sup>611</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 10. С. 172.
- <sup>612</sup> *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 184.
- <sup>613</sup> *Герцен А. И.* Еще раз Базаров // Герцен А. И. Собр. соч. Т. 20. Кн. 1. С. 335—350. См. также: *Писарев Д. И.* Базаров («Отцы и дети», роман И. С. Тургенева) // Писарев Д. И. Сочинения. Т. 2. С. 7—50.
- <sup>614</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 182—183.
- <sup>615</sup> В оценке реакции Тургенева на критику Масарик находится под влиянием письма Ф. М. Достоевского А. Н. Майкову от 16 (28) августа 1867 г. (см.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 203—216).
- Стремясь к исторической объективности, Тургенев действительно внимательно прислушивался к критике. Отзывы на «Отцов и детей» его огорчали (см.: *Тургенев И. С.* По поводу «Отцов и детей» // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 11. С. 87; *Он же.* Предисловие к романам // Там же. Сочинения. Т. 9. С. 390—396). Однако многие высказывания Тургенева свидетельствуют об отнюдь не «жалобном» и не «жалостном» отношении к критике (см., напр., его письма: П. В. Анненкову от 8 (20) июня 1862 г. и 23 мая (4 июня) 1867 г. (Там же. Письма. Т. 5. С. 74; Там же. Т. 7. С. 207); А. А. Фету от 26 июля (7 августа) 1867 г. (Там же. Т. 8. С. 22—24); Я. П. Полонскому от 11 (23) ноября 1876 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т. 11. С. 351—352)).
- <sup>616</sup> См.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 220—231.
- <sup>617</sup> Дата написания стихотворения в прозе «Порог» (май 1878 г.) стала известна только после его опубликования в легальной печати (*Венгеров С.* Тургеневский «Порог» // Русское богатство. 1905. № 11—12. С. 155—157). Поэтому высказывались ошибочные предположения о прототипе героини этого произведения (в частности, называлась С. Перовская). В действительности непосредственным толчком к на-

писанию стихотворения был процесс над В. И. Засулич (приговор был вынесен 31 марта 1878 г.).

<sup>618</sup> См. письмо Г. Флоберу от 7 (19) ноября 1873 г. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 10. С. 170 (перевод — с. 414).

<sup>619</sup> Речь идет о проекте адреса, обращенного к Александру II; текст его был написан Н. П. Огаревым, одобрен А. И. Герценом и М. А. Бакунным. Главные возражения Тургенева заключались в том, что это «род обвинительного акта против “Положения” — а с “Положения” начинается новая эра России» — и что если «адрес дойдет до крестьян», то они «увидят в нем новое нападение дворянства» (Письмо В. Ф. Лунгину от 26 сентября (8 октября) 1862 г. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 11). См. также письма Тургенева Герцену (Там же. Т. 5. С. 112—114, 117—118, 131—132).

<sup>620</sup> См.: Эккертман И. П. Указ. соч. С. 208.

<sup>621</sup> См.: Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 8. С. 85.

<sup>622</sup> Масарик ошибочно имеет в виду Софью Перовскую.

<sup>623</sup> См.: Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 13. Кн. 1. С. 368; Там же: Сочинения. Т. 15. С. 190—191.

<sup>624</sup> Масарик имеет в виду внебрачные связи Тургенева с крепостными девушками (Е. И. Лобановой, Ф. П. Волковой) и мешанкой А. Е. Ивановой. Полина (Пелагея) Ивановна Иванова (1842—1919) в восьмилетнем возрасте была удочерена Тургеневым, увезена во Францию и в 1857 г. получила фамилию Тургенева (в замужестве — Брюэр).

<sup>625</sup> В письме К. К. Случевскому от 14 (26) апреля 1862 г. (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 57—58).

<sup>626</sup> См. примеч. 49.

<sup>627</sup> См. примеч. 578.

<sup>628</sup> См. письмо от 27 октября (8 ноября) 1862 г. (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 126).

<sup>629</sup> Тургенев И. С. Дым // Там же. Сочинения. Т. 7. С. 273.

<sup>630</sup> Намек на книгу Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819).

<sup>631</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 2. С. 27 (перевод — с. 340).

<sup>632</sup> Там же. Сочинения. Т. 12. С. 343.

<sup>633</sup> См. примеч. 200.

<sup>634</sup> Тургенев И. С. Письмо С. Т. Аксакову от 25 мая (6 июня) 1856 г. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 3. С. 98.

<sup>635</sup> Луканина Д. Н. Мое знакомство с И. С. Тургеневым: (Из воспоминаний) // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников и его письмах. Ч. 1. С. 96.

<sup>636</sup> Там же.

<sup>637</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 10. С. 157—158.

<sup>638</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 166—216.

<sup>639</sup> См.: Там же. Т. 3. С. 249—273.

<sup>640</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 380—451.

<sup>641</sup> См.: письмо к М. Д. Маркович (Марко Вовчок) от 16 (28) сентября 1862 г. (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 108) и свидетельство Н. А. Островской (Островская Н. Д. Из «Воспоминаний об И. С. Тургеневе» // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 81).

<sup>642</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 5. С. 252, 254, 275.

<sup>643</sup> Там же. С. 303—304.

<sup>644</sup> В тексте романа — 26 июня 1848 года (см.: Там же. С. 322).

<sup>645</sup> Там же. С. 312.

<sup>646</sup> См. примеч. 49.

<sup>647</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 5. С. 305.

<sup>648</sup> В «Илиаде» Гомера Терсит — греческий воин, осмелившийся во время Троянской войны спорить с предводителем греков Агамемноном; Гомер изображает его злобным, болтливым и уродливым.

<sup>649</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 9. С. 326.

<sup>650</sup> Там же. С. 233.

<sup>651</sup> Там же. С. 372.

<sup>652</sup> Там же. С. 370.

<sup>653</sup> Там же. С. 233.

<sup>654</sup> Там же. С. 338.

<sup>655</sup> Там же. С. 378.

<sup>656</sup> Там же. С. 144.

<sup>657</sup> Сорт шампанского.

<sup>658</sup> Петр Федорович Лучинов, один из персонажей рассказа «Три портрета» (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 4. С. 80—107).

<sup>659</sup> Герой одноименной повести (Там же. С. 7—33).

<sup>660</sup> Там же. Т. 6. 207.

<sup>661</sup> Намек на книгу английского писателя Томаса Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841) (изд. на русском яз.: Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории / Пер. с англ. и предисл. В. И. Яковенко. 3-е изд. СПб., 1908).

<sup>662</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 9. С. 382—383.

<sup>663</sup> Этих слов нет в русском оригинале. Чешский переводчик Станислав Минаржик именно так перевел фразу: «Да, народ спит... Но, мне сдается, если что его разбудит — это будет не то, что мы думаем...» (Там же. С. 329).

<sup>664</sup> Там же. С. 225.

<sup>665</sup> См.: Там же. Т. 11. С. 21—56.

<sup>666</sup> Там же. Письма. Т. 8. С. 84—85.

<sup>667</sup> Там же. Сочинения. Т. 9. С. 320—321.

<sup>668</sup> Там же. Т. 6. С. 319.

<sup>669</sup> Тургенев И. С. Письмо к А. П. Философовой от 11 (23) сентября 1874 г. // Там же. Письма. Т. 10. С. 295.

- <sup>670</sup> По когтям (узнаешь) льва! (лат.).
- <sup>671</sup> См.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 6. С. 73.
- <sup>672</sup> Там же.
- <sup>673</sup> См.: *Михайловский Н. К.* Записки профана // Отечественные записки. 1877. № 2. С. 310—326 (о Машуриной — с. 315—316).
- <sup>674</sup> Героиня рассказа «Странная история» (см. примеч. 604).
- <sup>675</sup> Письмо В. Л. Кингу от 16 (28) июня 1876 г. // *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 11. С. 279—280.
- <sup>676</sup> *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 11. С. 95.
- <sup>677</sup> *Тургенев И. С.* Письмо М. М. Стасюлевичу от 24 ноября (6 декабря) 1876 г. // *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 11. С. 134.
- <sup>678</sup> В соответствии с реформой средних учебных заведений, утвержденной Александром II 19 июня 1871 г., выпускники реальных училищ не принимались в университеты, и было дано указание не превращать классические гимназии в реальные училища. Возник спор между сторонниками и противниками классической системы образования. Тургенев высказал свое мнение по этому вопросу в письме А. А. Фету от 6 (18) сентября 1871 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 11. С. 132—133).
- <sup>679</sup> См.: *Маркович Б. М.* С берегов Невы (за подписью — «Иногородний обыватель») // Московские ведомости. 1879. № 313. 9 декабря. С. 5.
- <sup>680</sup> В повести «Вешние воды» (см.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 8. С. 255—383) это жених Джеммы Карл Кюстер; в повести «Несчастная» (Там же. С. 1—137) — Иван Демьянович Ратч (чех, говорящий с женой по-немецки); в рассказе «История лейтенанта Ергунова» (Там же. С. 7—38) — рижская немка Эмилия (Фредерика Бридель).
- <sup>681</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 34—79.
- <sup>682</sup> «Проблематичные натуры» (1861) — первый большой роман Шпильгагена.
- <sup>683</sup> *Кони А. Ф.* Из книги «На жизненном пути». И. С. Тургенев // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 129.
- <sup>684</sup> В 1855 г. Гончаров читал Тургеневу «программу» романа «Обрыв» и затем увидел сходство с ней в отдельных персонажах и эпизодах романов «Дворянское гнездо» и «Накануне», о чем писал ему 28 марта (9 апреля) 1859 г. и 27 марта (8 апреля) 1860 г. По требованию Тургенева для разрешения спора 29 марта 1860 г. собрался третейский литературный суд в составе С. С. Дудышкина, А. В. Дружинина, П. В. Анненкова и А. В. Никитенко. Судьи, стремившиеся примирить Гончарова и Тургенева, пришли к выводу, что моменты сходства вызваны тем, что оба писателя отражают одну и ту же реальность. 21 января 1864 г. на похоронах А. В. Дружинина Гончаров и Тургенев помирились. Но болезненная мнительность Гончарова привела его к новым обвинениям против Тургенева, которые получили выражение в посмертно изданной рукописи «Необыкновенная история: (Истинные события)» (см.: Сборник Российской публичной библиотеки. Т. 11. Материалы и исследования. Пг., 1924. Вып. 1. С. 7—189).
- <sup>685</sup> Тургенев ценил в поэзии Некрасова «энергическую, часто сухую и жесткую страстность» (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 4. С. 504), но ему не доставало в ней гармонии, «букета» (см. воспоминания А. Я. Панаевой и Е. Колбасиной — И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 170, 239). После ссоры с Некрасовым в 1862 г. суждения Тургенева становятся

- более резкими (см. *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 8. С. 99—100). См. также: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 12. Кн. 1. С. 262—263.
- <sup>686</sup> *Достоевский Ф. М.* Письмо М. М. Достоевскому от 16 ноября 1845 г. // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 115.
- <sup>687</sup> *Тургенев И. С., Герцен А. И.* Послание Белинского Достоевскому (1846) // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 1. С. 332.
- <sup>688</sup> Имеется в виду арест Достоевского по делу петрашевцев, смертный приговор, отмененный в последнюю минуту 22 декабря 1849 г., и отправка 24 декабря на каторгу в Омский острог.
- <sup>689</sup> См. письмо А. Н. Майкову от 18 января 1856 г. (*Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 209—210). См. также: Там же. Т. 26. С. 66 («Дневник писателя» за 1877 г.).
- <sup>690</sup> См. письмо Тургенева Достоевскому от 22 апреля (4 мая) 1862 г. и его письмо К. К. Случевскому от 14 (26) апреля того же года (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 5. С. 61 и 59).
- <sup>691</sup> Масарик основывается на не вполне достоверных воспоминаниях Е. М. Гаршина (*Гаршин Е. М.* Воспоминания об И. С. Тургеневе // Исторический вестник. 1883. № 11. С. 379—398).
- <sup>692</sup> Речь идет об обширной цитате из письма Достоевского А. Н. Майкову от 16 (28) августа 1867 г. (*Достоевский Ф. М.* ПСС: В 30 т. Т. 28. Кн. 2. С. 210—215), переданной редактору журнала «Русский архив» П. И. Бартеву Н. П. Барсуковым, который и скопировал этот текст. Материалы эти были опубликованы в журнале «Русский архив» только в 1902 г. (№ 9. С. 145—148). Тургенев узнал о поступившем к Бартеву «сумасбродном извете» от П. В. Анненкова и не сомневался, что автор его Достоевский. См. его письма Анненкову от 22 декабря 1867 г. (3 января 1868 г.) и 4 (16) февраля 1868 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 8. С. 87 и 117) и Бартеву от 22 декабря 1867 г. (3 января 1868 г.) (Там же. С. 88). В ответном письме от 26 января (7 февраля) 1868 г. Бартев сообщал: «...тетрадка получена вовсе не от г. Достоевского (которого мне не случалось даже и видеть) и подписи его на ней нет» (Литературное наследство. Т. 86. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Достоевский и Тургенев. М., 1973. С. 179).
- <sup>693</sup> См.: *Никольский Ю.* Тургенев и Достоевский: (История одной вражды). София, 1921; *Долинин А. С.* Тургенев в «Бесах» // Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Л., 1924. Сб. 2. С. 119—136; *Буданова Н. Ф.* Достоевский и Тургенев: Творческий диалог Л., 1987.
- <sup>694</sup> Музыка зависит от тона! (фр.).
- <sup>695</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 10. С. 171.
- <sup>696</sup> См.: *Одоевский В. Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 315—333.
- <sup>697</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1873. IX. По поводу выставки // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 21. С. 61.
- <sup>698</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876 год. Апрель. II. Глава первая. Культурные типики. Повредившиеся люди // Там же. Т. 22. С. 105.
- <sup>699</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Январь. Глава вторая. IV. Русская сатира. «Новь» <...> // Там же. Т. 25. С. 26—28.
- <sup>700</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая. Глава IV. Маловерная дама // Там же. Т. 14. С. 52.

<sup>701</sup> См.: Там же. Т. 25. С. 136—149.

<sup>702</sup> В описании этого эпизода мемуаристы расходятся: «И Тургенева вытащили на сцену. Достоевский протянул ему руку, и они расцеловались...» (*Суворова А. И.* Из воспоминаний о Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 427); «Аксаков бросился обнимать Достоевского. Тургенев, спотыкаясь как медведь, шел прямо к Достоевскому “с раскрытыми объятиями”» (*Любимов Д. Н.* Из воспоминаний: (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинских торжествах в Москве в 1880 году) // Там же. С. 418—419).

<sup>703</sup> См. письмо М. М. Стасюлевичу от 13 (25) июня 1880 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 12. Кн. 2. С. 271—272).

<sup>704</sup> См. письмо М. Н. Страхову от 18 (30) мая 1871 г. (*Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 216).

<sup>705</sup> См. письмо М. А. Милютиной от 3 (15) декабря 1872 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 10. С. 39).

<sup>706</sup> См. отзыв Тургенева о «Подростке» в письме М. Е. Салтыкову-Щедрину от 25 ноября (7 декабря) 1875 г. (Там же. Т. 11. С. 164).

<sup>707</sup> См. письмо Ф. М. Достоевскому от 26 декабря 1861 г. (7 января 1862 г.) (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма. Т. 4. С. 394), письмо М. Н. Каткову от 8 (20) марта 1866 г. (Там же. Т. 7. С. 32) и письмо А. А. Фету от 25 марта (6 апреля) 1866 г. (Там же. С. 28).

<sup>708</sup> См. письмо М. Е. Салтыкову-Щедрину от 24 сентября (6 октября) 1882 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 13. Кн. 2. С. 49).

<sup>709</sup> См. примеч. 89.

<sup>710</sup> Речь идет о вечере в пользу Литературного фонда в зале петербургского Благородного собрания 9 марта 1879 г., где Достоевский читал еще не опубликованную «Исповедь горячего сердца» из первой части 3-й книги «Братьев Карамазовых».

<sup>711</sup> Это произошло на втором вечере в пользу Литературного фонда 16 марта того же 1879 г. См. письмо Н. А. Соловьева-Несмелова И. З. Сурикову от 21 марта 1879 г. (Литературное наследство. Т. 86. С. 477).

<sup>712</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Июль—август. Главы вторая и третья // Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 25. С. 193—223.

<sup>713</sup> См. письма Д. Н. Майкову и Н. Н. Страхову 1867—1871 гг. О Грановском см.: Дневник писателя за 1876 год // Там же. Т. 23. С. 63—70, 123—124, 184—188.

<sup>714</sup> *Тургенев И. С.* Письмо М. А. Милютиной от 22 февраля 1875 г. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 11. С. 31.

<sup>715</sup> *Тургенев И. С.* Письмо А. П. Filosoфовой от 11 (29) сентября 1874 г. // Там же. Т. 10. С. 295—296.

<sup>716</sup> См. примеч. 661. Тургенев состоял в переписке с Т. Карлейлем. Е. Я. Колбасин со слов Тургенева рассказывает о встрече русского писателя с Т. Карлейлем в 1858 или 1859 г. в Обществе английского литературного фонда и о споре с ним (*Колбасин Е. Я.* Из воспоминаний об И. С. Тургеневе // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 24).

<sup>717</sup> Аполлон Григорьев считал себя учеником Т. Карлейля в критике, называл его «великим мечтателем-поэтом — философом — историком — пророком» (*Григорьев Ал.* Сочинения. Т. 2. С. 14).

<sup>718</sup> Персонаж романа Достоевского «Бесы».

<sup>719</sup> «Самый образ и давление времени» (*англ.*). Неточная цитата из «Гамлета» (Гамлет, акт III, явл. 2).

<sup>720</sup> См.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 9. С. 390.

<sup>721</sup> Тетрадку с рассказом своего соседа по Спасскому — молодого помещика Каратеева — о том, как любимая им девушка познакомилась с болгариним Катрановым и уехала с ним на его родину, где он вскоре умер, Тургенев получил в 1855 г. После чего он написал «Рудина» и «Дворянское гнездо» и только зимой 1858/59 г. вернулся к этому сюжету.

<sup>722</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 24. С. 112, 133, 160, 166—167, 173; Там же. Т. 25. С. 47—51; Там же. Т. 26. С. 24—27.

<sup>723</sup> Что касается (*лат.*).

<sup>724</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Воспоминания (1903—1906) // Толстой Л. Н. ПСС: [В 90 т.]. М., 1928—1958. Т. 34. С. 348.

<sup>725</sup> Л. Н. Толстой работал над «Исповедью» в 1877—1879 гг. В 1882 г. готовящееся издание ее в журнале «Русская мысль» было запрещено духовной цензурой. Первое ее издание с заголовком «Исповедь графа Л. Н. Толстого: Вступление к ненапечатанному произведению» вышло в 1884 г. в Женеве (издатель М. К. Элпидин). В России «Исповедь» была опубликована в журнале «Всемирный вестник» (1906. № 1) и в том же году вышла отдельным изданием в издательстве этого журнала.

<sup>726</sup> См. письмо Л. Н. Толстому от 29 июня (11 июля) 1883 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма. Т. 13. Кн. 2. С. 180).

<sup>727</sup> См. примеч. 17.

<sup>728</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Моя жизнь (1878) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 23. С. 469—474; Воспоминания (1903—1906) // Там же. Т. 34. С. 345—393.

<sup>729</sup> Речь идет о Владимире Алексеевиче Милютине (1826—1855), литераторе и профессоре государственного и уголовного права Петербургского университета, который покончил с собой в 29 лет. Эпизод, о котором Толстой рассказывает в «Исповеди», имел место в сентябре 1839 г.

<sup>730</sup> См.: Речь Л. Н. Толстого в защиту рядового Василия Шубина (1866) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 37. С. 473—477; (Воспоминания о суде над солдатом) // Там же. Т. 37. С. 67—75.

<sup>731</sup> См. письмо императору Александру III от 8—15 марта 1881 г. (черновик) (Там же. Т. 63. С. 44—52).

<sup>732</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Два гусара (1856) // Там же. Т. 3. С. 145—200; *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича (1884—1886) // Там же. Т. 26. С. 61—113.

<sup>733</sup> *Толстой Л. Н.* Там же. Т. 3. С. 100—117.

<sup>734</sup> Этот вместо того; один вместо другого (*лат.*).

<sup>735</sup> Герой одноименной повести (1863) (*Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 7. С. 3—52).

<sup>736</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Не убий! (1900) // Там же. Т. 36. С. 200—205.

<sup>737</sup> См.: Дневник Л. Н. Толстого. 1903, 6 января // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 54. С. 154.

<sup>738</sup> Философски (*лат.*).

<sup>739</sup> См. примеч. 420.

<sup>740</sup> См. также: *Толстой Л. Н.* Исповедь // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 23. С. 1—59; *Он же.* Религия и наука (1908) // Там же. Т. 37. С. 360—362; *Он же.* О науке. Ответ кре-



стьянину (1909) // Там же. Т. 38. С. 132—149; *Он же*. Еще о науке (1909) // Там же. С. 170—174.

<sup>741</sup> В отношении (*лат.*).

<sup>742</sup> См.: Толстой Л. Н. ПСС. Т. 5. С. 67—143.

<sup>743</sup> См.: Там же. С. 53—65.

<sup>744</sup> Имеются в виду так называемая новотюбингенская школа протестантского богословия (Ф. Бауэр, А. Швеплер, К. Кестлин), подвергшая критике Евангелия, и историки-младогегельянцы Б. Бауэр и Д. Штраус, вышедшие за пределы теологической традиции. См. также примеч. 43.

<sup>745</sup> Заранее; до опыта (*лат.*).

<sup>746</sup> Здравый смысл (*англ.*).

<sup>747</sup> Толстой Л. Н. Севастополь в мае // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 4. С. 59.

<sup>748</sup> См. примеч. 117.

<sup>749</sup> См.: Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» (1889—1889) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 27. С. 79—92; *Он же*. Об отношении между полами (1890) // Там же. С. 286—289.

<sup>750</sup> См.: Толстой Л. Н. Так что же нам делать? (1884—1886) // Там же. Т. 25. С. 182—411.

<sup>751</sup> Молокане — секта духовных христиан, возникшая в России во 2-й половине XIX в., отвергала церковь и священников.

Духоборы (духоборцы) — христианская секта, появившаяся в России во 2-й половине XVIII в.; проповедовала неподчинение властям, отказ от воинской службы, не признавала церковных обрядов и таинств, официальных священнослужителей; в конце XIX в. переселилась в Канаду.

Штундисты — см. примеч. 74.

<sup>752</sup> Толстой Л. Н. Отрочество // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 2. С. 57.

<sup>753</sup> Там же. С. 38.

<sup>754</sup> См.: Толстой Л. Н. Метель (1856) // Там же. Т. 3. С. 118—144.

<sup>755</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 304—465.

<sup>756</sup> См. примеч. 132.

<sup>757</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 5. С. 115. У Лермонтова: «А он, мятежный...» (*Лермонтов М. Ю. Парус* // Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 1. С. 285).

<sup>758</sup> См.: Толстой Л. Н. Неделание // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 29. С. 173—201.

<sup>759</sup> Вопрос фактов; реальной основы (*лат.*).

<sup>760</sup> За (*лат.*) и против (*лат.*).

<sup>761</sup> См. примеч. 147.

<sup>762</sup> На манер туалетной воды (*фр.*).

<sup>763</sup> Makovický D. U L. N. Tolstého // Slovenské pohl'ady. R. XV. 1895. S. 344.

<sup>764</sup> Т. Г. Масарик гостил у Толстого в Ясной Поляне предположительно 28 марта 1888 г.

<sup>765</sup> Чистота — половина здоровья (*англ.*) — английская пословица.

<sup>766</sup> Эмиль Паже, профессор философии Сорбоннского университета, переводчик на французский язык трактата Толстого «Так что же нам делать?».

<sup>767</sup> Персонажи повести «Казаки».

<sup>768</sup> В силу этого; вследствие этого (*лат.*).

<sup>769</sup> См. примеч. 749.

<sup>770</sup> «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф. 19: 12).

<sup>771</sup> Имеется в виду последователь Шопенгауэра Эдуард Гартман, автор книги «Философия бессознательного» (1869) (изд. на русском яз.: Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. Вып. 1—2. М., 1873—1875).

<sup>772</sup> То есть пользование противозачаточными средствами.

<sup>773</sup> Божье государство (*лат.*).

<sup>774</sup> На Петра Хельчицкого и его трактат «Сеть веры» внимание Толстого обратил Т. Г. Масарик. 26 июля 1888 г. после встреч с Толстым в Москве 19 апреля 1887 г., в Ясной Поляне 27—29 апреля 1887 г. и снова в Ясной Поляне около 28 марта 1888 г. — 26 июня 1888 г. Масарик писал ему: «Приложенная чешская песнь из XV в., по моему мнению, отлично выражает чувства Таборитов, воинственных приверженцев Гуса, которыми предводительствовал знаменитый Жижка. Из этих-то Таборитов выделились Чешские (Моравские) Братья, учение которых основал Хальчицкий. (Я просил проф. Прота доставить Вам экземпляр «Сети веры» Хельчицкого.)» (см.: Jirásek J. Z korespondence T. G. Masaryka L. N. Tolstému // Bratislava. Roč VI. 1932. S. 610 и последующие). В первой главе трактата «Царство Божие внутри нас» (1890—1893) Толстой вспоминал, что получил письмо от пражского профессора о существовании нигде не напечатанного сочинения Хельчицкого, которое готовится к изданию в журнале Петербургской Академии наук (*Толстой Л. Н. ПСС. Т. 28. С. 16—18*). 30 мая 1889 г. Н. Н. Страхов привез Толстому сверстанные листы; 16 ноября 1893 г. В. В. Стасов сообщил Толстому о выходе книги, которую прислал писателю директор Публичной библиотеки А. Ф. Бычков. Для «Круга чтения» Толстой написал очерк «Петр Хальчицкий» (Там же. Т. 42. С. 46—50). Здесь же был помещен отрывок из «Сети веры» под названием «Христианство и разделение людей» («Круг чтения». Т. 2. // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 42. С. 240—246).

<sup>775</sup> Противоречие в определении (*лат.*); логическая ошибка, возникающая в результате соединения двух противоположных понятий.

<sup>776</sup> См. примеч. 731.

<sup>777</sup> Господствовать (*лат.*).

<sup>778</sup> Управлять (*лат.*).

<sup>779</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 32. С. 378.

<sup>780</sup> См.: Толстой Л. Н. Письмо революционеру (1909) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 38. С. 263—267; *Он же*. О социализме (1910) // Там же. С. 426—432. Однако эти статьи, написанные в последние месяцы жизни Толстого, не были изданы отдельными брошюрами. Масарик, скорее, имеет в виду более ранние брошюры Л. Н. Толстого: «О значении русской революции» (М., 1906); «Обращение к русским людям. К правительству, революционерам и народу» (СПб., 1906); «Об общественном движении в России» (СПб., 1906); «К политическим деятелям» (СПб., 1906) и др.

<sup>781</sup> См.: Толстой Л. Н. Декабристы // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 17. С. 7—55. В конце 1860 г. Толстой начал работу над романом о декабристах и написал три главы, опубликованные в сборнике «XXV лет» (СПб., 1884). В 1877—1879 гг. он вернулся к этому замыслу, о чем свидетельствуют планы и варианты. Один из новых, также фрагментов, был опубликован в указанном выше сборнике.

<sup>782</sup> Имеется в виду беседа с тульскими рабочими-революционерами 14 сентября 1908 г. (см.: *Гусев Н. Н.* Лев Толстой против государства и церкви. Не напечатанные в России места из записок бывшего секретаря Л. Н. Толстого. Берлин, 1913. С. 42—55).

<sup>783</sup> Умение жить (*фр.*).

<sup>784</sup> Толстой предоставил для публикации в журнале эсперантистов письмо, адресованное А. Г. Розен от 26 ноября 1894 г. (О разуме и религии // *Esperantisto*. 1895. N 2. С. 28—30), а 3 февраля 1910 г. послал московскому представителю Международного студенческого союза эсперантистов В. С. Бондарскому благодарность за избрание почетным членом союза, выразив сочувствие целям этой организации (Голос студенчества. 1910. № 10. С. 3).

<sup>785</sup> См. примеч. 759.

<sup>786</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Предисловие к русскому переводу книги Генри Джорджа «Общественные задачи» (1906) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 36. С. 300—303; *Он же.* Письмо к крестьянину о земле: (О проекте Генри Джорджа) (1905) // Там же. Т. 90. С. 75—76 и др. См. также: *Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 38. С. 71.

<sup>787</sup> См.: *Толстой Л. Н.* К рабочему народу (1902) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 35. С. 121—156; Единственное возможное решение земельного вопроса (1906) // Там же. Т. 36. С. 283—289; и др.

<sup>788</sup> *Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 29. С. 3—46.

<sup>789</sup> Лучший, благороднейший (*др.-греч.*).

<sup>790</sup> Лучшие, благороднейшие (*др.-греч.*).

<sup>791</sup> См. примеч. 774.

<sup>792</sup> Имеется в виду Иван Сергеевич Аксаков.

<sup>793</sup> *Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 19. С. 338.

<sup>794</sup> Лично, персонально (*лат.*).

<sup>795</sup> Роман «Анна Каренина», написанный в 1873—1877 гг., печатался в журнале М. Н. Каткова «Русский вестник» с января 1875 г. по апрель 1877 г.; 8-я часть романа была опубликована в виде отдельной брошюры в типографии Риса. Отдельным изданием роман вышел в 1878 г.

<sup>796</sup> См. примеч. 712.

<sup>797</sup> См. примеч. 782.

<sup>798</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Прогресс и определение образования (ответ г-ну Маркову) // ПСС. Т. 8. С. 325—355.

<sup>799</sup> См. примеч. 759.

<sup>800</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Неизбежный переворот (1909) // ПСС. Т. 38. С. 72—99.

<sup>801</sup> См.: *Соловьев Вл. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. СПб., 1900. См. также наст. изд. Т. II. § 148.

<sup>802</sup> *Мартинисты* — члены мистического и теософского общества, основанного Мартинесом де Паскуаль (ум. в 1774 г.).

<sup>803</sup> В трактате Толстого «Исследование догматического богословия» (1884) (*Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 23. С. 220—224) содержится полемика с определением церкви в сочинении А. С. Хомякова «Церковь одна» (*Хомяков А. С.* ПСС: [В 8 т.]. 4-е изд. М., 1900—1914. Т. 2. Сочинения богословские. 1900. С. 194).

<sup>804</sup> См. работы К. С. Аксакова «Об основных началах русской истории» (1849), «О том же» (1850?), «О русской истории» (*Аксаков К. С.* ПСС: В 3 т. М., 1861—1880. Т. 1. Сочинения исторические. С. 1—24).

<sup>805</sup> Поскребите русского (*фр.*). Начало приписываемого госпоже де Сталь изречения: Grattez le Russe, vous trouverez un Tartare. — «Поскребите русского, вы обнаружите татарина».

<sup>806</sup> *Беспоповщина* — произошло от названия старообрядческой секты беспоповцев, возникшей на северо-востоке России в конце XVII в. Члены секты не признавали церковных таинств и не имели священников.

<sup>807</sup> См.: *Струве П.* Идеи и политика в современной России. М., 1906. С. 10. См. также статьи «На разные темы. IX. Толстой и “мы”». — «Толстой и “социальная революция”»; «Лев Толстой. I. Смысл жизни. II. Смысл смерти» в книге П. Б. Струве «Patriotica. Политика, культура, религия: Сборник статей за пять лет. 1905—1910» (СПб., 1911. С. 506—526, 531—563).

<sup>808</sup> См.: Определение Святейшего Синода от 20—22 февраля 1901 г. // Церковные ведомости. 1901. 24 февраля. См. также: *Толстой Л. Н.* Ответ на определение Синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма (1901) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 34. С. 245—253.

<sup>809</sup> См.: *Чернышевский Н. Г.* «Ясная Поляна». Школа. Журнал педагогический, издаваемый гр. Л. Н. Толстым. Москва, 1862 // Чернышевский Н. Г. ПСС: В 16 т. М., 1939—1953. Т. 10. С. 503—517. В своей работе Н. Г. Чернышевский полемизирует со статьями Толстого «О народном образовании» и «О методах обучения грамоте».

<sup>810</sup> См.: *Михайловский Н. К.* Десница и шуйца Льва Толстого. — Записки профана (разделы VII, X и XI) // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 59—180.

<sup>811</sup> См.: *Шелгунов Н. В.* Философия застоя («Война и мир», сочинение графа Л. Н. Толстого, М., 1869 г.) // Шелгунов Н. В. Сочинения. СПб., [1904.] 3-е изд. Т. 2. С. 376—402.

<sup>812</sup> См.: *Поссе В. А.* Мой жизненный путь: Дореволюционный период. М.; Л., 1929. С. 186.

<sup>813</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Предисловие к «Крестьянским рассказам» С. Т. Семенова (1894) // ПСС. Т. 29. С. 213—214.

<sup>814</sup> Конфликт между И. С. Тургеневым и Л. Н. Толстым возник 27 мая 1861 г. в имении А. А. Фета Степановка из-за пустяковых словесных разногласий, но грозил дуэлью, которая была лишь отложена. Опасность дуэли, которая должна была состояться в Туле весной 1862 г., была устранена благодаря письму Толстого, полученному Тургеневым в конце октября 1861 г. 6 апреля 1878 г. Толстой направил Тургеневу примирительное письмо; 8 мая Тургенев ему ответил. После чего дружба восстановилась.

<sup>815</sup> *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? (1897—1898) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 30. С. 27—203.

<sup>816</sup> См. примеч. 265.

<sup>817</sup> См.: *Толстой Л. Н.* О Шекспире и о драме (1903—1904) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 35. С. 216—272.

<sup>818</sup> *Толстой Л. Н.* Письмо Н. Н. Страхову от 5—10(?) февраля 1881 г. // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 63. С. 43.

- <sup>819</sup> Масарик допускает неточность. Правильно: письмо Страхову от 26(?) сентября 1880 г. (Там же. С. 24).
- <sup>820</sup> Бирюков П. И. Биография Л. Н. Толстого: В 2 кн. М., 2000. Кн. 1. С. 509.
- <sup>821</sup> Толстой Л. Н. Письмо Н. Н. Страхову от 5 декабря 1883 г. // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 63. С. 142. Речь идет о биографии Достоевского в книге: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 1. Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883.
- <sup>822</sup> Гете И. В. Четыре времени года. Осень. 49. Стихотворения 1797 г. (*Goethe J. W. Vier Jahreszeiten Herbst. 49. Gedichte 1797 // Goethes Sämtliche Werke. München, 1911. Bd XI. S. 5*).
- <sup>823</sup> «Даже если бы у меня была полная горсть истин, я бы поостерегся пускать их в мир» (*фр.*). Парафраз изречения Б. Фонтенеля: «Si je tenais toutes les verites dans ma main, je me donnerais bien garde de l'ouvrir pour les decouvrir aux hommes» (*Fontenelle B. Par l'amour de la paix*).
- <sup>824</sup> См. письмо А. М. Боднянскому от 12—13 марта 1908 г., опубликованное в газете «Русские ведомости» (1908. № 65. 18 марта) (Толстой Л. Н. ПСС. Т. 78. С. 88).
- <sup>825</sup> Толстой Л. Н. Дневник. 1879 (28 октября) // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 48. С. 195.
- <sup>826</sup> См.: Кропоткин П. Идеалы и действительность в русской литературе / Пер. с англ. В. Батурина под редакцией автора. СПб., 1907. С. 125.
- <sup>827</sup> См.: Толстой Л. Н. ПСС. Т. 47. С. 36, 276; Т. 30. С. 547—548.
- <sup>828</sup> См.: Драгомиров М. «Война, и мир» гр. Толстого с военной точки зрения. Статья 1 // Оружейный сборник. 1868. № 4. Отд. 2. С. 99—134; *Он же*. Статья II // Там же. 1869. № 1. Отд. 2. С. 69—122; *Он же*. Статья III // Там же. 1870. № 1. Отд. 2. С. 87—123.
- <sup>829</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1974—1983. Письма. Т. 3. С. 11.
- <sup>830</sup> Добросовестно, чистосердечно (*лат.*).
- <sup>831</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем. Сочинения. Т. 12—13. С. 147.
- <sup>832</sup> Там же. Т. 7. С. 307.
- <sup>833</sup> Чехов А. П. Письмо С. П. Дягилеву от 30 декабря 1902 г. // Там же. Письма. Т. 11. С. 106.
- <sup>834</sup> Имеется в виду Иван Карамазов из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».
- <sup>835</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем. Сочинения. Т. 12—13. С. 53.
- <sup>836</sup> Там же. С. 74.
- <sup>837</sup> Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. М., 1949—1956. Т. 5. С. 424.
- <sup>838</sup> Струве П. На разные темы: «Мужики» г. Чехова // Струве П. На разные темы (1893—1901). СПб., 1902. С. 121—132.
- <sup>839</sup> См.: Михайловский Н. К. Кое-что о Чехове // Михайловский Н. К. Статьи о русской литературе XIX — начала XX века. Л., 1989. С. 516—540.
- <sup>840</sup> Имеются в виду автохарактеристики Фауста («Но две души живут во мне, / И обе не в ладах друг с другом» // Гете И. В. Фауст. Лирика. С. 44) и Нежданова в «Нови» Тургенева (см. примеч. 652).
- <sup>841</sup> Андреев Л. Черные маски (1908) // Андреев Л. Собр. соч.: В 6 т. М., 1990—1996. Т. 3. С. 394.

- <sup>842</sup> См.: Андреев Л. Мои записки (1908) // Там же. С. 113—182.
- <sup>843</sup> Андреев Л. Рассказ о Сергее Петровиче (1900) // Там же. Т. 1. С. 251.
- <sup>844</sup> «Украшающий», поэтический эпитет (*др.-греч., лат.*).
- <sup>845</sup> Масарик имеет в виду близость образа Сергея Петровича образу Ивана Карамазова.
- <sup>846</sup> Имеется в виду «Рассказ о семи повешенных» (1908) (Андреев Л. Собр. соч. Т. 3. С. 48—112).
- <sup>847</sup> Драма в двух частях (Ч. 1 — 1883; Ч. 2 — 1895).
- <sup>848</sup> Повесть, опубликованная Л. Андреевым в 1904 г. (Андреев Л. Собр. соч. Т. 1. С. 481—554).
- <sup>849</sup> Имеется в виду серб Райко Вукич, герой рассказа «Иностранец» (1901). См.: Там же. Т. 1. С. 309—322.
- <sup>850</sup> Герой одноименной драмы (1906). См.: Там же. Т. 2. С. 372—442.
- <sup>851</sup> Герой повести «Иуда Искариот» (1907). См.: Там же. Т. 2. С. 210—264.
- <sup>852</sup> Речь идет о рассказе «Предстояла кража» (1902) (Там же. Т. 1. С. 429—434).
- <sup>853</sup> Андреев Л. Тьма (1907) // Там же. Т. 2. С. 287.
- <sup>854</sup> Там же. С. 290.
- <sup>855</sup> Имеется в виду рассказ «В тумане» (1902). См.: Там же. Т. 1. С. 435—469.
- <sup>856</sup> Имеется в виду роман Д. С. Мережковского «Отверженный» («Смерть богов») из трилогии «Христос и Антихрист» (1896).
- <sup>857</sup> Ясно, в раскрытом виде (*лат.*).
- <sup>858</sup> См. примеч. 128.
- <sup>859</sup> Андреев Л. Собр. соч. Т. 2. С. 264.
- <sup>860</sup> Итог, сумма (*лат.*).
- <sup>861</sup> Арцыбашев М. Собр. соч.: В 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 129—130.
- <sup>862</sup> Там же. С. 187.
- <sup>863</sup> Там же. С. 285.
- <sup>864</sup> Там же. С. 195.
- <sup>865</sup> «Полудевы» (1894) — роман французского писателя Марселя Прево (1862—1940).
- <sup>866</sup> Пользуйся днем (*лат.*).
- <sup>867</sup> «Пробуждение весны» (1891) — пьеса.
- <sup>868</sup> Wedekind F. Die vier Jahreszeiten. München, 1905. S. 98.
- <sup>869</sup> Wedekind F. Die Zensur. Theodizee in einem Akt. Berlin, 1908. S. 71 (изд. на русском яз.: Ведекинд Ф. Цензура. Теодицея в трех картинах / Пер. О. Норвежского. СПб., 1908).
- <sup>870</sup> Арцыбашев М. Собр. соч. Т. 1. С. 238.
- <sup>871</sup> См. примеч. 98.
- <sup>872</sup> Арцыбашев М. Собр. соч. Т. 3. С. 286.
- <sup>873</sup> Имеется в виду сцена из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».
- <sup>874</sup> Арцыбашев М. Собр. соч. Т. 1. С. 187.

- <sup>875</sup> См.: Там же.
- <sup>876</sup> Полусвет (*фр.*).
- <sup>877</sup> Имеется в виду рассказ А. И. Куприна «Морская болезнь» (1908) (*Куприн А. И.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1970—1973. Т. 5. С. 67—90).
- <sup>878</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 6. С. 170.
- <sup>879</sup> Там же. Т. 1. С. 456.
- <sup>880</sup> См.: Михайловский Н. К. Еще раз о Максиме Горьком и его героях // Михайловский Н. К. ПСС. Т. 8. С. 941—943.
- <sup>881</sup> См.: Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Русское богатство. 1903. № 4.
- <sup>882</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 4. С. 277.
- <sup>883</sup> Один из персонажей повести М. Горького «Трое» (1900).
- <sup>884</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 7. С. 202.
- <sup>885</sup> Там же. Т. 4. С. 417.
- <sup>886</sup> Там же. С. 332.
- <sup>887</sup> Там же. Т. 6. С. 44.
- <sup>888</sup> Горький М. О цинизме (1908) // Там же. Т. 24. С. 11.
- <sup>889</sup> Имеются в виду древнегреческие философы-киники.
- <sup>890</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 24. С. 19.
- <sup>891</sup> Там же. С. 18.
- <sup>892</sup> См. примеч. 17.
- <sup>893</sup> Здесь и далее имеются в виду «Заметки о мещанстве» (1905) (*Горький М.* Собр. соч. Т. 23. С. 341—367). Ошибочное название статьи Масарику подсказало ее немецкое издание: *Rußland: Politische Betrachtungen von Maxim Gorkij*. Wien; Leipzig, 1906.
- <sup>894</sup> Движущая сила (*лат.*).
- <sup>895</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 6. С. 324.
- <sup>896</sup> Там же.
- <sup>897</sup> Там же. Т. 4. С. 252.
- <sup>898</sup> Горький М. Мужик // Там же. С. 321—322.
- <sup>899</sup> Там же. С. 319—320.
- <sup>900</sup> По преимуществу (*фр.*).
- <sup>901</sup> См.: Григорьев Ап. Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства // Григорьев Ап. Сочинения. Т. 2. С. 34.
- <sup>902</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 8. С. 332.
- <sup>903</sup> Там же. Т. 8. С. 310.
- <sup>904</sup> Там же. С. 305.
- <sup>905</sup> Там же. Т. 8. С. 16.
- <sup>906</sup> Полные названия: «Странствие путников из города порчи на гору Сион» (1678, 1684); «Лабиринт мира и рай сердца» (1623).
- <sup>907</sup> Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 8. С. 378.
- <sup>908</sup> Горький М. О писателе, который зазнался (1901) // Там же. Т. 5. С. 312.

- <sup>909</sup> Там же. Т. 8. С. 350.
- <sup>910</sup> Там же. С. 273.
- <sup>911</sup> Горький М. О писателе, который зазнался // Там же. Т. 5. С. 311.
- <sup>912</sup> См. цитату из стихотворения Н. А. Некрасова «Ночь. Успели мы всем насладиться...» в «Заметках о мещанстве» (Там же. Т. 23. С. 351).
- <sup>913</sup> «Мещанское счастье» (1861) — повесть Н. Г. Помяловского.
- <sup>914</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 5. С. 100.
- <sup>915</sup> См. примеч. 812.
- <sup>916</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 6. С. 80.
- <sup>917</sup> Героиня повести «Жизнь ненужного человека» (1908).
- <sup>918</sup> Платон Багров, герой «Рассказа Филиппа Васильевича» (1905).
- <sup>919</sup> Горький М. Трое // Горький М. Собр. соч. Т. 5. С. 288.
- <sup>920</sup> Золотая середина (*фр.*).
- <sup>921</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 23. С. 358.
- <sup>922</sup> См. примеч. 893.
- <sup>923</sup> См.: Горький М., Мейер В. Землетрясение в Калабрии и Сицилии 15/28 декабря 1908 г. СПб., 1909. С. 13.
- <sup>924</sup> См. примеч. 850.
- <sup>925</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 8. С. 259. Однако Масарик допускает неточность: встреча с проституткой произошла после смерти жены Матвея и явно не была его «первым значительным жизненным опытом».
- <sup>926</sup> С точки зрения проституции (*лат.*); ср. с примеч. 132.
- <sup>927</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 8. С. 319. Христия не вдова: в семнадцать лет она «родила от какого-то барчонка» (Там же. С. 320).
- <sup>928</sup> Там же. С. 322.
- <sup>929</sup> См. примеч. 893.
- <sup>930</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 6. С. 220.
- <sup>931</sup> См.: Мережковский Д. С. Чехов и Горький // Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1906. С. 43—103; Он же. Горький и Достоевский (1913) // Мережковский Д. С. Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 279—286.
- <sup>932</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 6. С. 135.
- <sup>933</sup> Там же. С. 132.
- <sup>934</sup> См. примеч. 49.
- <sup>935</sup> См. примеч. 420.
- <sup>936</sup> См.: Горький М. О цинизме // Горький М. Собр. соч. Т. 24. С. 5—19.
- <sup>937</sup> Парафраз слов Луки в пересказе Сатина.
- <sup>938</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 1. С. 338.
- <sup>939</sup> Правильно: молдавская цыганка.
- <sup>940</sup> Горький М. Собр. соч. Т. 7. С. 240—241.
- <sup>941</sup> Там же. С. 237.
- <sup>942</sup> Там же. Т. 6. С. 166.

- <sup>943</sup> Там же. С. 220.
- <sup>944</sup> Там же. С. 215.
- <sup>945</sup> Keller C. Denker und Dichter // Keller C. Sämtliche Werke. Berlin, 1958. Bd 1. S. 152.
- <sup>946</sup> См.: Эккерман И. П. Указ. соч. С. 443.
- <sup>947</sup> Массово (фр.).
- <sup>948</sup> Человек, который сам себя сделал; самоучка (англ.).
- <sup>949</sup> См.: Горький М. Букоёмов Карп Иванович (1905) // Горький М. Собр. соч. Т. 5. С. 436—447.
- <sup>950</sup> Там же. Т. 6. С. 167.
- <sup>951</sup> См. примеч. 200.
- <sup>952</sup> Ясное и простое (фр.).
- <sup>953</sup> Custine A. La Russie en 1839. Paris, 1843. Т. 4. Р. 135.
- <sup>954</sup> См.: Скабичевский А. М. История новейшей русской литературы. 1848—1903. СПб., 1903. С. 362.
- <sup>955</sup> Добролюбов Н. А. Луч света в темном царстве (1860) // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961—1964. Т. 6. С. 289—363.
- <sup>956</sup> Имеется в виду персонаж пьесы «Власть тьмы, или Коготок увяз, всей птичке пропасть» (1887).
- <sup>957</sup> Белинский В. Г. Письмо к Гоголю // Белинский В. Г. ПСС. Т. 10. С. 212—290.
- <sup>958</sup> Роман Б. Констана «Адольф» вышел в переводе П. А. Вяземского в 1831 г.
- <sup>959</sup> См.: Жуковский В. А. Агасфер: Странствующий жид (1857) // Жуковский В. А. Сочинения: В 3 т. М., 1980. Т. 2. С. 411—451.
- <sup>960</sup> См. примеч. 560.
- <sup>961</sup> Грибоедов А. С. ПСС: [В 3 т.]. СПб. (Пг.), 1911—1917. Т. 2. 1913. С. 100.
- <sup>962</sup> См. примеч. 106.
- <sup>963</sup> См. также: Уайльд О. Упадок лжи. Диалог (1891) // Уайльд О. ПСС / Под ред. К. И. Чуковского. СПб., 1912. Т. 3. С. 158—187.
- <sup>964</sup> См. примеч. 265.
- <sup>965</sup> Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М. Ю. Собр. соч. Т. 4. С. 38.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ \*

- АВГУСТИН блаженный (354, Тагаст, Сев. Африка — 430, Гипон, Сев. Африка) — святой, христианский теолог, представитель западной патристики. — 32
- АКСАКОВ Александр Николаевич (1832, с. Репьевка Городищенского у. Пензенской губ. — 1903, Санкт-Петербург) — мистик-спиритуалист, переводчик. — 43
- АКСАКОВ Иван Сергеевич (1823, с. Куроедово (Надёжино) Белебеевского у. Оренбургской губ. — 1886, Москва) — публицист, общественный деятель, славянофил. — 125, 270
- АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817, с. Ново-Аксаково Бугурусланского у. Оренбургской губ. — 1860, Греция) — публицист, историк, славянофил. — 314, 373, 379
- АКСАКОВ Сергей Тимофеевич (1791, Уфа — 1859, Москва) — писатель, служил цензором, отец И. С. и К. С. Аксаковых. — 274, 298, 314
- АЛЕКСАНДР I Павлович (1777, Петербург — 1825, Таганрог) — российский император с 1801 г. — 53, 121, 161, 163, 188, 189, 229, 259, 265, 276, 378, 444
- АЛЕКСАНДР II Николаевич (1818, Москва — 1881, Петербург) — российский император с 1855 г. — 14, 161, 163, 315, 365, 442, 444
- АЛЕКСАНДР III Александрович (1845, Петербург — 1894, Ливадия) — российский император с 1881 г. — 162—164, 174, 365
- АЛЕКСАНДР Великий (356—323 до н. э.) — царь Македонии с 336 г., создатель крупнейшей монархии древности. — 450
- АНДРЕЕВ Леонид Николаевич (1871, Орел — 1919, д. Нейвала, близ Мустаяки, Финляндия, похоронен в Ваммельсу, перезахоронен на Литераторских мостках Волкова кладб., Санкт-Петербург) — прозаик и драматург, близкий к символизму. — 381, 392—397, 406, 407, 422, 423
- АННЕНКОВ Павел Васильевич (1813, Москва — 1887, Дрезден) — литературный критик и мемуарист. — 125, 126
- АНЦЕНГРУБЕР (Anzengruber) Людвиг (1839, Вена — 1889, Вена) — австрийский драматический поэт и новеллист. — 252

\* Аннотированный указатель имен ориентирует читателя только в рамках текста третьего тома Т. Г. Масарика и не включает имена, встречающиеся в других частях книги. Избыточно упоминаемое имя Ф. М. Достоевского в Указатель также не включено.

- АРИСТИД (ок. 540 — ок. 467 до н. э.) — древнегреческий политический и военный деятель в Афинах. — 225
- АРНОЛЬД (Arnold) Готтфрид (1666, Аннаберг — 1714, Перльберг) — немецкий церковный историк. — 344
- АРЦЫБАШЕВ Михаил Петрович (1878, хутор Доброславовка Ахтырского у. Харьковской губ. — 1927, Варшава) — писатель, близкий к декадентству. — 397—398, 400—403, 405, 429
- АТТИЛА (?— 453, Паннония) — предводитель гуннов, возглавлявший опустошительные походы в Восточную Римскую империю. — 147, 150
- БАЙРОН (Byron) Джордж Гордон Ноэль (1788, Лондон — 1824, Миссолонги, Греция) — английский поэт-романтик. — 5, 15, 123, 138, 186, 187, 188, 190—192, 197, 198, 208—211, 214—228, 236, 238, 240, 241, 245, 246, 256, 257, 266, 275, 279, 293, 298, 299, 334, 336, 339, 341, 348, 420, 440, 441, 446, 450
- БАКУНИН Михаил Александрович (1814, с. Прямухино Новоторжковского у. Тверской губ. — 1876, Берн) — русский революционер, один из идеологов анархизма. — 15, 26, 55, 80, 120, 158, 164, 172, 176, 293, 316—317, 319, 333, 355, 370, 444
- БАЛЬЗАК (Balzac) Оноре де (1799, Тур — 1850, Париж) — французский писатель. — 15, 244, 245, 266
- БАНЬЕН (Banian) Джон (1628, Эльстод — 1688, Лондон) — английский религиозный проповедник и писатель. — 416
- БАРАТЫНСКИЙ Евгений Абрамович (1800, с. Мара Кирсановского у. Тамбовской губ. — 1844, Неаполь) — русский поэт. — 443
- БАРБЕ д'ОРЕВИЛЬИ (Barbey d'Aureville) Жюль Амеде (1808, Сен-Совер ле Виконт — 1889, Париж) — французский писатель-романтик. — 244
- БАТТЕНБЕРГ (Battenberg) Александр (1857, Верона — 1893, Гроц) — немецкий принц, сын австрийского генерала, первый князь независимой Болгарии (1873—1886; Александр I). — 162
- БАТЮШКОВ Константин Николаевич (1787, Вологда — 1855, Вологда) — русский поэт. — 437, 443
- БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811, Свеаборг — 1848, Петербург) — русский литературный критик западнического направления. — 11, 14, 16, 26, 27, 39, 46, 65, 70, 74, 126, 168, 172, 180, 189, 191, 193, 212, 263, 268—270, 273, 274, 279, 293, 298, 301, 307, 313, 324, 334, 338, 341, 349, 386, 422, 440, 444
- БЕНТАМ (Bentham) Иремия (1748, Лондон — 1832, Лондон) — английский философ и правовед, основатель утилитаризма. — 92, 206
- БЕСТУЖЕВ (псевд. — Марлинский) Александр Александрович (1797, Петербург — 1837, мыс Адлер) — русский писатель, декабрист, соиздатель альманаха «Полярная Звезда». — 375
- БЕТХОВЕН (Beethoven) Людвиг ван (1770, Бонн — 1827, Вена) — немецкий композитор. — 331, 413, 421
- БИКОНСФИЛЬД (Beaconsfield) Дизраэли Бенджамин (1804—1881) — премьер-министр Великобритании в 1868 и 1874—1880 гг., лидер консерваторов, писатель. — 149, 152, 162

- БИРЮКОВ Павел Иванович (1860, с. Ивановское Костромской губ. — 1931, Женева) — русский издатель; биограф и исследователь жизни и творчества Л. Н. Толстого. — 383
- БИСМАРК (Bismark) Отто Эдуард Леопольд фон (1815, Шенхаузен — 1898, Фридрихсру) — немецкий политический и государственный деятель. — 53, 97, 143, 148, 149, 151, 153, 158, 162
- БЛАВАТСКАЯ (псевд. — Радда Бай) Елена Петровна (1831, Екатеринослав — 1891, Лондон) — русская писательница и общественная деятельница, основательница Теософского общества. — 160
- БЛЕЙБТРЕЙ (Bleibtrey) Карл (1859, Берлин — 1928, Локарно) — немецкий литературовед. — 221, 246
- БОДЛЕР (Baudelaire) Шарль (1821, Париж — 1867, Париж) — французский поэт, предшественник французского символизма. — 105, 244
- БОКЛЬ (Buckle) Генри Томас (1821, Ли — 1862, Дамаск) — английский историк. — 372
- БОТКИН Василий Петрович (1812, Москва — 1869, Петербург) — писатель, критик, искусствовед. — 336
- БРАУНИНГ (Browning) Элизабет Барретт (1806, Дарен — 1861, Флоренция) — английская писательница и поэтесса. — 138
- БРЕДЛАФ (Bradlaugh) Чарльз (1833, Лондон — 1891, Лондон) — английский философ-индивидуалист, писатель и публицист. — 399
- БРЕНТАНО (Brentano) Клеменс (1778, Франкфурт-на-Майне — 1842, Ашаффенбург) — немецкий поэт-мистик, представитель гейдельбергской романтики. — 275
- БРУТ Марк Юний (85—42 до н. э.) — римский политик и государственный деятель. — 225
- БУНИН Иван Алексеевич (1870, Воронеж — 1953, Париж) — русский прозаик, поэт, переводчик, первый русский писатель — лауреат Нобелевской премии. — 406
- БУРЖЕ (Bourget) Шарль Жозеф Поль (1852, Амьен — 1935, Париж) — французский писатель и мыслитель. — 39, 80, 233, 244, 245
- БЬЁРНСОН (Björnson) Бьёрнстjerne Мартиниус (1832, Берген — 1910, Христиания) — норвежский прозаик, драматург, общественный и театральный деятель. — 247, 394—395
- БЮХНЕР (Büchner) Людвиг (1824, Дармштадт — 1899, Дармштадт) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель, представитель вульгарного материализма. — 14, 16, 26, 47, 302
- ВАГНЕР (Wagner) Вильгельм Рихард (1813, Лейпциг — 1883, Венеция) — немецкий композитор. — 20, 246
- ВАЛЛЕНРОД (Valenrode) Конрад фон (?—1393) — великий магистр ордена Крестоносцев (Тевтонского ордена) в 1391—1393 гг. — 52, 87, 148
- ВАЛУЕВ Петр Александрович (1814, Москва — 1890, Петербург) — российский государственный деятель, министр внутренних дел (1861—1868), председатель комитета министров (1877—1881). — 284
- ВАШИНГТОН (Washington) Джордж (1732, Бридж Грек, Вирджиния — 1799, Маунт-Вернон, Вирджиния) — американский государственный дея-

- тель, главнокомандующий армией в войне за независимость; первый президент США. — 225
- ВЕДЕКИНД (Wedekind) Франк (1864, Ганновер — 1918, Мюнхен) — немецкий писатель, драматург. — 400, 401
- ВЕЙО (Veuillot) Луи Франсуа (1813, Бойн, деп. М. Луара — 1883, Париж) — французский литератор и журналист. — 53
- ВЕНЕВИТИНОВ Дмитрий Владимирович (1805, Москва — 1827, Петербург) — русский поэт, критик. — 443
- ВЕРДЕР (Werder) Карл (1806—1893) — немецкий философ, последователь Гегеля. — 292
- ВЕРЕЩАГИН Василий Васильевич (1842, Череповец — 1904, броненосец «Петропавловск», Желтое море, близ Порт-Артура) — русский художник. — 300
- ВИАРДО (Viardot; Виардо-Гарсиа) Мишель Полина (1821—1910) — певица, вокальный педагог, композитор. — 300, 331
- ВИАРДО (Viardot) Луи де (1800, Дижон — 1883, Париж) — французский литературный критик. — 314
- ВИЛЬГЕЛЬМ I Гогенцоллерн (1797, Берлин — 1888, Берлин) — прусский король с 1861 г. и германский император с 1871 г. — 97
- ВИЛЬМАННС (Willmanns) Карл — 409
- ВИНЬИ (Vigny) Альфред де (1797, Лош — 1863, Париж) — французский поэт, прозаик, драматург. — 241—242, 257
- ВИРХОВ (Virchow) Рудольф (1821, Шифельбейн, Померания — 1902, Берлин) — немецкий патолог и общественный деятель. — 55
- ВЛАДИМИР (Романов Владимир Александрович; 1847, Петербург — 1909, Петербург) — великий князь. — 161, 162, 164, 165
- ВОЛЫНСКИЙ Аким Львович (наст. имя и фам. — Хаим Лейба Флексер; 1863, Житомир — 1926, Ленинград) — литературный критик и публицист. — 185
- ВОЛЬТЕР (Voltaire; наст. имя и фам. — Франсуа Мари Аруэ; 1694, Париж — 1788, Париж) — французский философ и писатель. — 39, 51, 67, 187, 190, 193, 194, 196, 197, 205, 209, 212, 232—234, 236, 237, 238, 254, 269, 277, 446
- ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679, Бреслау — 1754, Галле) — немецкий философ-рационалист, идеолог раннего Просвещения, систематизатор и оппонент философии Лейбница. — 194
- ВОРОНЦОВ-ДАШКОВ Илларион Иванович (1837, Петербург — 1916, Алушка) — государственный деятель, министр имп. двора и уделов. — 164, 165
- ВЯЗЕМСКИЙ Петр Андреевич (1792, Москва — 1878, Баден-Баден) — литературный критик и поэт. — 439
- ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564, Пиза — 1715, Арчетри) — итальянский физик, астроном, математик и мыслитель, один из основателей современного естествознания. — 29, 362
- ГАМБЕТТА (Gambetta) Леон Мишель (1838, Кагор — 1882, Виль д'Авре) — французский политический деятель. — 55, 149

- ГАПОН Григорий Аполлонович (1870, Полтавская губ. — 1906, Озерки, близ Петербурга) — священник, сотрудничал с тайной полицией. — 380
- ГАРБОРГ (Garborg) Арне (1851, Тиме — 1924, Лабротен) — норвежский писатель. — 41, 247
- ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард (1842, Берлин — 1906, Грослихтерфельде) — немецкий философ. — 363
- ГАРШИН Всеволод Михайлович (1855, им. Приятная Долина Бахмутского у. Екатеринославской губ. — 1888, Петербург) — русский писатель. — 381, 437
- ГЕББЕЛЬ (Хеббель; Hebbel) Кристиан Фридрих (1813, Вессельбурен — 1863, Вена) — немецкий драматург и теоретик драмы. — 246
- ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770, Штутгарт — 1831, Берлин) — немецкий философ, представитель классического идеализма. — 27, 132, 180, 279, 292, 297—299, 300, 302, 306, 311, 316, 334, 350
- ГЕЙНЕ (Heine) Генрих (1797, Дюссельдорф — 1856, Париж) — немецкий поэт, прозаик и публицист. — 231, 258, 288, 328, 387
- ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744, Морунген — 1803, Веймар) — немецкий философ, представитель немецкого Просвещения. — 197, 266
- ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812, Москва — 1870, Париж) — русский писатель, философ, мемуарист. — 15, 16, 26, 39, 58, 69, 126, 158, 170, 172, 283, 293, 302, 306, 309, 312—315, 317, 319, 324, 332—334, 338, 341, 355, 381, 386, 410, 415, 422, 435—437, 439, 440, 444, 452
- ГЕТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749, Франкфурт-на-Майне — 1832, Веймар) — немецкий поэт, мыслитель и государственный деятель. — 5, 15, 51, 70, 71, 74, 104, 174, 190—214, 216, 220—222, 224, 226—228, 236, 238, 240, 241, 246—249, 251, 254, 255, 258, 274, 275, 278, 279, 293, 295, 298, 300, 302, 313, 314, 316, 332, 334, 335, 339, 341, 348, 382, 385, 393, 420, 430, 439, 442, 446
- ГЛАДСТОН (Gladstone) Уильям Юарт (1809, Ливерпуль — 1898, Ховарден, Сев. Уэльс) — английский политический деятель, премьер-министр. — 147
- ГЛЮК (Gluck) Кристоф Виллибальд (1714, Эрасбах, В. Пфальц — 1787, Вена) — австрийский и французский композитор. — 331
- ГОББС (Hobbes) Томас (1588, Мелмсбери — 1679, Хардуик) — английский философ-сенсуалист. — 307
- ГОГОЛЬ Николай Васильевич (1809, м. Великие Сорочинцы, Миргородского у. Полтавской губ. — 1853, Москва) — русский писатель. — 11, 91, 125, 126, 183, 186, 263, 265—275, 278, 298, 312, 334, 341, 343, 414, 420, 433, 441, 442, 444, 445, 447
- ГОЛОВИН Иван Гаврилович (1816, с. Архангельское Старицкого у. Тверской губ. — 1890, Париж) — публицист-эмигрант, издатель. — 171
- ГОЛОВКИН Федор Гаврилович (?—1823) — мемуарист. — 165
- ГОМЕР (VIII в. до н. э.) — полубогатый греческий эпический поэт. — 226, 274, 298
- ГОНКУР (Goncourt), братья Эдмон Луи Антуан (1822, Нанси — 1870, Жанпросе) и Жюль Альфред Юо де (1830, Париж — 1896, Париж) — французские прозаики. — 244

- ГОНЧАРОВ Иван Александрович (1812, Симбирск — 1891, Петербург) — русский писатель. — 57, 58, 183, 267, 276—287, 289—292, 298, 333, 335, 336, 339, 343, 381, 414, 439, 444
- ГОРЧАКОВ Александр Михайлович (1798, Москва — 1883, Баден-Баден) — лицеист первого выпуска, государственный деятель, министр иностранных дел (1856—1882 гг.) и государственный канцлер. — 162
- ГОРЬКИЙ (ПЕШКОВ) Алексей Максимович (1868, Н. Новгород — 1936, Горки Московской обл.) — русский писатель и общественный деятель. — 165, 181, 381, 389, 394, 406—432
- ГОФМАН Нина (1844—1914) — австрийская писательница. — 7
- ГОФМАН (Hoffmann) Эрнст Теодор Амадей (1776, Кенигсберг — 1822, Берлин) — немецкий писатель-романтик и композитор. — 15, 65, 266
- ГРАББЕ (Grabbe) Христиан Дитрих (1801, Детмольд — 1836, Детмольд) — немецкий писатель, драматург и публицист. — 246
- ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (1813, Орел — 1855, Москва) — историк, профессор Московского университета, представитель западного направления в русской общественной мысли. — 41, 150, 155, 169, 170, 293, 338, 380
- ГРИБОЕДОВ Александр Сергеевич (1795, Москва — 1829, Тегеран) — русский поэт и драматург; дипломат. — 170, 183, 184, 276—278, 283, 420, 436
- ГРИГОРОВИЧ Дмитрий Васильевич (1822, Симбирск — 1899, Петербург) — писатель и общественный деятель демократического направления. — 16, 184, 343, 380, 452
- ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (1822, Москва — 1864, Петербург) — литературный критик и общественный деятель, по своим идеалам так называемый почвенник. — 15, 127, 128, 167, 179, 184—186, 213, 263, 339, 414
- ГРИЛЬПАРЦЕР (Grillparzer) Франц (1791, Вена — 1872, Вена) — австрийский писатель и драматург. — 251
- ГЮГО (Hugo) Виктор (1802, Безансон — 1885, Париж) — французский поэт, драматург, прозаик, публицист. — 15, 60, 242, 244, 334, 344
- ГЮИСМАНС (Huysmans) Жорис Карл (Жорж Шарль Мари; 1848, Париж — 1907, Париж) — французский писатель, очеркист и критик. — 39
- Д'АЛАМБЕР (d'Alembert) Жан Лерон (1717, Париж — 1783, Париж) — французский философ, просветитель, математик. — 193
- ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822, с. Оберец Ливенского у. Орловской губ. — 1885, Тифлис) — русский социолог и историк. — 126, 152, 168
- ДАНТЕ (Dante, Durante) Алигьери (1265, Флоренция — 1321, Равенна) — итальянский поэт, философ, политический деятель; создатель итальянского литературного языка. — 254, 266, 273
- ДАРВИН (Darwin) Чарлз Роберт (1809, Шрюсбери — 1882, Лондон) — английский естествоиспытатель. — 179, 359
- ДЕКАРТ (Descartes) Рене (1596, Лаэ — 1650, Стокгольм) — французский философ и математик, представитель классического рационализма. — 70
- ДЖЕЙМС (James) Генри (1843, Нью-Йорк — 1916, Нью-Йорк) — американский писатель. — 344

- ДЖОРДЖ (George) Генри (1839, Филадельфия — 1897, Нью-Йорк) — американский экономист. — 370, 376, 380
- ДИДРО (Diderot) Дени (1713, Лангр — 1784, Париж) — французский философ-просветитель. — 193, 234
- ДИККЕНС (Dickens) Чарльз (1812, Лендпорт — 1870, Гад'с Хилл) — английский писатель. — 15, 246, 435, 436
- ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (1836, Н. Новгород — 1861, Петербург) — литературный критик. — 15—17, 92, 170, 171, 282, 437
- ДОДЕ (Daudet) Леон (1867, Париж — 1942, Сент-Реми) — французский писатель, журналист, политический деятель. — 244
- ДОСТОЕВСКАЯ (урожд. Сниткина) Анна Григорьевна (1846, Петербург — 1918, Ялта) — вторая жена Ф. М. Достоевского, мемуаристка. — 13
- ДОСТОЕВСКИЙ Михаил Михайлович (1820, Москва — 1864, Петербург) — русский писатель и издатель, брат Ф. М. Достоевского. — 13
- ДРАГОМИРОВ Михаил Иванович (1830, близ Конотопа — 1905, Конотоп) — русский военный теоретик, генерал от инфантерии, писатель. — 387
- ДРУЖИНИН Александр Васильевич (1824, Петербург — 1864, Петербург) — литературный критик. — 283, 343
- ДЮМА (Dumas) Александр (Дюма-сын; 1824, Париж — 1895, Париж) — французский писатель и драматург. — 244
- ЕВКЛИД (Эвклид; III в. до н. э.) — древнегреческий математик. — 391
- ЕКАТЕРИНА II Алексеевна (1729, Штеттин — 1796, Царское Село) — российская императрица с 1762 г. — 121, 161, 229
- ЕЛИЗАВЕТА Петровна (1709, с. Коломенское, близ Москвы — 1762, Петербург) — российская императрица с 1741 г. — 161, 229
- ЖУКОВСКИЙ Василий Андреевич (1783, с. Мишевское Белёвского у. Тульской губ. — 1852, Баден-Баден) — русский поэт. — 273, 275, 439
- ЗАНД (Sand) Карл Людвиг (1795, Вунзидель — 1820, Мангейм) — немецкий студент, убивший 23 марта 1819 г. немецкого писателя Августа Фридриха Фердинанда фон Коцебу, служившего агентом русского правительства. — 121
- ЗОЛЯ (Zola) Эмиль (1840, Париж — 1902, Париж) — французский прозаик, теоретик натурализма. — 59, 60, 112, 243, 244, 245, 334, 343, 394, 400
- ИБСЕН (Ibsen) Генрик (1828, Шиен, Южный Телемарк — 1906, Христиания) — норвежский драматург и поэт. — 247, 394
- ИГНАТЬЕВ Николай Павлович (1832—1908) — русский государственный деятель, дипломат, министр внутренних дел (1881—1882). — 162, 165
- ИРВИНГ (Irving) Вашингтон (1783, Нью-Йорк — 1859, Тарритаун) — американский писатель. — 266
- ИСАЕВА Мария Дмитриевна (1824, Таганрог — 1864, Москва) — первая жена Ф. М. Достоевского (свадьба 6 февраля 1857). — 13



- КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818, Петербург — 1885, Петербург) — русский историк, правовед, философ. — 65, 73, 78, 155
- КАНТ (Kant) Иммануил (1724, Кенигсберг — 1804, Кенигсберг) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. — 39, 71, 75—78, 86, 194—197, 200, 203, 214, 235, 243, 246, 254, 295, 296, 298—300, 311, 339, 343, 347, 352, 353, 357, 374, 375, 413, 418, 421, 440, 442
- КАРАКОЗОВ Дмитрий Владимирович (1840, с. Жмакино Саратовской губ. — 1866, Петербург) — революционер-террорист, совершивший неудачное покушение на Александра II. — 114
- КАРАМЗИН Николай Михайлович (1766, с. Михайловка Бузулукского у. Самарской губ. — 1826, Петербург) — русский историк и писатель. — 15, 189, 209, 286, 436
- КАРДУЧЧИ (Carducci) Джозуэ (1835, Виль ди Кастелло, близ Пьетрасанты — 1907, Болонья) — итальянский поэт и общественный деятель. — 55
- КАРЛ Великий (лат. — Carolus Magnus; 742—814) — король франков с 768, с 800 г. провозглашен императором. — 29
- КАРЛЕЙЛЬ (Carlyle) Томас (1795, Эккефешан — 1881, Лондон) — английский историк, философ и публицист. — 158, 339, 366
- КАССИЙ (Гай Кассий Лонгин; ?—42 до н. э.) — один из организаторов убийства Цезаря. — 225
- КАТКОВ Михаил Никифорович (1818, Москва — 1866, Москва) — публицист, издатель. — 14—16, 121, 125, 126, 150, 158, 161, 162, 168, 169, 301, 333, 373
- КАТОН (Марк Порций Катон) Старший (234, Тускулум — 149 до н. э., Рим) — римский писатель, консул. — 90
- КАУЛЬБАРС Александр Васильевич (1844—1929) — русский военный деятель. — 162
- КЕЛЛЕР (Keller) Готфрид (1819, Глатсфельд, близ Цюриха — 1890, Цюрих) — швейцарский поэт и писатель. — 246, 430
- КЁТЕ (Goethe) Фридрих Август (1781, Лубен (Лаузиц) — 1850, Альштетт) — немецкий протестантский теолог, проф. ун-та в Иене. — 56
- КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806, Москва — 1856, Петербург) — русский литературный критик, философ, один из родоначальников славянофильства. — 15, 39, 126, 167, 444
- КЛЮШНИКОВ Виктор Петрович (1841, усадьба Александровка Гжатского у. Смоленской губ. — 1892, Петербург) — русский писатель, автор «антинигилистических» романов. — 171
- КОЛРИДЖ (Кольридж; Coleridge) Самюэл Тейлор (1772, Оттери-Сент-Мэри, Девоншир — 1834, Лондон) — английский поэт, литературный критик и философ. — 214
- КОМЕНСКИЙ (Komenský) Ян Амос (1592, Угорский Брод (Нивниц), Моравия — 1670, Амстердам) — чешский мыслитель и педагог. — 239, 416
- КОНИ Анатолий Федорович (1844, Петербург — 1927, Ленинград) — судебный и общественный деятель, юрист, сотрудник ряда журналов. — 311
- КОНСТАН де Ребек (Constant de Rebecque) Бенжамен (1763, Лозанна — 1830, Париж) — французский публицист. — 241, 439

- КОНСТАНТИН КОНСТАНТИНОВИЧ (1858, Петербург — 1915, Петербург) — великий князь, президент Академии наук (с 1889 г.), поэт — 165
- КОНТ (Comte) Огюст (1798, Монпелье — 1857, Париж) — французский социолог и философ, один из родоначальников позитивизма. — 60, 196, 242, 243, 302, 306, 338, 339, 347, 349
- КОНФУЦИЙ (551 до н. э., Цзоу в царстве Лу — 479 до н. э., Цзоу) — древнекитайский философ, основатель одноименного течения в философии. — 215, 354
- КОПЕРНИК (Copernik) Николай (1473, Торунь — 1543, Фромборк) — польский ученый-астроном, создатель гелиоцентрической системы. — 29, 362
- КОРОЛЕНКО Владимир Галактионович (1853, Житомир — 1921, Полтава) — русский писатель. — 381, 430
- КРАСИНЬСКИЙ (Kraśniński) Зыгмунт (1812, Париж — 1859, Париж) — польский поэт. — 247
- КРАФТ-ЭБИНГ (Krafft-Ebing) Рихард (1840—1902) — немецкий психиатр. — 405
- КРЕБИЛЬОН (Кребийон, Crébillon) Клод Проспер Жолио де (1707, Париж — 1777, Париж) — французский писатель. — 187
- КРЕСТОВСКИЙ В. (псевд. Надежды Дмитриевны Хвощинской, в замуж. — Зайончковской; 1824, Пронский у. Рязанской губ. — 1889, Петербург) — русская писательница, сотрудница различных журналов. — 171
- КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842, Москва — 1921, Дмитров) — русский ученый, революционер, один из идеологов русского анархизма. — 126, 161, 162, 189, 370, 387
- КРУКС (Crookes) Уильям (1832, Лондон — 1919, Лондон) — английский химик и физик, интересовавшийся спиритизмом. — 43
- КРЫЛОВ Иван Андреевич (1769, Москва — 1844, Петербург) — русский баснописец. — 152, 170, 443
- КУЗМИН Михаил Алексеевич (1872, Ярославль — 1936, Ленинград) — русский поэт, прозаик, драматург, переводчик, литературный критик, композитор. — 404
- КУКОЛЬНИК Нестор Васильевич (1809, Петербург — 1868, Петербург) — русский драматург, прозаик, поэт. — 297
- КУПРИН Александр Иванович (1870, Наровчат Пензенской губ. — 1938, Ленинград) — русский писатель. — 404
- КУРОПАТКИН Алексей Николаевич (1848, Псковская губ. — 1925, Калининская обл.) — генерал, военный министр (1898—1904 гг.). — 97
- КЮВЬЕ (Cuvier) Жорж (1769, Монбельяр, Эльзас — 1832, Париж) — французский зоолог. — 217
- КЮСТИН (Custine) Астольф де (1790—1857) — французский литератор, монархист. — 435, 436
- ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823, с. Мелихово Псковской губ. — 1900, Париж) — русский философ, социолог, идеолог народничества. — 164, 313, 373
- ЛАМАРТИН (Lamartine) Альфонс де (1790, Макон — 1869, Париж) — французский поэт, историк, политический деятель. — 241

- ЛАССАЛЬ (Lassalle) Фердинанд (1825, Бреслау — 1864, Женева) — немецкий публицист и политический деятель, идеолог социалистического рабочего движения. — 89
- ЛЕ БОН (Lebon, Le Bon) Гюстав (1841, Ножан-ле-Ротру — 1931, Париж) — французский социальный психолог, антрополог и археолог. — 410
- ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646, Лейпциг — 1716, Ганновер) — немецкий философ и ученый. — 26, 194
- ЛЕКОНТ ДЕ ЛИЛЬ (Lecoute de Lisle) Шарль (1818, Сен-Полы, о-в Бурбон (ныне Реюньон) — 1894, Лувезьенн, близ Версаля) — французский поэт. — 55, 242
- ЛЕНАУ (Lenau) Николаус (наст. имя и фам. — Франц Нимбш фон Штреленау; 1802, Чатад, близ Темешвар — 1850, Обердёрблинг, близ Вены) — австрийский поэт. — 246—252, 255, 348
- ЛЕНДОР (Landor) Уолтер Сэвидж (1775, Уорик — 1864, Флоренция) — английский писатель. — 214
- ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831, с. Кудиново Калужской губ. — 1891, Сергиев Посад) — русский философ и публицист. — 126, 161
- ЛЕРМОНТОВ Михаил Юрьевич (1814, Москва — 1841, Пятигорск) — русский поэт и прозаик. — 138, 183, 186, 210, 252, 256—259, 262—265, 272, 277, 278, 298, 300, 311, 350, 358, 414, 420, 436, 439, 441—444, 449, 451
- ЛЕСАЖ (Lesage) Ален Рене (1668, Сарзо — 1747, Булонь-сюр-Мер) — французский писатель. — 266
- ЛЕСКОВ Николай Семенович (1831, с. Горохово Орловской губ. — 1895, Петербург) — русский писатель-почвенник. — 16, 57, 58, 173, 185, 285
- ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729, Каменц — 1781, Брауншвейг) — немецкий философ-просветитель, писатель и критик. — 205
- ЛИ (Leigh) Аугуста Мэри (1783—1851) — сестра Дж. Байрона. — 221
- ЛИХТЕНБЕРГ (Lichtenberg) Георг Кристоф (1742, Дармштадт — 1799, Геттинген) — немецкий писатель-сатирик, литературный критик. — 92, 127
- ЛОМБРОЗО (Lombroso) Чезаре (1835, Верона — 1909, Турин) — итальянский судебный психиатр и криминалист. — 410
- ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич (1711, д. Денисовка близ с. Холмогоры Архангельской губ. — 1765, Петербург) — русский ученый-естествоиспытатель, поэт. — 268
- ЛОРИС-МЕЛИКОВ Михаил Тариелович (1825, Тифлис — 1888, Ницца) — русский государственный деятель, министр внутренних дел и шеф жандармов (1880—1881 гг.). — 163, 164
- ЛЬЮИС (Lewes) Джорж Генри (1817, Лондон — 1878, Лондон) — английский журналист, литературный критик и философ-позитивист. — 242
- ЛЮДВИГ (Ludwig) Отто (1813, Айсфельд-на-Верре — 1865, Дрезден) — немецкий писатель, драматург. — 246
- ЛЮТЕР (Luther) Мартин (1483, Эйслебен — 1546, Эйслебен) — глава Реформации в Германии, переводчик Библии на немецкий язык. — 58, 131
- МАЗЕПА Иван Степанович (1644—1709, Бендеры) — гетман левобережной Украины, перед Полтавской битвой перешел на сторону Карла XII. — 259

- МАЙКОВ Аполлон Николаевич (1821, Москва — 1897, Петербург) — русский поэт. — 21, 25, 32, 51, 148, 166, 443
- МАКСИМ ГРЕК (наст. имя — Михаил Триволис; ок. 1475, г. Арта, Греция — 1556, Троице-Сергиев монастырь) — православный проповедник, богослов, публицист, переводчик, языковед. — 40
- МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (1766, Рукери — 1834, Бат) — английский экономист и социолог, основоположник мальтузианства. — 410
- МАРАТ (Marat) Жан Поль (1743, Будри, Швейцария — 1793, Париж) — деятель Великой французской революции. — 368
- МАРКС (Marx) Карл (1818, Трир — 1883, Лондон) — немецкий экономист, публицист и социолог, идеолог социально-политического движения рабочих низов. — 176, 359, 409, 410, 431
- МАРЛИНСКИЙ — см.: Бестужев А. А.
- МАРЛО (Marlowe) Кристофер (1564, Кентенбери — 1593, Дертфорд, близ Лондона) — английский драматург. — 197
- МАРТЫНОВ Иван Михайлович (1821—1894) — русский религиозный публицист. — 53
- МАРТЫНОВ Александр Евстафьевич (1816, Петербург — 1860, Харьков) — русский актер, один из основоположников русской школы сценического реализма. — 17
- МАТФЕЙ (в миру — Матвей Александрович Константиновский; 1791—1857) — протоиерей Ржевского Успенского собора. — 273
- МАТУШЕВСКИЙ (Matuszewski) Игнаций (1858, Вилянув — 1919, Варшава) — польский историк литературы. — 255
- МАШИНА Драга (1867—1903) — сербская королева. — 162
- МЕНДЕЛЕЕВ Дмитрий Иванович (1834, Тобольск — 1907, Петербург) — русский химик, создатель периодической системы химических элементов и общественный деятель. — 43
- МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1866, Петербург — 1941, Париж) — русский писатель, публицист, мыслитель. — 385, 396, 404, 425, 426
- МЕРИМЕ (Mérimée) Проспер (1803, Париж — 1870, Канн) — французский писатель, переводчик многих произведений русской литературы на французский язык. — 266
- МЕСТР (Maistre) Жозеф де (1753, Шамберн — 1821, Турин) — французский политик и философ. — 97, 242
- МЕТЕРЛИНК (Maeterlinck) Морис (1862, Гент — 1949, Ницца) — бельгийский драматург, поэт, эссеист, теоретик символизма. — 393, 394
- МЕЩЕРСКИЙ Владимир Петрович (1839, Петербург — 1914, Царское Село) — русский писатель, публицист, издатель. — 6
- МИЛЬБЭНК (Milbanke) Анна Изабелла — жена Дж. Байрона. — 219
- МИЛЛЕР Орест Федорович (1833, Гапсаль — 1889, Петербург) — историк литературы, фольклорист, исповедовал славянофильские взгляды. — 7
- МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806, Лондон — 1873, Авиньон) — английский философ-позитивист, социолог и экономист. — 16, 60, 92, 116, 242, 304, 370
- МИЛЬТОН (Милтон; Milton) Джон (1608, Лондон — 1674, Лондон) — английский поэт, политический деятель, мыслитель. — 197, 254, 440

- МИЛЬХСАК (Milchsack) Густав (1850—1919) — немецкий историк литературы, публицист, издатель. — 246
- МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859, Москва — 1943, Савойя) — русский историк либерального направления и политический деятель. — 69, 70
- МИРАБО (Mirabeau) Оноре Габриель (1749, Намур — 1791, Париж) — деятель Великой французской революции, оратор. — 225
- МИХАЙЛОВ Михаил Илларионович (1829, Оренбург — 1865, Кадай, близ Читы) — русский писатель-социалист. — 16
- МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1843, Мещовск — 1904, Петербург) — русский публицист народнического направления и социолог. — 69, 330, 337, 380, 392, 407
- МИЦКЕВИЧ (Mickiewicz) Адам (1798, Новогрудок — 1853, Константинополь) — польский поэт. — 87, 247
- МОЗЕР (Moser) Юстус (1720, Оснатрюк — 1794, Оснатрюк) — немецкий писатель, историк, политический деятель. — 297
- МОЛЕШОТТ (Moleschott) Якоб (1822, Хертогенбок — 1893, Рим) — немецкий физиолог и философ. — 14, 16, 47
- МОЛЬЕР (Molière) (псевд., наст. имя — Жан Батист Поклен (Poquelin); 1622, Париж — 1673, Париж) — французский драматург и актер. — 266, 314
- МОЛЬТКЕ (Moltke) Хельмут Карл Бернхард (Старший) (1800, Мекленбург — 1891, Берлин) — немецкий военный деятель, фельдмаршал и военный теоретик. — 97, 360
- МОПАССАН (Maupassant) Анри Рене Альбер Ги де (1850, замок Миромениль, близ Трувиля-сюр-Арк — 1893, Париж) — французский писатель, представитель школы натурализма. — 244, 344, 394
- МОЦАРТ (Mozart) Вольфганг Амадей (1756, Зальцбург — 1791, Вена) — австрийский композитор, музыкант и дирижер. — 331
- МУР (Moore) Томас (1779, Дублин — 1852, Лондон) — ирландский поэт и издатель. — 259
- МЮЛЛЕР (Müller) Эрнст Фридрих Карл (1863—?) — немецкий протестантский теолог. — 61
- МЮЛЛЕР (Müller) Фридрих фон (1779, Кунройт, Франкония — 1849, Веймар) — немецкий юрист, канцлер в Веймаре (1815). — 193
- МЮРЖЕ (Murger) Анри (1822, Париж — 1861, Париж) — французский писатель. — 244
- МЮССЕ (Musset) Альфред де (1810, Париж — 1857, Париж) — французский поэт-романтик. — 104, 189, 229—236, 238—241, 243—246, 248, 249, 275, 287, 348, 349, 439
- НАДЕЖДИН Николай Иванович (1804, с. Нижний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. — 1856, Петербург) — русский критик и публицист. — 213
- НАПОЛЕОН I Бонапарт (1769, Аяччо, о-в Корсика — 1821, о-в Святой Елены) — французский полководец, политический деятель и император. — 21, 29, 86, 114, 152, 187, 193, 212, 214, 224, 232, 233, 237, 259, 368, 370, 375, 379, 387, 439, 444

- НАПОЛЕОН III Луи (1808, Париж — 1873, Лондон) — император Франции в 1852—1870 гг. — 334
- НЕКРАСОВ Николай Алексеевич (1821, Немиров — 1878, Петербург) — русский поэт, общественный деятель и издатель. — 16, 43, 67, 143, 145, 174, 183, 184, 264, 268, 333, 335, 343, 420
- НЕЧАЕВ Сергей Геннадьевич (1847, Иваново-Вознесенск — 1882, Петербург) — русский революционер-террорист. — 21, 80, 87, 120, 172
- НИКОЛАЕВИЧ И. (наст. имя и фам. — Илья Николаевич Меч; 1809, Казань — ок. 1869) — русский писатель. — 381
- НИКОЛАЙ I Павлович (1796, Царское Село — 1855, Петербург) — российский император с 1825 г. — 12, 14, 46, 88, 97, 164, 189, 259, 265, 275, 276, 377, 435, 441, 442, 444, 447
- НИКОЛАЙ II Александрович (1868, Царское Село — 1918, Екатеринбург) — император России с 1894 по 1917 гг. — 162
- НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844, Рёккен, близ Лютцена — 1900, Веймар) — немецкий филолог-классик и философ. — 374, 394, 395, 400, 407, 431
- НОВАЛИС (Novalis) (псевд. Фридриха фон Харденберга; 1772, Видерштедт — 1801, Вайссенфельс) — немецкий поэт-романтик. — 207
- НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643, Вулсторп — 1727, Кенсингтон) — английский ученый-естествоиспытатель и математик. — 15, 362
- ОВИДИЙ (Публий Овидий Назон; 43 до н. э. — ок. 18 н. э.) — римский поэт. — 188
- ОГАРЕВ Николай Платонович (1813, Петербург — 1877, Лондон) — русский публицист, общественный деятель и поэт. — 313, 437
- ОДОЕВСКИЙ Владимир Федорович (1803, Москва — 1869, Москва) — русский писатель и философ. — 74, 126, 336
- ОРСИНИ (Orsini) Феличе (1819, Мельдола — 1858, Париж) — деятель итальянского Рисорджименто. — 52, 148
- ОСТРОВСКИЙ Александр Николаевич (1823, Москва — 1866, Шелыково) — русский драматург. — 171, 183—185, 268, 381, 437, 443
- ОСТРОГОРСКИЙ Виктор Петрович (1840, Петербург — 1902, Валдай) — русский писатель, редактор журналов и педагог. — 381
- ПАВЕЛ I Петрович (1754, Петербург — 1801, Петербург) — российский император с 1796 г. — 161, 165
- ПАЛЕН Константин Иванович, фон дер (1833, Петербург — 1912, Петербург) — русский государственный деятель, министр юстиции в 1867—1878 гг., член Государственного совета. — 164
- ПАЛЬМ Александр Иванович (1823, Краснослободск Пензенской губ. — 1885, Петербург) — русский писатель, поэт и переводчик; петрашев. — 270
- ПАНАЕВ Иван Иванович (1812, Петербург — 1862, Петербург) — русский журналист и мемуарист. — 343
- ПАРНИ (Parny) Эварист Дезире де Форж де (1753, Сен-Поль, о-в Бурбон (ныне Реюньон) — 1814, Париж) — французский поэт, автор стихов и поэм эротического содержания. — 187, 210

- ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (1623, Клермон-Ферран — 1662, Париж) — французский ученый и философ. — 235, 343
- ПАУЛЬСЕН (Paulsen) Фридрих (1846, Лангенхорн — 1908, Берлин) — немецкий педагог и философ неокантианского направления. — 203
- ПЕЙН (Paine) Томас (1737, Тетфорд — 1809, Нью-Йорк) — американский публицист. — 92, 138, 225
- ПЕЛАГИЙ (ок. 360 — ок. 422) — христианский монах, богослов, основатель учения, осужденного Карфагенским собором, получившего название пелагианства. — 204
- ПЕРОВСКАЯ Софья Львовна (1853, Петербург — 1881, Петербург) — русская революционерка-народоволка. — 312
- ПЕТР I Алексеевич, Великий (1672, Москва — 1725, Петербург) — русский царь с 1682 г., первый русский император с 1721 г. — 17, 56, 125, 132, 157, 162, 170, 179
- ПЕТРАШЕВСКИЙ (Буташевич-Петрашевский) Михаил Васильевич (1821, Петербург — 1866, с. Бельское Енисейской губ.) — организатор социалистического кружка в Петербурге. — 27
- ПЕТРОВСКАЯ (в замуж. — Соколова) Нина Ивановна (1884—1928) — русская писательница, критик и переводчица. — 404
- ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич (1807, Киевская губ. — 1885, Дублин) — русский поэт, мыслитель, филолог. — 261
- ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840, с. Знаменское Орловской губ. — 1868, Дубулы, близ Риги) — русский публицист и литературный критик. — 15, 16, 47, 92, 122, 186, 310, 312
- ПИСЕМСКИЙ Алексей Феофилактович (1821, с. Раменья Чухломского у. Костромской губ. — 1881, Москва) — русский прозаик и драматург. — 184, 185, 381
- ПЛАТОН Афинский (427 до н. э., Афины или Эгина — 347 до н. э., Афины) — древнегреческий философ. — 42, 200, 346
- ПЛЕВЕ Вячеслав Константинович (1846, Мещовск — 1904, Петербург) — русский государственный деятель, министр внутренних дел и шеф жандармерии в 1902—1904 гг. — 162
- ПЛЕЩЕЕВ Алексей Николаевич (1825, Кострома — 1893, Париж) — русский писатель, петрашевец. — 90, 270, 389
- ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827, Москва — 1907, Петербург) — русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Синода в 1880—1905 гг. — 15, 44, 88, 158, 161, 164, 165
- ПОГОДИН Михаил Петрович (1800, Москва — 1875, Москва) — русский историк, писатель, публицист славянофильского направления. — 161, 270, 275
- ПОЛЕВОЙ Николай Ксенофонович (1796, Иркутск — 1846, Петербург) — русский литературный критик, писатель и публицист. — 189
- ПОЛОНСКИЙ Яков Петрович (1819, Рязань — 1898, Петербург) — русский поэт и прозаик. — 47, 90, 443
- ПОМЯЛОВСКИЙ Николай Герасимович (1835, Петербург — 1863, Петербург) — русский писатель. — 420, 438
- ПОП (Pope) Александр (1688, Лондон — 1744, Лондон) — английский поэт. — 228

- ПОТЕМКИН Петр Петрович (1886, Орел — 1926, Париж) — русский поэт, драматург и переводчик. — 404
- ПОТЕХИН Алексей Антипович (1829, Кинешма Костромской губ. — 1908, Петербург) — русский драматург, беллетрист, и театральный деятель. — 90, 381
- ПРЕВО (Prévost) Эжен Марсель (1862, Париж — 1941, Вианн) — французский прозаик. — 244, 399
- ПРУДОН (Proudhon) Пьер (1809, Безансон — 1865, Париж) — французский теоретик анархизма. — 290, 370
- ПУЦИКОВИЧ Виктор Феофилович (1843—1909) — товарищ Достоевского, редактор журнала «Гражданин» (1874—1879), затем берлинский корреспондент газ. «Новое время». — 51, 52
- ПУШКИН Александр Сергеевич (1799, Москва — 1837, Петербург) — русский поэт. — 16, 29, 91, 123—128, 157, 169, 181, 183, 184, 186—189, 191, 192, 208—213, 218, 228, 229, 246, 252, 257, 262, 264, 266—269, 272, 275, 276, 278, 283, 286, 297, 298, 300—302, 314, 321, 332, 334—337, 341, 343, 350, 363, 378, 381, 414, 420, 421, 433, 436, 439, 442—444, 446—448, 452
- ПФЛЕЙДЕРЕР (Pfleiderer) Отто (1839, Штеттен, Вюртемберг — 1908, Берлин) — немецкий евангелический теолог-мистик, протестантский богослов. — 44
- ПШИБЫШЕВСКИЙ (Przybyszewski) Станислав (1868, Лоево на Куявах — 1927, Яронты на Куявах) — польский прозаик и драматург. — 59
- РАДИЩЕВ Александр Николаевич (1749, Москва — 1802, Петербург) — русский писатель, публицист и философ. — 41, 189, 436
- РАФАЭЛЬ де Санти (Raffaello Santi) (1483, Урбино — 1520, Рим) — итальянский живописец и архитектор. — 302
- РЕДСТОК (Redstock) Гренвиль Вальдигрев (1836—1913) — английский лорд, проповедник, основатель секты евангельских христиан. — 70
- РЕНАН (Renan) Жозеф Эрнест (1823 или 1826, Трегье, деп. Кот дю Нор — 1892, Париж) — французский писатель, историк религии, филолог-востоковед. — 41, 80, 197, 243, 445
- РЕШЕТНИКОВ Федор Михайлович (1841, Екатеринбург — 1871, Петербург) — русский публицист и писатель. — 381
- РИЧАРДСОН (Richardson) Сэмюэл (1689, Дербишир — 1761, Парсонс-Грин) — английский писатель. — 187
- РИШЕ (Richer) Эдуард (1792—1834) — французский писатель-мистик. — 244
- РИШПЕН (Richepin) Жан (наст. имя — Огюст Жюль; 1849, Медеа (Алжир) — 1926, Париж) — французский прозаик и поэт. — 255
- РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856, Ветлуга Костромской губ. — 1919, Сергиев Посад) — русский писатель, критик, публицист, философ. — 50, 51
- РОЗЕГГЕР (Rosegger) Петер (наст. фам. — Кеттенфайер (Kettenfeier); 1843, Криглах — 1918, Криглах) — австрийский писатель натуралистического направления. — 252, 253
- РОТШИЛЬД (Rothschild) Якоб Джеймс (1792—1868) — немецкий финансист. — 21, 29, 86

- РУЗВЕЛЬТ (Roosevelt) Теодор (1858 — 1919) — президент США (1901—1909 гг.). — 97
- РУКАВИШНИКОВ Иван Сергеевич (1877, Н. Новгород — 1930, Москва) — русский прозаик и поэт. — 404
- РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712, Женева — 1778, Эрменонвиль, близ Парижа) — французский мыслитель и писатель, идеолог Просвещения. — 52, 123, 187, 193, 197, 212, 222, 238, 241, 273, 277, 304, 343, 361, 368, 370, 378, 380, 400, 431, 432
- РЫЛЕЕВ Кондратий Федорович (1795, Гатчина — 1826, Петербург) — декабрист и поэт. — 16, 271, 443
- САД (Sade) Донасьен Альфонс Франсуа де (1740, Париж — 1814, Шарантон) — французский писатель. — 101, 187, 231, 337
- САЛТЫКОВ-ЩЕДРИН Михаил Евграфович (1826, с. Спас-Угол Калязинского у. Тверской губ. — 1889, Петербург) — русский писатель-сатирик. — 16, 90, 183, 184, 443
- САМАРИН Юрий Федорович (1819, Петербург — 1876, Берлин) — русский публицист, философ, историк, общественный деятель, идеолог славянофильства. — 53
- САНД (Sand) ЖОРЖ (псевд. Авроры Дюдеван; 1804, Париж — 1876, Нан) — французская писательница. — 15, 230, 242, 283, 290, 293
- САУТИ (Southey) Роберт (1774, Бристоль — 1843, Грети-Холл, близ Кесуика) — английский поэт-мистик. — 214
- СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688, Стокгольм — 1722, Лондон) — шведский естествоиспытатель и философ-мистик. — 197, 203
- СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ Петр Данилович (1857, Петербург — 1914, Петербург) — русский государственный деятель, министр внутренних дел с августа 1904 по январь 1905 гг. — 157
- СЕМЕНОВ Сергей Терентьевич (1868, д. Андреевка Московской губ. — 1922, д. Андреевка) — русский писатель, автор многочисленных рассказов из крестьянского быта. — 381
- СЕНАНКУР (Senancour) Этьенне Пивен де (1770, Париж — 1846, Сен-Клу) — французский писатель. — 241
- СЕН-ЖЮСТ (Saint-Just) Луи Антуан де (1767, Марси, кантон Ниверне — 1794, Париж) — деятель Великой французской революции, якобинец. — 225
- СЕНТ-БЕВ (Saint-Beuve) Шарль Огюстен (1804, Булонь-сюр-Мер — 1869, Париж) — французский поэт и литературный критик. — 242
- СЕРВАНТЕС (Servantes) Сааведра Мигель де (1547, Алкале — 1616, Мадрид) — испанский писатель. — 266, 341
- СКАБИЧЕВСКИЙ Александр Михайлович (1838, Петербург — 1910, Петербург) — русский литературный критик, историк литературы. — 177, 436
- СКИТАЛЕЦ (псевд. Степана Гавриловича Петрова; 1869, г. Обшаровка Самарской губ. — 1941, Москва) — русский писатель. — 406, 432
- СКОБЕЛЕВ Михаил Дмитриевич (1843, Петербург — 1882, Москва) — генерал от инфантерии, один из командующих русской армией в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. — 97, 137, 138, 152

- СКОТТ (Scott) Вальтер (1771, Эдинбург — 1832, Эбботсфорд) — английский прозаик, поэт, историк. — 15, 266
- СЛЕПЦОВ Василий Алексеевич (1836, Сердобский у. Саратовской губ. — 1878, Петербург) — русский прозаик. — 420
- СМИРНОВА Александра Осиповна (урожд. Россет; 1809, Одесса — 1882, Париж) — фрейлина русских императриц, мемуаристка, публицист. — 272
- СМИТ (Smith) Адам (1733, Шотландия — 1790, Эдинбург) — шотландский экономист. — 222
- СОКРАТ (ок. 470 до н. э., Афины — 399 до н. э., Афины) — древнегреческий философ. — 352
- СОЛЛОГУБ Владимир Александрович (1813, Петербург — 1882, Петербург) — русский писатель, занимался изучением тюремного дела, входил в Тюремный комитет. — 343
- СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853, Москва — 1900, с. Узкое) — русский философ, поэт, публицист, богослов. — 39, 53, 376, 385
- СОЛОГУБ Федор (псевд. Федора Кузьмича Тетерникова; 1863, Петербург — 1927, Ленинград) — русский поэт, прозаик, драматург, переводчик. — 404
- СПЕНСЕР (Spenser) Герберт (1820, Дерби — 1903, Брайтон) — английский философ-позитивист и социолог. — 347, 410
- СПИНОЗА (Spinoza) Бенедикт (Барух; 1632, Амстердам — 1677, Гаага) — нидерландский философ-пантеист. — 251, 347, 413, 421
- СТАЛЬ (Staël) Анна Луиза Жермена де (1766, Париж — 1817, Париж) — французская писательница. — 222
- СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (1813, с. Удерева Острожского у. Воронежской губ. — 1840, Нови-Лигу, Италия) — русский общественный деятель, философ, поэт, организатор литературно-философского кружка. — 293, 444
- СТЕНДАЛЬ (Stendhal; псевд. Анри Мари Бейля (Beyle); 1783, Гренобль — 1842, Париж) — французский писатель. — 244, 245
- СТЕПНЯК-КРАВЧИНСКИЙ Сергей Михайлович (1851, с. Новый Стародуб Херсонской губ. — 1895, Лондон) — революционер, народник, писатель, эмигрант. — 80
- СТЕРН (Sterne) Лоренс (1713, Клонмел, Ирландия — 1768, Лондон) — английский писатель. — 344
- СТРАХОВ Николай Николаевич (1828, Белгород — 1896, Петербург) — русский философ, литературный критик и публицист. — 7, 16, 51, 104, 144, 145, 168, 171, 174, 337, 380, 383
- СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870, Петербург — 1944, Париж) — русский экономист, публицист, издатель. — 380, 392
- СУДЕЙКИН Григорий Петрович (1850, Киев — 1883, Петербург) — жандармский подполковник, главный инспектор петербургской секретной полиции; убит народовольцами. — 162
- ТЕККЕРЕЙ (Thackeray) Уильям Мейкпис (1811, Калькутта — 1863, Лондон) — английский писатель. — 246

- ТЕЛЕШОВ Николай Дмитриевич (1867, Москва — 1957, Москва) — русский прозаик, организатор литературного кружка «Среда». — 406, 432
- ТЕННИСОН (Tennyson) Альфред (1809, Сомерсби, Линкольншир — 1892, Олдуорт, Суррей) — английский поэт. — 245
- ТЕПФЕР (Törpffer) Рудольф (1799—1846) — швейцарский писатель. — 344
- ТИК (Tieck) Людвиг (1773, Берлин — 1853, Берлин) — немецкий прозаик и драматург. — 266
- ТИМУР (Тамерлан; 1336, Кеш, Бухарское ханство — 1405, Отрар) — среднеазиатский полководец, завоеватель. — 50
- ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (в миру — Тимофей Савельевич Кириллов; 1724, с. Короцк Валдайского у. Новгородской губ. — 1783, Задонский Богородицкий монастырь, Воронежская губ.) — религиозный деятель и писатель. — 39
- ТОЛСТАЯ Софья Андреевна (урожд. Берс; 1844—1919) — жена Л. Н. Толстого. — 310
- ТОЛСТОЙ Алексей Константинович (1817, Петербург — 1875, Красный Рог Брянской губ.) — русский поэт, драматург, прозаик. — 443
- ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828, Ясная Поляна — 1910, Астапово) — русский писатель и религиозный мыслитель. — 16, 80, 120, 161, 165, 178, 183, 186, 268, 278, 333, 335, 337, 339, 342—387, 393, 394, 402, 408, 414, 415, 418, 420, 421, 429—439, 442—444, 448, 451
- ТОЛСТОЙ Дмитрий Андреевич (1823, Москва — 1889, Петербург) — русский государственный деятель, обер-прокурор Синода (1865—1866 гг.) министр народного просвещения в 1866—1880 гг., Президент Академии наук с 1882 г., министр внутренних дел с этого же года по 1889 г. — 162
- ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (1818, Орел — 1883, Буживаль) — русский писатель. — 16, 17, 20, 33, 91, 93, 101, 121, 122, 125, 126, 170, 174, 178, 183, 268, 278, 290, 292—301, 303, 305—317, 319—341, 343, 345, 355, 363, 379, 381—384, 388, 393—395, 414, 420, 429, 433—436, 439, 440, 442, 444, 452
- ТЬЕР (Thiers) Адольф (1797, Марсель — 1877, Париж) — французский историк и государственный деятель. — 158
- ТЭН (Taine) Ипполит Адольф (1828, Вузьер — 1893, Париж) — французский теоретик искусства и литературы, философ, историк. — 59, 245
- ТЮТЧЕВ Федор Иванович (1803, с. Овструг Орловской губ. — 1873, Царское Село) — русский поэт, публицист, дипломат. — 283, 298, 381
- УАЙЛЬД (Wilde) Оскар (1854, Дублин — 1900, Париж) — английский прозаик, поэт, драматург, эссеист. — 39, 400, 445
- УВАРОВ Сергей Семенович (1786, Москва — 1855, Москва) — русский государственный деятель, Президент Академии наук (1818), министр народного просвещения (1833—1849 гг.), автор формулы «православие, самодержавие, народность». — 180, 189, 270, 442
- УЛАР Александр (1876—?) — немецкий публицист. — 162
- УОЛЛЕС (Wallace) Альфред Рассел (1823, Аск, Монмаутшир — 1913, Бродстон, Дорсет) — английский теоретик спиритизма. — 179
- УСПЕНСКИЙ Глеб Иванович (1843, Тула — 1902, Петербург) — русский прозаик, очеркист. — 129

- УХТОМСКИЙ Эспер Эсперович (1861—1921) — русский поэт, издатель, публицист. — 160
- ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804, Ландсхут — 1872, Рехенберг) — немецкий философ. — 16, 26, 39, 41, 46, 47, 55, 63, 66, 77, 78, 246, 302, 355, 414, 417, 422, 435
- ФЕТ (Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820, д. Новоселки Мценского у. Орловской губ. — 1892, Москва; похоронен в с. Клейменове Мценского у.) — русский поэт, переводчик, мемуарист. — 298, 443
- ФИЛИПП II (1527, Вальядолид — 1598, Эскориал) — король Испании с 1556 г. — 27
- ФИЛОСОFOVA (урожд. Дягилева) Анна Павловна (1837, Петербург — 1912, Петербург) — общественная деятельница, учредитель Общества для доставления средств высшим женским курсам. — 339
- ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762, Рамменау — 1814, Берлин) — немецкий философ и общественный деятель. — 56, 197, 205, 295, 296, 298, 299, 440
- ФЛОБЕР (Flaubert) Густав (1821, Руан — 1880, Круассе, близ Руана) — французский прозаик и драматург. — 59, 74, 242, 244, 313, 333
- ФОГТ (Фохт; Vogt) Карл (1817, Хузум — 1895, Фрейбург-им-Брейсгау) — немецкий естествоиспытатель, философ и политик. — 14, 16, 26, 47
- ФОМА АКВИНСКИЙ (Фома Аквинат; Thomas Aquinas; 1225 или 1226, Роккасекка, близ Акуино — 1274, Фоссануова, Юж. Италия) — святой, монах-доминиканец, средневековый философ и богослов, систематизатор ортодоксальной схоластики. — 272
- ФОМА КЕМПИЙСКИЙ (Фома Гемеркен; ок. 1379/80, Кемпен-на-Рейне — 1471, монастырь Агнетенберг, Цволле) — средневековый теолог, классик европейской мистической литературы. — 44
- ФОНТЕНЕЛЬ (Fontenelle) Бернар ле Бовье де (1657, Руан — 1757, Париж) — французский философ-скептик, писатель. — 385
- ФОСС (Voss) Иоганн Генрих (1751, Зоммердорф, Мекленбург — 1826, Гейдельберг) — немецкий поэт-романтик, антиковед и переводчик. — 266
- ФРАНКЛИН (Franklin) Бенджамин (1706, Бостон — 1790, Филадельфия) — американский мыслитель, представитель Просвещения, экономист, публицист и политический деятель. — 225
- ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (лат. Franciscus Assisiensis; наст. имя — Джованни Бернардоне (Bernardone); 1182, Ассизи — 1226, Ассизи) — святой, католический проповедник, основатель одноименного ордена миноритов, религиозный писатель. — 44, 91
- ФУРЬЕ (Fourier) Франсуа Мари Шарль (1772, Безансон — 1837, Париж) — французский социалист. — 11, 14, 15
- ХЕЛЬЧИЦКИЙ (Chelický) Петр (ок. 1300 — ок. 1460) — чешский религиозный мыслитель, идеолог умеренных таборитов. — 365
- ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804, Москва — 1860, с. Ивановское) — русский религиозный философ, публицист, поэт. — 94, 167, 273, 379, 444

ЦЁЛЬНЕР (Zöllner) Иоганн Карл Фридрих (1834, Берлин — 1882, Лейпциг) — немецкий астроном и спиритуалист. — 43

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794, Москва — 1856, Москва) — русский философ и публицист. — 53, 139, 188, 273, 444

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1828, Саратов — 1889, Саратов) — русский общественный деятель, писатель, литературный критик. — 16, 17, 92, 122, 164, 170, 186, 335, 354, 380, 400

ЧЕХОВ Антон Павлович (1860, Таганрог — 1904, Баденвейер) — русский прозаик и драматург. — 388—392, 394, 402, 410, 423, 426—427, 430

ЧИНГИСХАН (1162—1227) — татаромонгольский хан, завоеватель. — 50

ЧИРИКОВ Евгений Николаевич (1864, Казань — 1932, Прага) — русский прозаик и драматург. — 406

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (1828, Тамбов — 1904, с. Караул Тамбовской губ.) — русский правовед, историк, философ, публицист. — 169, 380

ЧОККЕ (Zschokke) Генрих Даниэль (1771—1848) — швейцарский писатель и политик. — 266

ШАТОБРИАН (Chateaubriand) Франсуа (1768, Сен-Мало — 1848, Париж) — французский писатель. — 15, 44, 236, 237, 241, 262

ШЕКСПИР (Shakespeare) Уильям (1564, Стратфорд-на-Эйвоне — 1616, Стратфорд-на-Эйвоне) — английский поэт и драматург. — 15, 29, 209, 213, 228, 245, 266, 311, 314, 334, 340, 382, 420

ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич (1824, Петербург — 1891, Петербург) — русский публицист, литературный критик и общественный деятель. — 88, 380, 436

ШЕЛЛИ (Shelley) Перси Биши (1792, Сассекс — 1822, близ Виареджо, Италия) — английский поэт, драматург, публицист и философ. — 214

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775, Леонберг — 1854, Рагац, Швейцария) — немецкий философ и теоретик искусства. — 197, 347, 348, 350

ШИЛЛЕР (Schiller) Иоганн Фридрих (1759, Марбах — 1805, Веймар) — немецкий поэт, драматург, историк, теоретик искусства. — 15, 53, 191, 194, 197, 201, 212, 259, 265, 266, 273, 279, 302, 316, 382

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772, Ганновер — 1829, Дрезден) — немецкий философ культуры, теоретик романтизма, критик и прозаик. — 209

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Schleiermacher) Фридрих (1768, Бреслау — 1834, Берлин) — немецкий протестантский теолог и философ. — 46

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788, Данциг — 1860, Франкфурт-на-Майне) — немецкий философ. — 26, 75, 76, 104, 138, 299—300, 307, 314, 334, 343, 347, 374, 395, 431

ШПИЛЬГАГЕН (Шпильхаген; Spielhagen) Фридрих (1829, Магдебург — 1911, Берлин) — немецкий писатель. — 334

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (псевд. Каспара Шмидта; 1806, Байрейт — 1856, Берлин) — немецкий философ-младогегельянец, теоретик анархизма. — 29, 302, 400

ШТОЛЬБЕРГ (Stolberg) Фридрих Леопольд (1750—1819) — немецкий писатель и переводчик. — 206

ШУБЕРТ (Schubert) Франц Петер (1791, Лихтенталь, близ Вены — 1828, Вена) — австрийский композитор. — 331

ЩЕДРИН Н. см.: *Салтыков-Щедрин М. Е.*

ЭККЕРМАН (Eckermann) Иоганн Петер (1792, Винзен, Бавария — 1854, Веймар) — немецкий писатель, секретарь И.-В. Гете. — 202—205

ЭПИКТЕТ (рабская кличка; ок. 50 — ок. 140) — раб, отпущенный на волю, позднее — древнегреческий философ-стоик. — 343, 354, 361

ЭПИКУР (241—270 до н. э.) — древнегреческий философ. — 398

ЭРХАРД (Erhard) Мария Йезеф Альберт (1862—1940) — немецкий католический церковный историк. — 44

ЮМ (Hume) Давид (1711, Эдинбург — 1776, Эдинбург) — английский философ, историк, экономист и публицист. — 39, 70, 71, 77, 194—196, 214, 235, 243, 351

ЮНГЕ (урожд. Толстая) Екатерина Федоровна (1843—1890) — русская художница, мемуаристка. — 61

ЯЗЫКОВ Николай Михайлович (1803, Симбирск — 1847, Москва) — русский поэт. — 438, 443

ЯКОБСЕН (Jacobsen) Енс Петер (1847, Тиссед — 1885, Тиссед) — датский прозаик. — 246

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
-------------------	---

### Книга III Часть вторая БОРЬБА ЗА БОГА

#### Достоевский — философ истории русского вопроса

Достоевский. Биография .....	11
Формула Достоевского .....	23
I. Нигилизм — анархистский атеизм .....	25
II. Зосима. Религиозная философия (русский монах преодолевает нигилизм) .....	34
III. Фейербах против монаха .....	39
IV. Великий инквизитор .....	48
V. Зосима — еретик, Достоевский — скептик .....	63
VI. Философия и образование .....	73
VII. Религия и нравственность I .....	77
VIII. Религия и нравственность II (карамазовщина) .....	99
IX. Убийство и самоубийство .....	109
X. Формула Достоевского вызывает сомнение .....	119
XI. Русский всечеловек .....	123
XII. Гуманизм и принцип нации. Принцип нации и религия .....	134
XIII. Шовинизм. Напрасная трата человеческих жизней ...	137
XIV. Русский характер .....	140
XV. Россия и Европа .....	145
XVI. Дипломатическая политика, преобладание внешней политики над внутренней .....	150

## Оглавление

XVII. Внутренняя политика .....	155
XVIII. Царизм .....	160
XIX. От Белинского к Уварову .....	166

### Книга III Часть третья ТИТАНИЗМ ИЛИ ГУМАНИЗМ От Пушкина до Горького

Достоевский в русской и мировой литературе .....	183
I. А. С. Пушкин .....	186
II. Онегин — Фауст .....	191
III. Дж. Г. Байрон .....	214
IV. «Ролла» Мюссе .....	229
V. М. Ю. Лермонтов .....	256
VI. Н. В. Гоголь .....	265
VII. И. А. Гончаров .....	276
VIII. И. С. Тургенев .....	292
IX. Л. Н. Толстой .....	342
X. Декаданс .....	388
XI. М. Горький .....	406
Заключение. Резюме (А). Титанизм и русская литература ...	433
Резюме (Б). Романтизм — реализм — современ- ный декаданс .....	443
Отрывки .....	449

### Приложения

<i>Вратислав Доубек. «Россия и Европа». История книги .....</i>	455
<i>Б. Ф. Егоров, О. М. Малевич. Томаш Гарриг Масарик и русская     литература .....</i>	470
Примечания .....	515
Именной указатель .....	553



*Научное издание*

**Томаш Гарриг Масарик  
РОССИЯ И ЕВРОПА  
Эссе о духовных течениях в России  
Книга III, части 2—3**

Редактор: *С. И. Лукомская*  
Корректор: *Т. Ю. Смирнова*  
Верстка: *С. В. Степанов*

Лицензия № 00944  
от 09.02.2000 г.

Сдано в набор 13.02.03. Подписано в печать 15.01.03. Формат 60 × 90 1/16.  
Бум. офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,00.  
Тираж 1500 экз. Зак. № 4598

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам: 191011, Санкт-Петербург,  
наб. р. Фонтанки, 15, Издательство Русского Христианского гуманитарного  
института. Факс: (812) 311–30–75; e-mail: [rector@rchgi.spb.ru](mailto:rector@rchgi.spb.ru).

URL: <http://www.rchgi.spb.ru>;

ИТД «Летний сад»:

Тел. в С.-Петербурге: (812) 232–21–04;

Тел. в Москве: (095) 290–06–88

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН.  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12