

Наталья Кладова



**ИДЕЯ СЕМЬИ
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ
МИРЕ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Наталья Кладова
Идея семьи в художественном
мире Ф. М. Достоевского.
Монография

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=45102362

ISBN 9785005048769

Аннотация

Книга представляет собой исследование особенностей воплощения идеи семьи в художественном творчестве Ф. М. Достоевского. Анализ романов «пятикнижия», а также повестей, рассказов, других романов писателя позволил глубже осмыслить законы построения художественного мира каждого произведения, понять особенности мировидения автора, увидеть эволюцию основной творческой идеи, которой является, как показывается в работе, идея семьи. Книга адресована филологам и всем интересующимся русской литературой.

Содержание

Введение	5
Глава 1 – вводная. Мир как семья в творческом сознании Ф. М. Достоевского	18
Конец ознакомительного фрагмента.	66

**Идея семьи
в художественном мире
Ф. М. Достоевского
Монография**

Наталья Кладова

© Наталья Кладова, 2019

ISBN 978-5-0050-4876-9

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Введение

Метафизическая глубина текстов Ф. М. Достоевского в литературоведческой науке исследована подробно и обстоятельно – настолько гениален был писатель в своем философском осмыслении бытия (работы К. А. Степаняна; Т. А. Касаткиной; В. Н. Белопольского; Е. М. Мелетинского; Б. Н. Тихомирова; А. Н. Хоц; Э. С. Афанасьева; Ч. Бяньгэ; В. А. Викторovichа; А. Б. Галкина; О. П. Тюриной; и мн. др.¹).

¹ Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005; Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004; Белопольский В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека. Ростов-на-Дону, 1987; Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М., 1994; Тихомиров Б. Н. К осмыслению глубинной перспективы романа «Преступление и наказание» // Достоевский в конце XX века: Сб. статей. М., 1996; Хоц А. Н. Типология «странного» в художественной системе «Преступления и наказания» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб., 1992; Афанасьев Э. С. «Я... реалист в высшем смысле» (О художественности романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание») // Русская словесность. 2005. №4; Бяньгэ Ч. Проблема духовного возрождения человека в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: диссертация... кандидата филологических наук. М., 2006; Викторovich В. А. Роман познания и веры // Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: возможности прочтения. Коломна, 2003; Галкин А. Б. Образ Христа и концепция человека в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001; Тюрина О. П. Проблематика романа «Бесы» в контексте религиозного мировоззрения Ф. М. Достоевского // Аркадий Гайдар в круг детского и юношеского чтения. Арзамас, 2009.

А. П. Власкин ввел в научный оборот особое понятие, обозначающее философскую основу произведений писателя, – *стихия вопрошания*². Это же понятие использует А. Ф. Конюхов³. Основные структурные особенности романов Достоевского исследователи справедливо связывают с глубинным идейным содержанием.

Так, в книге Р. Г. Назирова «Творческие принципы Ф. М. Достоевского» найден интересный термин для обозначения основной составляющей сюжета произведений писателя – *окказиональный миф*⁴. Исследователь полагает, что каждый роман Достоевского представляет собой художественный миф: в «Преступлении и наказании» романский миф строится на мотиве Воскресения, в «Идиоте» (сюжетно противоположному предыдущему роману) воплощен христоподобный человек Мышкин, основной миф «Бесов» – миф о Фаусте-предателе, «Подростка» – о демонизме капитала, «Братьев Карамазовых» – о Каине-братоубийце⁵.

² Власкин А. П. Стихия вопрошания в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2006. Вып. 16/2; Власкин А. П. Судьбы героев под вопросом // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М., 2007.

³ Конюхов А. Ф. Стихия вопрошания в романе Ф. М. Достоевского «Подросток»: диссертация... кандидата филологических наук. Магнитогорск, 2007.

⁴ Назиров Р. Г. Творческие принципы Ф. М. Достоевского. Саратов, 1982. С. 97.

⁵ Назиров Р. Г. Специфика художественного мифотворчества Ф. М. Достоевского (Сравнительно-исторический подход) // Литературный текст: Проблемы

А. Б. Креницын, исследовав особенности сюжета романов Достоевского, выделил различные сюжетные уровни и пришел к выводу о том, что «в каждом из романов задана некая глобальная философско-психологическая идея, концептуальное развертывание которой <...> становится своего рода символическим сюжетом»⁶.

К. А. Степанян убедительно показал наличие в произведениях писателя *внутреннего сюжета*, обусловленного присутствием Горнего Иерусалима внутри живой плоти действительности⁷. Именно так расшифровывает ученый определение Достоевским своего творческого метода «*реализм в высшем смысле*», указывая на то, что метод прослеживается на всех уровнях: изображение человека, сюжет, композиция, повествование и т. д. «Мир воссоздан и показан в полном объеме, реальность духовной жизни человека и „миров иных“ составляет единую основу изображаемого. События происходят здесь и сейчас, но на фоне совершающейся в вечности Евангельской истории и в перспективе грядущего Царства Божия. Эти два плана изображения – мир земной и мир Небесный, время и вечность – постоянно сосуществуют во взаимопроникновении и почти все персонажи в той или иной степени осознают это и действуют в соответ-

и методы исследования. Аспекты теоретической поэтики. М.; Тверь, 2000. Вып. 6. С. 53—59.

⁶ Креницын А. Б. Сюжетология романов Ф. М. Достоевского. М., 2017. С. 20.

⁷ Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005. С. 107.

ствии с этим. Тот „человек в человеке“, те „глубины души человеческой“, которые Достоевский изображает как „реалист в высшем смысле“, – это образ Божий, составляющий основу каждой личности и (часто в противоборстве с порожденными грехом искажениями) определяющий существование каждого»⁸.

В работе Г. Г. Ермиловой читаем: «Анализ романного „пятикнижия“ позволяет говорить о *христианской онтологичности* Достоевского, суть которой состоит в соединении двух уровней бытия, земного и небесного, человеческого и божественного»⁹.

С. Шаулов отмечает «ослабление событийных причинно-следственных связей и усиление внутренней мистической и философской логики сюжета» произведений Достоевского¹⁰.

Г. С. Померанц видит основную особенность внутреннего строя романов в наличии скрытых текстовых смыслов¹¹.

В работах зарубежных ученых также выражается мысль о том, что «более внешние планы романов служат у Достоев-

⁸ Там же. С. 102.

⁹ Ермилова Г. Г. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: поэтика, контекст: дис... д. филол. н. Иваново, 1999. С. 7.

¹⁰ Шаулов С. «Братья Карамазовы» как роман-универс // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте». М., 2008. С. 168.

¹¹ Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским // <http://www.litmir.net/br/>.

ского средством к выражению планов более внутренних»¹².

Существуют исследования, в которых указывается на семантическое единство романов писателя, образующегося символическим планом текстов (Г. Б. Курляндская; Вяч. Иванов; Г. С. Померанц; Р. Жирар; М. М. Меликян; Г. Г. Ермилова; N. Arseniev; Н. А. Никулина¹³).

Мы разделяем положение о том, что уникальной особенностью художественного мира писателя является *наслоение* внешнего сюжета (бытового, повседневного, часто жестокого) на сюжет внутренний (всегда светлый, точнее, духовно просветленный). За внешним событием у Достоевского встанет событие духовное. Еще одна важная особенность художественной ткани произведений писателя, уже отмечавшаяся

¹² Levitsky S. The Hierarchical Principle of Dostoevsky's novels // F.M. Dostoevsky. 1821—1881. — New York, 1971.

¹³ Курляндская Г. Б. К вопросу о романе Достоевского как системном единстве // Достоевский и современность: тезисы выступлений на «Старорусских чтениях». Ч. 2. Новгород, 1991; Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. М., 1990; Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским // <http://www.litmir.net/br/>; Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. М., 2013; Меликян М. М. Художественная структура бытия в метаромане Ф. М. Достоевского («Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы»): дис... к. филол. н. Иваново, 2006; Ермилова Г. Г. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: поэтика, контекст: дис... д. филол. н. Иваново, 1999; Arseniev N. The Central Inspiration of Dostoevsky // F.M. Dostoevsky. 1821—1881. New York, 1971; Никулина Н. А. Принципы воплощения евангельского сюжета в «Легенде и Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского // Православие и русская культура, прошлое и современность. Тобольск, 2010. С. 141.

исследователями, – сверхплотность, то есть насыщенность смыслом: «Достоевский не „пользуется“ словом, не использует его в интересах конкретного контекста, в определенном, неизбежно суженном и усеченном значении, но дает слову быть, смиренно отступает в сторону, позволяя слову раскрыть всю заключенную в нем реальность, что и создает необыкновенную многослойность и многоплановость его произведений»¹⁴. Слово Достоевского часто становится символом, при этом не только подтекстово воплощает какую-либо идею, мысль, понятие, но и является связующим композиционным звеном, «цементирующим» событийную основу произведения. Семантически многогранны также различные (иногда, на первый взгляд, незначительные) детали, пространственно-временные «указания»¹⁵. Кроме того, мно-

¹⁴ Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004. С. 46.

¹⁵ О роли пространственно-временных точек читаем в работе М. М. Бахтина: «У Достоевского, <...>, порог и смежные с ним хронотопы лестницы, передней и коридора, а также и продолжающие их хронотопы улицы и площади являются главными местами действия в его произведениях, местами, где совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений, прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека» (Бахтин М. М. *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975. С. 397). На особое качество пространства – его соотнесенность с внутренним процессом героя указывает А. Н. Хоц (Хоц А. Н. *Структурные особенности в прозе Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 11. СПб., 1994. С. 52). Интересные наблюдения о художественном пространстве и времени произведений писателя содержатся в книге Н. К. Савченко: *Савченко Н. К. Сюжетосложение романов Ф. М. Достоевского*. М., 1982. С. 48, 50.

гослостью и многоплановостью обладают у Достоевского и сюжетные эпизоды в их соотнесенности между собой. При целостном осмыслении творчества писателя мы пришли к убеждению о наличии одной главной идеи, которая определяет в каждом произведении особенности организации художественного мира и воплощается в конструировании образа семьи как образа всечеловеческого единения во имя Христово (данный образ, на наш взгляд, символически выражает авторскую мысль о сущем и должном бытии).

Идея семьи – одна из ключевых для творческого сознания Достоевского – плодотворно осмысливается учеными в рамках отдельных произведений или с точки зрения конкретных мотивов, аллюзий, образов¹⁶. В достоевведении, в част-

Особенности времени в художественном мире Достоевского интересно осмыслены О. А. Ковалевым (*Ковалев О. А. Время и нарратив в творчестве Ф. М. Достоевского // Известия Алтайского гос. ун-та. Серия «Педагогика и психология. Право. Филология и искусствоведение. Философия, социология и культурология. Экономика».* – Барнаул, 2010).

¹⁶ Ашимбаева Н. Т. Поэтика двусмысленности и недосказанности у Достоевского (Явное и прикровенное родство героев) // *Sub specie tolerantiae*. Памяти В. А. Туниманова. СПб., 2008; Бергнес Ю. «Христос-отец»: к проблеме противопоставления отца кровного и отца законного в «Подростке» Достоевского // *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков*. Вып. 2. Петрозаводск, 1998; Борисова В. В. «Братья и сестры» в романе «Преступление и наказание». Поэтика образов // *Достоевский и мировая культура: Альманах, №27*. СПб., 2010; Гачева А. Г. Ф.М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: линии духовного родства // *Текст, контекст, интертекст*. Т. 3. М., 2012; Долбина И. А. Художественный концепт *брат* и его языковая репрезентация в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: диссертация... кандидата филологических наук. Томск, 2004; Ларкович Д. В. Символика дома в романе Ф. М. Достоевского «Бра-

ности, не раз отмечалось то, что сквозным в творчестве писателя является мотив блудного сына. «„Блудный сын“ – русская интеллигенция, покинувшая свой Дом – „почву“ и „распотчившая имение свое“ – духовное наследие нации, хранимое „почвой“ – русским народом»¹⁷. Впервые, по мнению В. И. Габдуллиной, мотив блудного сына прозвучал в «Униженных и оскорбленных», причем не только Наташа уподобляется блудному евангельскому герою, но и отец ее, который

тя Карамазовы» // Пути обновления педагогического образования: Труды СурГПИ. Вып. 1. Сургут, 2003; Никулина Н. А., Тунгусова М. Н. Детское братство в романах Ф. М. Достоевского как прообраз Царства Божиего на земле // Православие и русская культура, прошлое и современность. Тобольск, 2010; Соколовская А. И. Проблема «случайного семейства» в творчестве Достоевского 70-х годов (роман «Подросток») // Лингвострановедение: методы анализа, техника обучения. В 2 ч. Ч. 2. Концепт «семья» в аспекте лингвострановедения. М., 2004; Щенников Г. К. Проблема «человек и семья» в размышлениях Ф. М. Достоевского // Человек. Семья. Государство. СПб., 2008; Строганов М. В. Из предыстории «случайного семейства» // «Мысль семейная» в русской литературе. Тверь, 2008; Печерская Т. И. Мотив блудного сына в рассказах и повестях Ф. М. Достоевского // «Вечные» сюжеты русской литературы: («блудный сын» и другие). Новосибирск, 1996; Живолупова Н. В. Семантическая ось «отец-сын» и замысел «Отцы и дети» в контексте творчества Достоевского (от «Униженных и оскорбленных» к «Подростку») // Вестник Нижегородского ун-та им. Н. И. Лобачевского. Серия «Филология». Вып. 1 (6). Нижний Новгород, 2005; Габдуллина В. И. Мифология дома в произведениях Ф. М. Достоевского // Культура и текст. Славянский мир: прошлое и современность. СПб.-Самара-Барнаул, 2001; Габдуллина В. И. Мотив блудного сына в произведениях Ф. М. Достоевского и И. С. Тургенева. Барнаул, 2006.

¹⁷ Габдуллина В. И. Идея «почвенничества» в аспекте религиозно-нравственных исканий Ф. М. Достоевского (раннее творчество) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Т. 3. Вып. 1: Филология. Новосибирск, 2004. С. 96.

совершил духовный «блуд», отрекшись от дочери¹⁸. В ракурсе почвенничества исследователь рассматривает мотив духовного Дома, реализующийся через притчу о блудном сыне¹⁹, заключая: «Герои Достоевского не живут Домом. Они не хозяева, а жильцы, снимающие квартиры, углы, каморки. Дом как воплощение покоя, семейного очага, уюта не вписывается в хронотоп произведений Достоевского. Зачастую такой Дом принадлежит хронотопу воспоминаний героя (как у Вареньки Доброселовой, Раскольников и Настасьи Филипповны) или отсутствует даже в воспоминаниях»²⁰. И далее: «Трагедия „русских бездомных скитальцев“, по Достоевскому, в том, что они ищут причины своего беспокойства не в себе, не в своей опустевшей без веры душе, а во внешнем мире. Здесь следует вспомнить еще одно значение слова Дом, восходящее к евангельским текстам: Дом – душа»²¹; «Князь Мышкин подобно Христу <...> не нуждается в земном доме, потому что обладает душой-домом. <...> Подобно князю Мышкину не нуждается в земном доме и Алеша

¹⁸ Указ. соч. С. 100.

¹⁹ Габдуллина В. И. Мифологема дома в произведениях Ф. М. Достоевского // Культура и текст. Славянский мир: прошлое и современность. СПб.-Самара-Барнаул, 2001. С. 170. Та же мысль в статье: Габдуллина В. И. Мотив договора с дьяволом в романном «пятикнижии» Достоевского // Сюжет, мотив, история. Новосибирск, 2009. С. 100.

²⁰ Габдуллина В. И. Мифологема дома в произведениях Ф. М. Достоевского // Культура и текст. Славянский мир: прошлое и современность. СПб.-Самара-Барнаул, 2001. С. 168.

²¹ Там же. С. 169.

Карамазов, потому что Дом Божий у него в душе»²².

Особенности трансформации мотива блудного сына в рассказах и повестях Достоевского проанализировала Т. И. Печерская²³. Относительно романов ученый замечает то, что только в них «проявился интерес писателя к финальной части притчи – возвращению. В них мотив блудного сына развернут в сюжеты, развивающиеся целиком в сфере экзистенциального пространства – человек оставлен наедине с Богом и не ищет более другого Отца, кроме небесного. Однако для большей точности следует сказать, что в романах Ф. М. Достоевский все-таки оставляет героя в конце повествования на повороте дороги к дому, когда до отчего дома еще далеко, но Отец уже стоит на пороге и ждет»²⁴.

Притча о блудном сыне в произведениях Достоевского стала предметом анализа и в работе Н. В. Живолуповой²⁵. Образ Мармеладова, например, исследователем осмысливается так: «По отношению к дочери такой *отец* – это вариант «блудного сына» (а «тридцать копеек», взятых у Сонечки, –

²² Там же. С. 170.

²³ Печерская Т. И. Мотив блудного сына в рассказах и повестях Ф. М. Достоевского // «Вечные сюжеты» русской литературы: («блудный сын» и другие). Новосибирск, 1996. С. 82—83.

²⁴ Там же. С. 86.

²⁵ Живолупова Н. В. Семантическая ось «отец-сын» и замысел «Отцы и дети» в контексте творчества Достоевского (от «Униженных и оскорбленных» к «Подростку») // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Филология. Вып. 1 (6). Н. Новгород, 2005. С. 14—18.

прозрачная аллюзия на «тридцать сребреников»), не способного вернуться в идеальный отцовский образ»²⁶. «Идеальная духовная связь «дети – отец» в романе проявлена позицией Сони в ее отношении к Богу («Что бы я без Бога-то была?») – творцу ее жизни и судьбы как жертвоприношения другим и воскрешения чужой падшей души (духовное спасение Раскольников). <...>

Позиция отцовства семантически пуста и создает ощущение смысловой неприкаянности героев. Экзистенциальная укорененность в жизни – не то, что дано, а то, чего ищут (и находят) Раскольников и Соня («сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого»)²⁷.

О героях без дома, воплощающих кризис традиционных духовных ценностей в творчестве Достоевского, пишет и В. Хомяков²⁸.

С. А. Орлова в статье о «Бесах» заметила: «Дом – это основа, которая дает писателю возможность раскрыть свои представления о смысле человеческого бытия, о целях человека, о добре и зле, о нравственности и духовности. Дом у Достоевского выражает внутреннюю жизненную позицию героев, их взаимоотношения с миром»²⁹.

²⁶ Там же. С. 16.

²⁷ Там же.

²⁸ Хомяков В. О «Мертвом доме» и живой вере // Иртыш. Омск, 1998. №1. С. 220—228.

²⁹ Орлова С. А. Символика локативов дома в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Вестник Башкирского университета. Т. 15. 2010. №3. С. 710.

Мы считаем необходимым рассмотреть идеи семьи в рамках всего творчества Достоевского – и не только в содержательном аспекте, но и с точки зрения ее роли в организации художественного мира произведений, прежде всего, романов «пятикнижия».

В одной из своих заметок («Маша лежит на столе...») Достоевский называет «черту будущей природы будущего существа»: «не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии» [20, 173]³⁰. В черновиках к «Бесам» им излагаются основы, на которых строится христианское общество, в том числе, есть такая запись: «Это предсказано в христианстве: именно millenium, где не будет жен и мужей (millenium, не будет жен и мужей)» [11, 182]. Так автор определяет идеальное состояние человеческого мира – без *семей*, в земном понимании смысла этого слова, то есть идеал – не плотское сближение, а духовное, не двух людей, а каждого со всеми. Ибо семейство – «величайшая святыня человека на земле», но «в полном смысле» «ненормальное, эгоистическое состояние», обособление пары от всех. Земной человек, живущий сейчас, – существо «переходное», должно переродиться «по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает»; земная жизнь – борьба и развитие, путь к «раю», будущей природе своего существа, к пониманию того, что «высочайшее употребление, которое

³⁰ В квадратных скобках – том и страница Полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского: В 30 т. Л., 1972—1990.

может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, – это как бы уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [20, 172]. Закон существования человека на земле – «приносить *любовью* в жертву свое *я* людям» [20, 175]. Эти записи Достоевского чрезвычайно важны для понимания его художественной идеи семьи: в своих произведениях писатель часто меряет ценность героя способностью образовать семью, то есть «жениться и посягать», но эта *земная* семья всегда расширяется до библейских масштабов, и сюжет любого произведения становится проверкой способности героя быть членом *духовной* семьи человечества.

Таким образом, в творчестве Достоевского снимается антитеза семьи земной (являющейся по своей сути состоянием обособления пары от всех) и семьи горней (представляющей собой единое человечество, когда все «как ангелы Божии»). Семья обретает уникальное смысловое наполнение в художественном пространстве писателя – как «земная» форма состояния духовного единства всех людей на земле. При этом каждый не теряет своей уникальности: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не желясь» [20, 174].

Глава 1 – вводная. Мир как семья в творческом сознании Ф. М. Достоевского

Основной «сюжет» истории развития человечества, по Достоевскому, заключается в следующем: «Древний Рим первый родил идею всемирного единения людей и первый думал (и твердо верил) практически ее выполнить в форме всемирной монархии. Но эта формула пала пред христианством, – <...> и заменилась новым идеалом всемирного же единения во Христе. Этот новый идеал раздвоился на восточный, то есть идеал совершенно духовного единения людей, и на западноевропейский, римско-католический, папский, совершенно обратный восточному. Это западное римско-католическое воплощение идеи и совершилось по-своему, но утратив свое христианское, духовное начало <...>. Таким образом, в восточном идеале – сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего» [25, 151—152].

Западный вариант единения воплотился в социализме, «болезнь» которым пережил и Достоевский. Результатом этого явилась его собственная, горячо проповедуемая идея духовно единого человечества по восточному образцу... Но не будем отступать от хронологии событий.

В 40-е годы XIX века в России (как и во всей Западной Европе) было особое общественное настроение. К. Д. Кавелин вспоминал о «молодых литературных» кружках того времени: «Мы мечтали о лучшем будущем, не формулируя положительно, каким оно должно быть, жадно собирали все анекдоты, слухи и рассказы, из которых прямо или косвенно следовало (или должно было следовать), что апокалипсический зверь недолго проведет, также жадно и зорко следили за всяким проявлением в слове или печати мыслей и стремлений, которыми были преисполнены. Каждый месяц приносил нам новинку – статью, а иногда и больше, Белинского, которую читали и перечитывали. Жорж Занд и французская литература были нашим Евангелием»³¹. Французской литературой зачитывались потому, что, испытывая боль за русскую действительность, искренне желали изменить ее, искренне негодовали «против угнетения и несправедливости» – в том числе на «пятницах» Петрашевского, которые посещал Достоевский, и в кружке Бекетовых, в который входил писатель еще до знакомства с Петрашевским. «Кто бы ни говорил, о чем бы ни шла

³¹ В. Г. Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977. С. 174.

речь, касались ли событий в Петербурге, в России, за границей, обсуждался ли литературный или художественный вопрос, во всем чувствовался прилив свежих сил, живой нерв молодости, проявление светлой мысли, внезапно рожденной в увлечении разгоряченного мозга; везде слышался негодующий, благородный порыв против угнетения и несправедливости»³², – так характеризовал Д. В. Григорович собрания у Бекетовых. Ключевым же событием в идейном развитии Достоевского в 40-е годы явилось знакомство с В. Г. Белинским. Критик страстно посвящал молодого, подающего надежды литератора в свою истину, тот жадно все впитывал. Однако в этой самой истине литератор очень скоро стал сомневаться, а надежды не оправдал, так как изначально писал по своим художественным принципам. Расхождение глубоко знаменательно, поскольку отражает собственно достоевское видение действительности.

Контуры мировоззрения Белинского можно очертить следующим образом. В начале 40-х годов он, как и большинство «передовых людей» России, был увлечен идеями французских социалистов-утопистов. В письме к В. П. Боткину от 8 сентября 1841 г. критик сообщал: «Я теперь в новой крайности, – это идея *социализма*, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее, для нее и к ней»³³.

³² Григорович Д. В. Литературные воспоминания. М., 1987. С. 86.

³³ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М., 1955—1956. Т.12. С. 66.

Белинский приветствовал идею издания Н. Кирилловым «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка», который должен был служить, особенно со второго выпуска, пропаганде социалистического «учения». В отзыве на первый выпуск словаря в 1845 г. критик советовал «запасаться им всем и каждому»³⁴. Причем идея социализма в рассуждениях Белинского была, по сути, равнозначна идее социальности³⁵. В том же письме к В. П. Боткину: «Социальность, социальность – или смерть! Вот девиз мой. <...> Сердце мое обливается кровью и судорожно содрогается при взгляде на толпу и ее представителей. Горе, тяжелое горе овладевает мною при виде и босоногих мальчишек, играющих на улице в бабки, и оборванных нищих, и пьяного извозчика, и идущего с развода солдата, и бегущего с портфелем под мышкою чиновника, и довольного собою офицера, и гордого вельможи»³⁶. Это искреннее, трогательное чувство сострадания у Белинского скоро приобретет совсем не «райско-розовый» утопический оттенок: «Я ожесточен против всех субстанциональных начал, связывающих в качестве верования волю человека! Отрицание мой Бог»³⁷; потому что «смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без кро-

³⁴ Там же. Т. 9. С. 62.

³⁵ Идеи социализма в русской классической литературе. Л., 1969. С. 95.

³⁶ Белинский В. Г. Указ. соч. Т.12. С. 69.

³⁷ Там же. С. 70.

ви. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов»³⁸. Тезис «человеческая личность выше всего» оказался избирательным, относящимся только к «миллионам» одних, но не к «тысячам» других. Страстная вера Белинского в новое учение, по мысли И. И. Виноградова, это «упоение силой, упоение сознанием своего величия при всем своем „несовершенстве“ – упоение террором как оружием, направленным против социального зла, упоение революцией и социализмом как торжественным пиром человеческой *нравственности* и *свободы* посреди черного разгула слепой чумы небытия!..»³⁹.

В сознании рисовался соответствующий образ мира. Богу приписывалось только одно качество – безжалостность во всемогуществе, и функции Бога позволялось взять человеку, который, таким образом, освобождался от всех других человеческих качеств. «Истину я взял себе – и в словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре»⁴⁰, – сообщал Белинский Герцену 26 января 1845 г. Н. А. Бердяев точно сказал: «В Белинском русский революционный социализм

³⁸ Там же. С. 71.

³⁹ Виноградов И. И. Диалог Белинского и Достоевского: философская алгебра и социальная арифметика // Виноградов И. И. По живому следу: Духовные искания русской классики: Литературно-критические статьи. М., 1987. С. 92.

⁴⁰ Там же. С. 250.

эмоционально соединялся с атеизмом. Истоком этого атеизма было сострадание к людям, невозможность примириться с идеей Бога в виду непомерного зла и страданий жизни»⁴¹.

Достоевский же позже напишет: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [28, кн.1, 176].⁴² В 40-е он также предпочел остаться со Христом – и расстаться с Белинским; в последний год жизни критика они практически не встречались...

⁴¹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 34.

⁴² К. А. Степанян трактует эти слова как отголосок споров Достоевского и Белинского в 40-е годы. Исследователь, опираясь на анализ убеждений Белинского, сделанный И. И. Виноградовым («отказ от религии, признание ее безнравственной, отвержение христианских основ нравственности и цивилизации, социалистический идеал устройства общества, оправдание революционного пути такого устройства и т.п.», и все это под «знаменем *живой личности*, которой „скверно“, которая в этом не виновата и которой не становится лучше оттого, что ей обещано в будущем всеобщее блаженство» (Виноградов И. И. Указ. соч. С. 72, 77)), считает, что именно такое «учение» принял Достоевский – «учение» об устройстве мира, которым «управляет некое абсолютно злое и абсолютно равнодушное к человеку начало» (Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005. С. 81). В «Идиоте», доказывает исследователь, сомнение в правоте Белинского перейдет в спор со Штраусом и Ренаном: «И Ипполит, и его единомышленники Ренан со Штраусом считают, что миром управляет грех, зло, или, говоря словами Ипполита, „огромный, неумолимый и немой зверь“, „глухое, темное и немое существо“, то есть ясно кто. По-моему, такое представление о мире и есть „Христос вне истины“, о чем писал Достоевский в своем знаменитом письме Н. Д. Фонвизиной» (Там же. С. 179).

Сам Достоевский много писал о своих отношениях с Белинским в 40-е годы, акцентируя внимание на страстном желании молодых интеллигентов сделать социальную *среду* (но не человека!) счастливой для каждого [21, 131]. Через года, на расстоянии, учение Белинского писателем осмысливалось так: «Как социалисту, ему прежде всего следовало низложить христианство; он знал, что революция непременно должна начинать с атеизма. Ему надо было низложить ту религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества. Семейство, собственность, нравственную ответственность личности он отрицал радикально. <...> Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим <...>, что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии, но на новых и уже алмазновых основаниях» [21, 10]. Но не Божественных. Это-то и ставило под сомнение для Достоевского все «учение» великого критика. Камнем преткновения оказался чистый, светлый образ Христа. При встречах Достоевского и Белинского происходило примерно следующее:

«— Мне даже умилительно смотреть на него, — прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня, — каждый-то раз, когда я вот так помяну Христа, у него все лицо изменяется, точно заплакать хочет... Да поверьте же, наивный вы человек, —

набросился он опять на меня, – поверьте же, что ваш Христос, если бы родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком» [21, 11], точнее, заключили «друг» (очевидно, В. П. Боткин) и Белинский, он бы прикнул к социалистам... Потому что христианская мораль не годится для современного общества. «Знаете ли Вы, – обращался поучительным тоном Белинский к юному Достоевскому, – что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда общество так подло устроено, что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству, и что нелепо и жестоко требовать с человека того, чего уже по законам природы не может он выполнить, если б даже хотел...» [21, 11]. С этой мыслью романист не раз будет полемизировать. В конце своего рассказа о Белинском (в «Дневнике писателя» за 1873 г.) Достоевский вдруг вспоминает случай, произошедший год спустя после смерти критика: «В Тобольске, когда мы в ожидании дальнейшей участи сидели в остроге на пересыльном дворе, жены декабристов умолили смотрителя острога и устроили в квартире его тайное свидание с нами. <...> Они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием – единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой в каторге. Я читал ее иногда и читал другим. По ней выучил читать одного каторжного. Кругом меня были именно те люди, которые, по вере Белин-

ского, *не могли* не сделать своих преступлений, а стало быть, были правы и только несчастнее, чем другие. Я знал, что весь русский народ называет нас тоже „несчастливыми“ и слышал это название множество раз и из множества уст. Но тут было что-то другое, совсем не то, о чем говорил Белинский, и что слышится, например, в иных приговорах наших присяжных. В этом слове „несчастливые“, в этом приговоре народа звучала другая мысль» [21, 12]. К этой *другой* мысли мы еще вернемся.

Каторга окончательно разрушит для Достоевского социальную теорию Белинского. Но и в начале 40-х гг. на высказывания Белинского о Христе романист реагировал очень эмоционально, о чем свидетельствуют современники (например, О. Ф. Миллер⁴³).

Влияние критика на Достоевского, как это ни парадоксально звучит, оказалось «плодотворным» для писателя не в 40-е годы, а позднее, поскольку все его зрелые романы подчинены одной идее – показать несостоятельность «истины без Христа».

Кроме того, Достоевский не пойдет и за литературными взглядами Белинского. Миссию поэта критик видел в том, что ему «принадлежит по праву оправдание благородной человеческой природы, так же как ему принадлежит по пра-

⁴³ Миллер О. Ф. Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 77.

ву преследование ложных и неразумных основ общественности, искажающей человека, делающей его иногда зверем, а чаще всего бесчувственным и бессильным животным»⁴⁴. «Дельная» литература – то, что нужно России, по мнению критика. В письме к В. П. Боткину от 2—6 декабря 1847 г. он сообщал: «Для меня дело – в деле. Главное, чтобы она (повесть. – *Н.К.*) вызвала вопросы, производила на общество нравственное впечатление. Если она достигает этой цели и вовсе без поэзии и творчества, – она для меня *тем не менее* интересна, и я ее не читаю, а пожираю»⁴⁵. Ради «дела» можно пожертвовать всем, даже искусством. Достоевский этим жертвовать не мог. В спорах о литературе у Петрашевского Достоевский «доказывал, что литературе не нужно никакого направления, кроме чисто художественного, а след. и подавно не нужно такого, по которому выказывается <...> корень зла, не нужно же потому, что навязывается писателю направление, стесняющее его свободу, и вдобавок направление желчное, ругательное, от которого гибнет художественность»⁴⁶.

Для себя, как для писателя, молодой Достоевский определил главную задачу, которую должен решить: «учиться, „что значит человек и жизнь“, – в этом довольно успеваю я; учить

⁴⁴ Белинский В. Г. Указ. соч. Т. 9. С. 175.

⁴⁵ Белинский В. Г. Указ. соч. Т. 12. С. 445.

⁴⁶ Бельчиков Н. Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.-Л., 1936. С. 124—125.

характеры могу из писателей <...>. Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [28, кн.1, 63] (письмо к Михаилу от 16 августа 1839 г.). Белинским эта тайна на глазах Достоевского вмиг была низведена до суммы бытовых, социальных условий, которыми задавлен, даже более – раздавлен, современный «маленький человек». Поэтому закономерно, наверное, то, что молодой писатель припнул душой к другому идейному «кружку» того времени.

На «пятницах» Петрашевского, которые Достоевский начал посещать весной 1847 г., он ощутил качественно иную атмосферу, нежели в разговорах с Белинским, очень торопившемся изменить социальную среду любыми способами, – атмосферу светлой мечты о «золотом веке». Дело понималось, как свидетельствует Достоевский, «в самом розовом и райско-нравственном свете. Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества» [21, 130]. М. В. Петрашевский сам себя называл «другом мир-

ных общественных усовершенствований»⁴⁷. Подчеркнем – общественных, все раздумья петрашевцев были направлены на то, как изменить формы социального устройства; главное нововведение – фаланстер, «община, в которой соединялись бы все удобства частного отдельного хозяйства с удобствами хозяйства в складчину – (общинного)»⁴⁸. В своем имении Деморовке Новоладожского уезда Петербургской губернии Петрашевский пытался устроить фаланстер, по Фурье. Однако накануне заселения крестьяне сожгли новомодное строение. Петрашевский сделал вывод: нужна еще долгая подготовительная работа по разъяснению крестьянам учения Фурье. Достоевский явно делал другие выводы. А. Милюков свидетельствовал: «Все мы изучали этих социалистов, но далеко не все верили в возможность практического осуществления их планов. В числе последних был Ф. М. Достоевский. Он читал социальных писателей, но относился к ним критически. Соглашаясь, что в основе их учений была цель благородная, он однако ж считал их только честными фантазерами. В особенности настаивал он на том, что *все эти теории для нас не имеют значения, что мы должны искать источников для развития русского общества не в учениях западных социалистов, а в жизни и вековом историческом строе нашего народа, где в общине, артели и круговой поруке давно уже существуют основы, более*

⁴⁷ Дело петрашевцев. Т. 1—3. М.-Л., 1937—1951. Т. 1. С. 124.

⁴⁸ Там же. С. 76—77.

прочные и нормальные, чем все мечтания Сен-Симона и его школы. Он говорил, что жизнь в икарыйской коммуне или фаланстере представляется ему ужаснее и противнее всякой каторги. Конечно, наши упорные проповедники социализма не соглашались с ним» (курсив мой. – Н.К.)⁴⁹. Идея человеческого единства станет, как мы покажем в работе, определяющей для художественной системы Достоевского, и каждый его роман будет посвящен *истинной* основе, на которой должно строиться это единство. «Школа» Петрашевского, как и «школа» Белинского, стала для писателя началом осознания того, что есть ложные и подлинные законы человеческого бытия. Подлинные связывались с «особостью» русской национальной души, «общинностью» русского быта.

В конце 40-х годов Достоевский испытывает творческий кризис. К. А. Степанян, разбирая «Бедных людей», делает интересное наблюдение: Достоевский открыл *реальность зла*, т.е. присутствие в мире реального злого начала. «Чтобы победить *реальность зла*, <...>, чтобы преодолеть мучительный кошмар его неизбежности, нужно было открыть подлинную – а не отвлеченно-утопическую – *реальность добра* (что и произошло с Достоевским на каторге и после нее). Иначе „тайна человека“ будет постоянно представляться темной и всепоглощающей бездной»⁵⁰. Может быть, отчасти и потому, что в творчестве Достоевский не мог еще от-

⁴⁹ Милоков А. Литературные встречи и знакомства. СПб., 1890. С. 180—181.

⁵⁰ Степанян К. А. Указ. соч. С. 84.

крыть реальность добра, найти живительную силу, противостоящую «всепоглощающей бездне», он чуть не стал «нечаявцем» (как вспоминал А. Н. Майков).

«Приходит ко мне однажды вечером Достоевский на мою квартиру в дом Аничкова, – приходит в возбужденном состоянии и говорит, что имеет ко мне важное поручение.

– Вы, конечно, понимаете, – говорит он, – что Петрашевский болтун, несерьезный человек и что из его затей никакого толка выйти не может. А потому из его кружка несколько серьезных людей решились выделиться (но тайно и ничего другим не сообщая) и образовать особое тайное общество с тайной типографией, для печатания разных книг и даже журналов, если это будет возможно. <...> Вот нас семь человек: Спешнев, Мордвинов, Момбелли, Павел Филиппов, Григорьев, Владимир Милютин и я – мы осьмым выбрали вас; хотите ли вы вступить в общество?

– Но с какой целью?

– Конечно, с целью произвести переворот в России» [18, 194].

В письме к П. А. Висковатову А. Н. Майков также рассказывает об этом эпизоде с Достоевским: «А решили они завести тайную типографию и печатать и т. д. Я доказывал легкомыслие и беспокойность такого дела и что они идут на явную гибель. Да притом – это мой главный аргумент – мы с вами (с Ф.М.) поэты, след <овательно>, люди непрактические, и своих дел не справим, тогда как политическая дея-

тельность есть в высшей степени практическая способность и пр. И помню я – Д <остоевск> ий, сидя как умирающий Сократ перед друзьями, в ночной рубашке с незастегнутым воротом, напрягал все свое красноречие о святости этого дела, о нашем долге спасти отечество, и пр.» [18, 191—192]. Характерно это указание Майкова на то, что «мы поэты», и ощущение Достоевским, «умирающим Сократом», последнего часа, когда уже надо ж что-то делать, и это страстное желание «спасти», только средство спасения *в творчестве* еще не было найдено.

Конец 50-х годов. Достоевский, находясь еще в ссылке, начинает постепенно возвращаться к литературной жизни, т.е. к жизни в привычном для него смысле, начинает восстанавливать порванные связи... Он пишет брату о необходимости «рискнуть и взяться за какое-нибудь литературное предприятие, журнал например» [28, кн.1, 375—377]. «Литературному предприятию» назначалась очень важная функция, что Достоевский разъяснил в «Объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 год»: «Мы знаем теперь, что мы и не можем быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых и выработанных Европою из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных, – точно так, как мы не могли бы носить чужое платье, сшитое не по нашей мерке. Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша зада-

ча – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал. <...>

И вот перед этим-то вступлением в новую жизнь примирение последователей реформы Петра с народным началом стало необходимостью. Мы говорим здесь не о славянофилах и не о западниках. К их домашним раздорам наше время совершенно равнодушно. Мы говорим о примирении цивилизации с народным началом. Мы чувствуем, что обе стороны должны наконец понять друг друга, должны разъяснить все недоумения, которых накопилось между ними такое невероятное множество, и потом согласно и стройно общими силами двинуться в новый широкий и славный путь. Соединение во что бы то ни стало, несмотря ни на какие пожертвования, и возможно скорейшее, – вот наша передовая мысль, вот девиз наш» [18, 35—37].

В «новый широкий и славный путь» двинулась вся русская общественность. В середине века стали очень популярны славянофильские идеи⁵¹. Заметное место в литературе заняли писатели из народа – Ф. М. Решетников, А. И. Левитов, Н. Г. Помяловский, Н. В. Успенский, И. С. Никитин, др. Свое творчество они понимали как «лирическое выражение переживаний народа»⁵². Это – принципиальная установ-

⁵¹ Подробнее см.: Овсянико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений. Т.8—9. СПб., 1911. Т. 8. С. 4.

⁵² История русской поэзии. В 2 т. Т.2. Л., 1969. С. 96.

ка поэтов, обусловленная их судьбой, во-первых, и потребностью времени открыть интеллигенции народ, во-вторых. Такой поворот к народу на критической арене приветствовал Н. Г. Чернышевский, манифестируя «правду без прикрас» в статье «Не начало ли перемены?». Без этой «правды» было, действительно, уже нельзя:

Писатель, если только он
Волна, а океан – Россия,
Не может быть не возмущен,
Когда возмущена стихия.

Писатель, если только он
Есть нерв великого народа,
Не может быть не поражен,
Когда поражена свобода⁵³, —

писал Я. П. Полонский, творчество которого прочитывалось в рамках направления «чистого искусства».

Однако правду о народе Чернышевский понимал как правду о социальных условиях жизни народа. В этом смысле он продолжал «дело» Белинского. «Заветы Белинского, – пишет В. В. Тихомиров, – вдохновителя натуральной школы, его программа оказались достаточно жизнестойкими и актуальными для последующего периода развития русской литературы. Стремление Чернышевского поддержать и продолжить традиции натуральной школы <...> объясняется не только политическими, гражданскими причина-

⁵³ Полонский Я. П. Стихотворения. Л., 1969. С. 160.

ми, но и близостью методологии, эстетических принципов. Философские взгляды Чернышевского, как известно, ориентированы на антропологизм Фейербаха»⁵⁴. В своей критической деятельности Чернышевский и Добролюбов утверждали принципы «реальной критики» и свою работу видели в вынесении приговора действительности, изображенной в произведении. Литература им нужна была для того, чтобы разоблачать реальность. Чернышевский четко обозначил и то, как нужно менять «разоблаченную» реальность. Н. И. Пруцков замечает: «Как мыслитель, Чернышевский в истории русского социализма первый сделал попытку освободить социалистический идеал от утопии, от поэтической фантазии и основать его на законах научной политической экономии»⁵⁵.

Достоевский же задумывает «литературное предприятие», на страницах которого вызревает почвенническая концепция. С новым направлением журнала Достоевских будет полемизировать М. Е. Салтыков-Щедрин (в разделе «Современника» «Свисток» статья о «Записках из Мертвого дома», например, называлась так: «Опыты сравнительной этимологии, или „Мертвые души“, по французским источникам. Поучительно-увеселительное исследование Михаила Змие-

⁵⁴ Тихомиров В. В. Эстетика натуральной школы и ее традиции в критике «шестидесятников» // Документальное и художественное в литературном произведении. Иваново, 1994. С. 14.

⁵⁵ Идеи социализма в русской классической литературе. Л., 1969. С. 11.

ва-Младенцева»). Его резкие выпады, по большей части, не более как выплеснутые в пылу полемики. Г. З. Елисеев будет убежден в том, что Достоевский в «Крокодиле» окартировал ссыльного Чернышевского. Резкости в адрес писателя со стороны демократического лагеря, возможно, были и следствием подсознательной внутренней неуверенности в правоте революционной концепции. Своим открытием народного характера Достоевский подрывал надежды революционеров-демократов на скорое осуществление в стране революционного переворота.

Из всех впечатлений Достоевского от каторжной жизни, в первую очередь, нужно выделить то, что именно там, среди «разбойников», он осмысливает себя русским – через контакт с народом. В его письме (1856 г.) к А. Н. Майкову читаем: «Уверяю Вас, что я, например, до такой степени родня всему русскому, что даже каторжные не испугали меня, – это был русский народ, мои братья» [28, кн.1, 208]. А лет через двадцать в «Дневнике писателя» Достоевский напомнит: «Не говорите же мне, что я не знаю народа! Я его знаю: от него я принял вновь в мою душу Христа, которого узнал в родительском доме еще ребенком и которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в «европейского либерала»» [26, 152]. «Отвлеченно-европейский» гуманизм на каторге наполнился конкретным национально-православным содержанием. Кроме того, писатель открыл для себя очень важное свойство русского мировидения. Народ не ве-

рит в учение о «среде»; отсюда «народное» название преступников – *несчастные*. «Этим словом «несчастные» народ как бы говорит «несчастливым»: «Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте – может, и хуже бы сделали. Будь мы лучше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, «несчастные», гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей». <...>

Нет, народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования“ [21, 18]. Принимая теорию „среда виновата“, „дойдем до того, по клубку, что преступление сочтем даже долгом, благородным протестом против «среды». <...> «Так как общество гадко устроено, то нельзя из него выбиться без ножа в руках». Ведь вот что говорит учение о среде в противоположность христианству, которое, вполне признавая давление среды и провозгласивши милосердие к согрешившему, ставит, однако же, нравственным долгом человеку борьбу со средой, ставит предел тому, где среда кончается, а долг начинается.

Делая человека ответственным, христианство тем самым

признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить» [21, 16]. В этих рассуждениях Достоевского явно звучит полемика с идеями петрашевцев и Белинского, которыми в 40-е годы сам писатель был увлечен.

В русской душе, хранящей Христов свет, Достоевский увидел будущее мира – эту мысль укрепило путешествие по Европе. В журнале «Время» за 1863 год появятся «Зимние заметки о летних впечатлениях» – в некотором роде программная «почвенническая» статья. Будущее – в России, рассуждает писатель, потому что в ней возможно братство, тогда как «западный человек толкует о братстве как о великой движущей силе человечества и не догадывается, что негде взять братства, коли его нет в действительности <...>, сделать братства нельзя, потому что оно само делается, дается, в природе находится» [5, 79]. Поэтому, убежден писатель, «в судьбах настоящих и в судьбах будущих православного христианства – в том заключена вся идея народа русского, в том его служение Христу и жажда подвига за Христа» [24, 61].

В 1873 году Достоевский начинает выпускать «Дневник писателя», который становится «площадкой» осмысления

собственного жизненного и творческого опыта, размышлений о текущих событиях – российских и мировых. В текущей русской действительности его очень беспокоило разрушение семейного начала [23, 21—22]. В газетах часто пишут о матерях, варварски обращающихся со своими родными детьми; освещают судебные процессы над родителями (Кронебергом, Корниловой, Джунковскими): в каждом случае Достоевский единственно правильным считает приговор, не разъединяющий членов семьи. Так, рассуждая о деле Кронеберга, засекшего свою семилетнюю дочь, Достоевский одобряет оправдательный приговор, но не по искусственным адвокатским уловкам (отеческая власть, девочка виновата), а по той мысли, что семья не должна быть разрушена) [22, 72]. В деле беременной Корниловой, выбросившей в окно свою падчерицу, Достоевского беспокоит то, что обвинительный приговор отбирает семью у еще неродившегося ребенка: он окажется разлученным либо с отцом, либо с матерью. «Оба они, и муж, и жена, хотя и считают – он ее, а она себя – несомненно преступницей, но на деле *не могли* не простить друг друга, не помириться опять, – и не по христианскому только чувству, а именно по невольному инстинктивному ощущению, что совершенное преступление, в их простых глазах столь явное и несомненное, – в сущности, *может быть, вовсе не преступление*, а что-то такое странно случившееся, странно совершившееся, как бы не по своей воле, как бы Божиим определением за грехи их обо-

их...» [24, 37—38].

Однако случаи жестокого обращения с детьми в русских семьях частотны, и за этой *физической* жестокостью писатель видит более серьезную проблему. «„Да семейства у нас вовсе нет“, — заметил мне недавно, возражая мне, один из наших талантливейших писателей. Что же, это ведь отчасти и правда: при нашем всеобщем индифферентизме к высшим целям жизни, конечно, может быть, уже и расшаталась наша семья в известных слоях нации. Ясно, по крайней мере, до наглядности то, что наше юное поколение обречено самоотыскивать себе идеалы и высший смысл жизни. Но это-то отъединение их, это-то оставление на собственные силы и ужасно. Это вопрос слишком, слишком значительный в теперешний момент, в теперешний миг нашей жизни. Наша молодежь так поставлена, что решительно нигде не находит никаких указаний на высший смысл жизни» [24, 51]. Для обозначения искаженных родственных связей у Достоевского появится термин — «случайное семейство»: «беда в том, что никогда еще не было эпохи в нашей русской жизни, которая столь менее представляла бы данных для предчувствования и предузнавания всегда загадочного нашего будущего, как теперешняя эпоха. Да и никогда семейство русское не было более расшатано, разложено, более нерассортировано и неоформлено, как теперь. <...> Современное русское семейство становится всё более и более *случайным* семейством. Именно *случайное семейство* — вот определение современной рус-

ской семьи» [25, 173]. *Случайность* Достоевский определяет как «утрату современными отцами всякой общей идеи, в отношении к своим семействам, общей для всех отцов, связующей их самих между собою», а эта идея есть начало «нравственного порядка» [25, 178—179]. Семья мыслится писателем как хранительница высшего смысла жизни, укорененного в нашей, национальной, духовности. Именно таким символизмом будет наполняться идея семьи в его художественных произведениях.

В «Дневнике» Достоевский не раз поясняет, *что* является скрепляющим началом семьи. Так, высказывая свою точку зрения на дело Кронеберга, который жестоко высек свою семилетнюю дочь, писатель замечает: «Семья ведь тоже *созидается*, а не дается готовою, и никаких прав и никаких обязанностей не дается тут готовыми, а все они сами собою, одно из другого вытекают. Тогда только это и крепко, тогда только это и свято. Созидается же семья неустанным трудом любви» [22, 70]. В Подготовительных материалах это суждение выглядело так: «Семья тоже ведь делается, а не рождается только. Семья созидается взаимно и медленно, с трудом, равно и права над ней; права эти обуславливают и обязуют. Тут труд любви, тут усилия и всех членов ее взаимною непрерывною любовью их. Вот тогда она святыня.

Ведь и любовь не рождает <ся> только, а образуется, а не дается готовою, { не дается готовою *повторено дважды*. } таких прав и таких обязанностей не бывает готовых» [22,

Нравственное умирание семьи, разорванность семейных связей для Достоевского – одна из острых проблем современной ему России, и преодоление этого умирания он видит в посылке к народному целому – соборному единению во Христе. Православные ценности – то, что скрепляет и семью, и нацию, и человечество. Интересно, что на страницах «Дневника» писатель не раз употребляет слово «семья» применительно к нации / группе наций / человечеству в целом: *европейская семья народов* [21, 70], *семья европейских народов* [26, 145], *все составляли одну семью на планете Смешного человека* [25, 114], *семья человеческая* [23, 58]. Достоевский отвечает вопросом-упреком тем, чей «взгляд на Россию и на ее назначение сузился <...> до размеров какого-нибудь Баден-Бадена»: «Вам дико, что я осмелился предположить, что в народных началах России и в ее православии (под которым я подразумеваю *идею*, не изменяя, однако же, ему вовсе) заключаются залогом того, что Россия может сказать слово живой жизни в грядущем человечестве?» [23, 58].

Щенников Г. К. справедливо связывает художественную идею семьи с историософской концепцией Достоевского. Исследователь пишет: «Духовное единение в семье Достоевский полагал фактором, важным не только в укреплении кровного родства, но и для достижения национального и гражданского братства, для единства общества и нации»⁵⁶.

⁵⁶ Щенников Г. К. Проблема «человек и семья» в размышлениях Ф. М. Досто-

На протяжении многих страниц «Дневника писателя» Достоевский терпеливо и кропотливо объясняет, что нужно для воссоединения русских семей и воссоединения нации как семьи. Значительная часть последнего выпуска «Дневника» – за 1881 год – о необходимости преодолеть разъединенность интеллигенции с народом; о единительно-«церковной» идее в народном бытии.

Русское интеллигентное общество всегда мучилось «проклятыми вопросами», одним из которых был вопрос о будущем России. Этот вопрос имел два аспекта: судьба народа, условия его жизни и деятельность интеллигенции, цель и смысл этой деятельности. Особую актуальность оба аспекта приобрели в 70-е годы – время господства народнической идеологии. Б. С. Итенберг, подробно исследовавший движение революционного народничества, отметил, что в конце 60-х – начале 70-х годов стали распространяться программы сбора сведений о положении крестьянства, разработанные в 1869 году «Рублевым обществом», а затем различными кружками начала 70-х годов⁵⁷. «Идея сближения передовой интеллигенции с народом, зародившаяся во времена падения крепостного права и получившая развитие в середине 60-х годов, к концу десятилетия становилась все более и более главенствующей. К этому времени открыто прояви-

евского // Человек. Семья. Государство. СПб., 2008. С. 25.

⁵⁷ Итенберг Б. С. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX века. М., 1965. С. 41.

лось разорение деревни, все яснее и яснее вырисовывались отрицательные последствия реформы 1861 года. Демократическая, прогрессивно настроенная интеллигенция России начала усиленно размышлять о дальнейших судьбах страны и народа. Активнее становились поиски средств, направленных на улучшение жизни трудящихся»⁵⁸. Психологические и идейные основы народничества, пишет автор основоположного труда «История русской интеллигенции» Д. Н. Овсяннико-Куликовский, «создавались идеализацией и культом народа, чувством ответственности перед ним, сознанием неоплаченного „долга“ народу»⁵⁹. Нужно сделать акцент на двух моментах.

Это, во-первых, навязчивая мысль интеллигентов о «колоссальном *долге* перед народом, веками накопленном, и моральное требование *расплаты*»⁶⁰. Идеологи крайнего народничества 80-х гг. доведут идею долга до «логического конца»: «интеллигенция, чтобы уплатить хоть часть своего долга народу, должна отказаться от всего, что не нужно народу, – от высших умственных интересов, от науки, философии, искусства, даже от идеи политической свободы и т.д.»⁶¹. Настораживает не сама идея долга, а убежденность в том,

⁵⁸ Там же. С. 129.

⁵⁹ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений. Т.8—9. СПб., 1911. Т. 8. С. 45.

⁶⁰ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. Т. 9. С. 156.

⁶¹ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. Т. 9. С. 156.

что это долг только и исключительно перед народом (ниже мы поясним эту мысль).

Во-вторых, революционные народники создали особый идеализированный образ мужика – с акцентом на общинности русского человека. Интеллигенция шла в деревню с пропагандой социалистического идеала (для этого такой образ мужика оказывался очень «удобным»), считалось, что крестьянская община и есть прообраз социалистического устройства жизни. Высказывались мысли о том, что новый строй в России может иным способом устроиться, нежели в Европе, на общинных основах: «развитие социализма в России м о ж е т пойти другим путем, отличным то западноевропейского, т.е. не через обезземеление крестьян и образование земельного и фабричного пролетариата, а через подъем крестьянского благосостояния и усовершенствование общинных порядков»⁶². В русской общине видел будущее И. А. Герцен. П. Л. Лавров не раз говорил о том, что интеллигенция призвана руководить массами в борьбе за социалистическое преобразование общества. Н. К. Михайловский идеализировал крестьянский земледельческий труд, который будто бы развивает всестороннюю гармоническую личность. Тайные общества «Великорусс», «Земля и воля» готовили крестьянскую революцию для установления социалистического строя. «Землеволюцы, как последовательные народники, были убеждены, что „коренная чер-

⁶² Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. Т. 8. С. 172.

та русского народа – социалистичность“, и на этом строили свою программу, которая предусматривала передачу всей земли крестьянам и владение ею на общинных основаниях»⁶³. А члены кружка «чайковцев» переселились в Америку, мечтая «сесть на землю», образовать идеальную земледельческую общину.

Обратим внимание: интеллигенция думала главным образом о социальном аспекте жизни народа. Журнал «Вперед» утверждал: «Социальный вопрос есть для нас вопрос перво-степенный. Мы видим в нем самую важную задачу настоящего, единственную возможность лучшего будущего»⁶⁴. Была сделана «ставка на социальную революцию»⁶⁵. Это выражение неоднократно повторяется в документах народников – в программном Прибавлении «А» к книге М. А. Бакунина «Государственность и анархия», в Записке П. А. Кропоткина «Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя?», в реферате А. И. Ливанова «Какое положение наиболее удобно для сближения с народом» и др.

П. Л. Лавров, поднимая «знамя социального переворота», убеждал: «настоящий общественный строй бессилён исцелить раны»⁶⁶. Но сможет ли новый строй исцелить раны?

⁶³ Гус М. С. Идеи и образы Ф. М. Достоевского. М., 1962. С. 410.

⁶⁴ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов: В 2 тт. М., 1964—1965. Т. 1. С. 23.

⁶⁵ Итенберг Б. С. Указ. соч. С. 264.

⁶⁶ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов: В 2 тт. М., 1964—1965. Т.1. С. 19.

Ведь «никакой новый социальный строй не приведет к новому человеку»⁶⁷ – истина в работах русских мыслителей прописная. Закономерно наступило разочарование в безмолвствующем мужике, рассеялся идеализированный его образ. «Все чаще и чаще в поэзии конца 70-х гг. звучат упреки безмолвствующему народу. Его молчание расценивается уже как духовное рабство, невежество и даже тупость»⁶⁸. Достоевский, на наш взгляд, глубоко понял причины этого разочарования.

Вспомним два положения, которые мы выделили в народнической концепции.

Во-первых, этика долга, жертвенности, боль о народе – все это не могло не привлекать Достоевского. Однако *любили* ли народники-социалисты народ, печалась о нем и страстно желая изменить его жизнь? Для Достоевского это вопрос особой важности. Пример истинной любви к народу он видит в А. С. Пушкине.

«Я скажу лишь теперь о любви Пушкина к народу русскому. Это была любовь всеобъемлющая, такая любовь, какую еще никто не высказывал до него. «Не люби ты меня, а люби ты *мое*» – вот что вам скажет всегда народ, если захочет увериться в искренности вашей любви к нему.

Полюбить, то есть пожалеть народ за его нужды, бедность, страдания, может и всякий барин, особенно из гуман-

⁶⁷ Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.-Харьков, 2003. С. 662.

⁶⁸ История русской литературы в 4-х тт. Л., 1982. Т.3. С. 620.

ных и европейски просвещенных. Но народу *надо*, чтоб его не за одни страдания его любили, а чтоб полюбили и *его самого*. Что же значит *полюбить его самого*? «А полюби ты то, что я люблю, почти ты то, что я чту» – вот что это значит и вот как вам ответит народ <...>. Пушкин именно так любил народ, как народ того требует, и он не угадывал, как *надо* любить народ, не приготавливался, не учился: он сам вдруг оказался народом. Он преклонился перед правдой народной, он признал народную правду как свою правду. Несмотря на все пороки народа и многие смердящие привычки его, он сумел различить великую суть его духа тогда, когда никто почти так не смотрел на народ, и принял эту суть народную в свою душу как свой идеал» [26, 115]. Только это дает право человеку считать себя русским. По Достоевскому, «преклонялся перед народной правдой всем существом своим» [26, 117] и Некрасов. «В любви к народу он находил нечто незыблемое, какой-то незыблемый и святой исход всему, что его мучило. А если так, то, стало быть, и не находил ничего святее, незыблее, истиннее, перед чем преклониться» [26, 125]. Долг каждого русского интеллигента – признать в народе правду и принять ее в свою душу, признать своей правдой. Достоевский смещает акцент в понимании долга интеллигенции: долг – не только в том, чтобы построить для народа светлое будущее, но и в том, чтобы сохранить те духовные национальные ценности, которыми народ живет. И это долг уже не только перед народом, но перед

самим собой, перед своей нацией. Долг – не обеспечить материальное благополучие народу, а вернуться духовно к своим национальным корням, подорванным петровскими преобразованиями, в слиянии с народом обрести духовную опору в русской вере, в русской нравственности, в христианских заветах любви и прощения, которые хранит народный мир. Для писателя Н. А. Некрасова и был тем поэтом, который открыл христианский народный мир.

Стоит заметить, что концепция долга интеллигенции перед народом появилась не в 70-е годы, а намного раньше. Она родилась уже в 40-е, а если точнее, то П. В. Анненков в «Литературных воспоминаниях» свидетельствует, что эта идея была высказана Герценом в 1845 году в Соколове: «– Пойми же ты, братец, – говорил он, обращаясь к Кетчеру, – что кроме общего народного вопроса, о котором можно судить и так и иначе, между нами идет дело о нравственном вопросе. Мы должны вести себя прилично по отношению к низшим сословиям, которые работают, но не отвечают нам. Всякая выходка против них, вольная и невольная, похожа на оскорбление ребенка. Кто же будет за них говорить, если не мы же сами? Официальных адвокатов у них нет, – понимаешь, что все тогда должны сделаться их адвокатами. Это особенно не мешает понять теперь (1845 г.), когда мы хлопочем об упразднении всяких управ благочиния. Не для того же нужно нам увольнение в отставку видимых и невидимых исправников, чтобы развязать самим себе руки на вся-

кую потеху»⁶⁹. Стремление благородное, но вот только защищаемые мыслятся все же как «низшее сословие». Достоевский на каторге в «*низшем* сословии» откроет *высшие* нравственные ценности.

Во-вторых, Достоевскому была чужда радикальная идеализация народа. О «последних мерзавцах» (которые, однако, сознают свою мерзость) не раз упоминал писатель. В Мертвом доме он увидел самое «дно» народной жизни. И – не отвернулся, а, разглядев, сам обрел светлый образ Христа, которого носит в своей душе русский человек.

В высшей степени показательно, что в Сибири побывали и некоторые народники, повторив судьбу Достоевского, только уроки, извлеченные ими из близкого соприкосновения с народом, оказались иными. Так, в январе 1864 года В. В. Берви-Флеровский был сослан в Сибирь за революционную пропаганду среди населения Астрахани, а через несколько лет появилась книга «Положение рабочего класса в России», описывающая ужасные социальные условия жизни народа. Другой революционной народник В. В. Рейнгардт вспоминал о впечатлении, произведенном книгой Флеровского на их поколение: «Какими ужасными красками он обрисовал положение крестьян и положение всего вообще чернорабочего люда! Как искренно, как горячо сочувствовали мы им! Строили планы, перебирали все средства улучшить

⁶⁹ Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1983. С. 251—252.

их настоящее положение»⁷⁰. «Сибирская ссылка, – пишет о Флеровском Б. С. Итенберг, – еще больше расширила представления пытливого наблюдателя о социальных противоречиях царской России. Повсюду он был свидетелем неимоверного разорения и нужды трудящихся, на каждом шагу видел народные страдания, убеждался в необходимости принятия решительных мер, направленных на улучшение жизненных условий трудового люда»⁷¹. Еще пример. И. Н. Мышкин, сидя в Петропавловской крепости во время следствия по процессу «193-х», писал: «Побывав в Сибири, я еще более убедился в ничтожестве реформ, совершенных в последнее время, а следовательно, и в необходимости стремиться к более радикальному улучшению общественного быта»⁷². И. Н. Мышкин вспоминает и еще один эпизод в своей судьбе: когда он сбежал из училища, его посадили на гауптвахту в общую арестантскую камеру. «Гауптвахта сблизила меня с несчастным, страдающим людом, от которого я начал было уклоняться под влиянием предыдущей, материально обеспеченной жизни; у меня возродилось, окрепло желание работать на пользу народа. Влияние гауптвахты было так сильно, что по выходе из нее я немедленно начал собирать материа-

⁷⁰ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов: В 2 тт. М., 1964—1965. Т. 1. С. 242.

⁷¹ Итенберг Б. С. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX века. М., 1965. С. 93—94.

⁷² Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов: В 2 тт. М., 1964—1965. Т. 1. С. 198.

лы о жизни солдат в провинции»⁷³.

Достоевскому сибирская жизнь дала не только и не столько знание социального быта народа, но знание иного уровня. Не случайно так ценил писатель некрасовское стихотворение «Влас». И в первую очередь за то, что Влас – образ-символ русского народа, который умеет страдать и в страдании очиститься (глава «Влас» в «Дневнике писателя»). Достоевский очень хорошо знал о темном в народной душе, но еще лучше сознавал, что сейчас интеллигенции нужно открыть светлое в этой душе⁷⁴.

⁷³ Там же. С. 187.

⁷⁴ Осознание противоречий народной души, как свидетельствует А. И. Эртель в «Записках Степняка», было свойственно и самому народу. «Времена ноне – самые что ни на есть развратные...» (*Эртель А. И. Записки Степняка. М., 1989. С. 81*), – слышим от мужика Трофима, но это не отменяло потребности народа в другом. Трофим рассуждает: «А я уж так своим глупым разумом думаю: коли мужику да ежели друг за дружку не стоять – пропащее дело... Что у него? У купца, как-никак, капиталы... у барина – земля аль жалованье какое полагается... А у мужика только и наживы, что недоимка да неотработка... Всякому свой передел положон, ежели ты, значит, купец, ну – торгуй, барин – землей владей... А уж как ты хрестьянин, так хрестьянином и будь... <...> Ежели ты, будучи мужиком, хрестьянства от Господа Бога удостоен, так нежели в тебе в разврат с миром идти... Я так полагаю...» (*Там же*). Рассказчик упрекает Трофима в оговорке: крестьянин, а не хрестьянин. Но Трофим не оговорился, «потому как Христос-батюшка терпел и за мир пострадал, так он и мужикам узаконил... Стало быть, они хрестьяне и есть... А ежели ж мужик от хрестьянства отбивается, ну, значит он Христу – раб лукавый... потому мир на мамону променял...» (*Там же*). «Душу свою соблюдай, – говорит милостивец-то, а то все тебе препоручу... И опять: коли ежели один праведник – целое царство помилую... Ну, вот ты и подумай: аль уж в хрестьянстве праведника-то одного не найдется?..» (*Там же. С. 84*). Найдется, был уверен Достоевский: «Судите русский на-

Народническая идеология нашла яркое выражение в литературе. 70-е годы – это время всплеска поэтического творчества. Поэзия народников 70-х гг. выражала стремление авторов изменить русскую жизнь по законам социальной справедливости, их веру в скорое возникновение нового мира, выражала представление интеллигентов-народников о своем долге, о своей общественно-исторической миссии в России этого периода. Достоевский прямо не спорил с народниками, но многие его мысли, высказанные на страницах «Дневника писателя», как мы уже частично убедились, явно противостоят народническим идеям и надеждам, витавшим тогда в воздухе.

Лирический герой народнических стихотворений внешне напоминает пророка: он гоним, его не понимают (А. К. Шелер-Михайлов «Пророк»), он умирает мученической смертью, не отрекшись от своей веры (А. П. Барыкова «Мученица»). В образе пророка или Христа была воплощена идея подвижничества. «Народничество сделало нормой поведения всей передовой молодежи беззаветное служение идеалу,

род не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно вздыхает. А ведь не все же и в народе – мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! <...> Идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений» [22, 43]. «Лишь народ и духовная сила его грядущая обратит отторгнувшихся от родной земли атеистов наших» [14, 267]. (О типе «Божьего угодника», народного интеллигента писал и Г. И. Успенский в очерке «Народная интеллигенция», хотя «мерзавцев» в народе тоже красочно описывал в «Нравах Растеряевой улицы».)

безоговорочную веру в идею и подвижничество»⁷⁵. Но пророк или Христос – образ не только мученический, подвижнический, в нем был заложен еще один смысл: такой образ оказывался проекцией авторов на самих себя. Они возвели себя в ранг пророков, знающих истину о жизни и несущих в народный мир новое слово о справедливом жизнеустройстве. В. В. Берви-Флеровский вспоминал: «В России в это время новая религия носилась в воздухе; ждали появления новой веры, ждали именно великой, революционной веры социального равенства, которая возникнет в России и разольется по всему цивилизованному миру»⁷⁶. Мечтая установить социализм в России, они часто оглядывались на Запад. В сознании Флеровского евангельские истины соотносились с французскими лозунгами. «Когда я был ребенком, – вспоминает народник, – я с пламенным увлечением читал евангелие – это учение любви, братства и равенства людей <...>. Те же восторженно-пленительные чувства вызывал во мне крик Великой французской революции: „Свобода, равенство и братство“. И после знакомства со всеми ужасами этого времени этот крик горел в моей душе тем же чистым и ярким пламенем, как и до этого»⁷⁷. Методы установления нового строя в России предлагались на западный манер. Так, в сти-

⁷⁵ История русской поэзии. В 2 т. Т.2. Л., 1969. С. 111.

⁷⁶ «Я верю в разум!..»: Народники-революционеры об атеизме и религии. Л., 1989. С. 144.

⁷⁷ Там же. С. 97—98.

хотворении Ф. В. Волховского «Там и здесь» читаем:

Там, на Западе далеком,
Пролетарий бой ведет,
Крепнет он в бою жестоком,
Крепнет, множится, растет.

Здесь, на пасмурном Востоке,
Пролетарий крепко спит;
Он не думает о сроке
Избавленья и молчит.

Но зато студент проснулся
И протер уже глаза,
И на Запад оглянулся:
Скоро ль Божия гроза?

Он работника разбудит,
С ним сольет свой интерес
И с ним об руку добудет
Хлеб, свободу и прогресс⁷⁸.

Но на Востоке и на Западе жизнь исторически устраивалась разными путями. Повторим мысль Достоевского, указанную нами в начале главы. «В восточном идеале – сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несо-

⁷⁸ Поэты-демократы 1870-1880-х годов. Л., 1968. С. 80.

мненно вытекающее из него правовое государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего» [25, 151—152]. А потому «не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!» [27, 19]⁷⁹. Н. И. Пруцков верно замечает особенность изображения «рая на земле» Достоевским (в «Сне смешного человека»): «В золотой утопии Достоевского даже и намека нет на какую-либо организацию идеального общества, на разделение труда и других общественных обязанностей между его членами. <...> Главное в этом строе – братолюбное единение, взаимное обожание. Такое любовное братство людей, исключаящее трагическую обособленность их в современном писателю обществе, невозможно выдумать и нельзя „расписать“»⁸⁰. Истинное единство не в механических общинных схемах. Переустройство на рациональных

⁷⁹ Одно из центральных положений христианской антропологии – идея единства человечества. Евреи мыслили единым народом только себя, произошедшим от одного предка – Авраама, а через него от Адама (именно этим обусловлено резко отрицательное отношение писателя к данной нации). Новозаветная картина мира идею национального единства расширила до идеи всечеловеческого единства, связанности кровными родственными узами всех людей земли.

⁸⁰ Идеи социализма в русской классической литературе. Л., 1969. С. 360—361.

началах всегда обречено на провал. Да и в необходимости *переустройства* Достоевский сильно сомневался.

В поэзии П. Л. Лаврова рождение Христа, «Мессии», воспринимается как рождение Того, кто установит *справедливый, новый* порядок. Тот – это новый, не евангельский, Христос. От «первого» Христа народы не дождались желаемого – того, что

Он прекратит вражды земные,
Он уврачует боль рабов,
Он сломит цезаря гордыню,
Он фарисея обличит,
Разрушит идолов святыню,
Любовь и правду водворит!»⁸¹

Поэтому должен родиться новый Мессия. В стихотворении происходит подмена понятий, которая сознательно завуалирована: оно начинается известием о рождении Христа евангельского, а заканчивается наступлением эпохи нового Христа:

Мессия истинный родился —
Он начал правды, братства век;
Он в нашем деле воплотился —
Всесильный богочеловек!⁸²

⁸¹ Поэты-демократы 1870-1880-х годов. Л., 1968. С. 64—65. Заметим, христианство не обещает рая на земле; «водворить» внешне любовь и правду невозможно, они обретаются душой, и каждый человек добротоделанием увеличивает добро в мире.

⁸² Там же. С. 66.

В стихотворении «Новая песня» (показательно уже название) заявляется прямо:

Отречемся от старого мира!⁸³

Мир существующий перечеркивается, история переписывается заново. Но ведь без прошлого не может быть будущего. В этом Достоевский и видел большую опасность и любимыми способами предостерегал – не останавливаясь даже перед фантазиями, в чем отдавал себе ясный отчет («Я бы не остановился тут *ни перед какой фантазией...*» [29, кн.1, 41] – в письме к А. Н. Майкову).

Заметим, народ тоже строил социальные утопии (например, крестьянские общественные ассоциации Ивана Петрова в Пошехонском уезде Ярославской губернии, Антипа Яковлева в Плесовой стороне Костромской губернии, Николая Попова тоже в Костромской губернии, Михаила Попова в Саратовской, Бакинской, а потом Енисейской губерниях, Ивана Григорьева в Самарской губернии и др.), но идейная направленность этих утопий существенно отличалась от чаяний народников-социалистов. А. И. Клибанов, автор объемного труда о подобных явлениях в России XIX в., так определяет отличие *народных* утопий от утопий *народников*: «Социалистическая мысль Огарева и Герцена, последующих народнических идеологов отталкивалась от поисков некапиталистического пути русского исторического развития. Социалистическая мысль народных утопистов отталки-

⁸³ Там же.

валась от поисков идеалов и форм жизни, свободных от социальных антагонизмов как таковых»⁸⁴. При этом «ни messiанизм руководителей и идеологов организаций народной утопии, ни их и их последователей религиозная экзальтация, мистицизм, фанатизм – весь этот „священный трепет“, вся атмосфера пророчеств, видений, откровений не были привнесенными и посторонними элементами по отношению к социальным начинаниям – общности имущества, строю внутриобщинных отношений, формам быта, нормам семейно-брачных связей»⁸⁵. Народными мыслителями-утопистами и их последователями руководило живое чувство Христа, желание видеть мир, преображенный евангельским светом, стремление приблизить жизнь к апостольским временам с их атмосферой братской любви. Идея всечеловеческого единства на основе принципа «трудами рук своих» – одна из заветных в сочинениях Тимофея Бондарева. Обряды, которые соблюдались в общине, основанной Михаилом Поповым, должны были выражать и укреплять духовное единство членов общины, их решимости и готовности быть «вкуппе» и «влюббе» в дни грозных пророчеств о кончине света. Последователи Николая Попова считали, что «дело, которое они осуществляли, <...> является восстановлением того, что некогда уже существовало и освящено именем Христа и что,

⁸⁴ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России, XIX век. М., 1978. С. 279.

⁸⁵ Там же. С. 278.

таким образом, они лишь возвращаются к исходным и исконным началам веры и жизни»⁸⁶. Пытаясь преобразовать социальные формы жизни, народные утописты хотели посеять и взрастить в мире христианскую любовь, сострадание и милосердие, они лелеяли мысль о братском единении людей в мире. Этим живет человек, в этом и есть правда жизни.

Достоевский тоже знал, что нужно сделать, чтобы посеять в мире любовь и гармонию: «Если б и все роздали, <...>, свое имение „бедным“, то разделенные на всех, все богатства богатых мира сего были бы лишь каплей в море. А потому надобно заботиться больше о свете, о науке и о усилении любви. Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платьях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь в несчастьи, ему и детям его» [25, 61]. Народники мечтали восстановить справедливость на уровне социальном, поэтому и их внимание больше было направлено на народ – на тех, кто *несправедливо* угнетен. Достоевский о том же мечтал на уровне духовном, а потому свое внимание направлял на интеллигенцию, которая *несправедливо* обеднила себя, переродившись в европейца, отрекшись от своей национальной сути. По мнению Достоевского: «Ныне получился тип русского революционера до того уже отличный от народа, что оба они друг друга уже совсем, окончательно не понимают: народ ровно ничего не по-

⁸⁶ Там же. С. 125.

нимает из того, чего те хотят, а те до такой степени раззнакомились с народом, что даже и не подозревают своего с ним разрыва (как все же подозревали, например, петрашевцы), напротив, не только прямо идут к народу с самыми странными словами, но и в твердой, блаженнейшей уверенности, что их непременно поймет народ. Эта каша может кончиться лишь сама собою, но тогда только, когда восполнится цикл нашего европейничанья и мы все воротимся на родную почву всецело» [25, 26]. Долг русских интеллигентов – восстановить порванные связи – не просто с народом, но со своими историческими корнями, прошлым, т.е. с самим собой, почувствовать себя полнокровным членом *семьи национальной*.

Таким образом, еще в 40-е годы русской литературной и общественной мыслью был поставлен один основной вопрос – как сделать так, чтобы наступило время, когда все люди будут «братьями». «Благородные порывы» охватили и молодого Достоевского. Однако, используя мемуарные свидетельства, мы можем утверждать, что Достоевский, увлекаясь западными идеями, сознавал их «неприложимость» к русской жизни. И скоро в своем творчестве он разорвет этот замкнутый круг, оставлявший за своими пределами знание о том, что есть русский народ. Белинский – своеобразное знамя этой эпохи – оказал значительное влияние на идейное развитие Достоевского. Однако Достоевский будет упор-

но доказывать опасность безграничной веры в человеческие возможности, в справедливый мир без Христа.

В середине 50-х годов Россия переживает общественный подъем, вызревают планы народной революции, по-прежнему в обществе слышится негодование на социальные условия жизни народа. Достоевский же открывает другую правду о народе. На каторге он сознает себя русским и из народной души, православной в своем существе, принимает снова в свою душу Христа.

В 70-е годы, когда в поэзии революционных народников зазвучал призыв «отречемся от старого мира», Достоевский доказывал, что следует не только не отрекаться, но и принять в свою душу духовные ценности «старого мира», преклониться перед народной правдой, потому что эта правда – наша, русская. У интеллигента, считал Достоевский, был долг не только перед народом в плане улучшения его социального быта, но и перед самим собой в смысле духовного возвращения на родину после долгих лет европейского скитальчества; восстановить порванные связи – не просто с народом, но со своими историческими корнями, прошлым, т.е. с самим собой. И снова, в то время как народники думают о справедливом устройстве социального быта, в основе которого должны быть общинные порядки, Достоевский ищет в русской народной душе реальное объединяющее начало, способное преображать мир.

В публицистическом и художественном творчестве писа-

теля эти идеи воплотились в устойчивую метафору истории о блудном сыне.

Так, в «Дневнике писателя» читаем: «Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как *блудные дети*, двести лет не бывшие *дома*, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это *sine qua non*: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой» (полужирный курсив мой. – Н.К.) [22, 45]. Условие заключается в «расширении взгляда». «Древняя Россия в замкнутости своей *готовилась быть неправа*, – неправа перед человечеством, решив бездейтельно оставить драгоценность свою, свое православие <...>. С Петровской реформой явилось расширение взгляда беспримерное <...>. Это не просвещение в собственном смысле слова и не наука, это и не измена тоже народным русским нравственным началам, во имя европейской цивилизации; нет, это именно нечто одному лишь народу русскому свойственное, ибо подобной реформы нигде никогда и не было. Это, действительно и на самом деле, почти братская любовь наша к другим народам, выжитая нами в полтора века общения с ними; это потребность наша всеслужения человечеству, даже в ущерб

иногда собственным и крупным ближайшим интересам; это примирение наше с их цивилизациями, познание и *извинение* их идеалов, хотя бы они и не ладили с нашими <...>.

Можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, на самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это «новое слово», которое может сказать во главе объединенного православия миру Россия, – есть «утопия», достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам» [23, 46—50].

Достоевский действительно верил в возможность единения людей всего мира. Веру писателя подкрепила русско-турецкая война 1877—1878 гг. Она стала войной за святую, потому что «поднялась, <...>, народная идея и сказалось народное чувство: чувство – бескорыстной любви к несчастным и угнетенным *братьям* своим, а идея – „Православное дело“» [23, 102], и далее: «Славяне уверятся наконец, если б состоялась даже всевозможная клевета, в русской *родственной любви* к ним. На них подействует неотразимое обаяние великого и мощного русского духа, как начала им *родственного*» (курсив мой. – Н.К.) [23, 115—118]. Служение России другим народам писатель называет «*материнским* служением ее им, как дорогим детям» (курсив мой. – Н.К.) [26, 86].

По мысли Достоевского, «стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце кон-

цов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [26, 148].

Интеллигенты как *блудные дети*, должны вернуться в свой родной *дом* через единение с народом, образовав с ним духовную *семью*, – это та образность, которая станет основой символического подтекста всей совокупности художественного наследия писателя.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.