

ОТРАЖЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

В. СЕРДЮЧЕНКО

Сколь бы многогранно ни проявлялась в мире человеческая сущность, и каких бы подробных и разнообразных сведений об этих проявлениях ни было накоплено, все они, по Марксу, могут быть сведены в два конечных отношения: «человек и природа» и «человек и общество». Это единственно объективные связи человеческой личности, и проблема человека может считаться правильно поставленной лишь в том случае, если она рассматривается в свете одной или другой из них.

Литература, однако, не может ставить проблему в таком «очищенном» виде. У нее свои формы познания. Контакт литературы с научным знанием осуществляется в основном в критическом восприятии читателя. Именно здесь определяется чисто познавательная ценность произведения, поэтическая гармония проверяется философской алгеброй, из художественного образа извлекается его смысловой корень.

Особенно побуждают к этому читателя такие произведения литературы, в которых исключительно резко ощущается единство мировоззрения автора, в которых каждый образ обладает общим знаменателем какой-то единой мировоззренческой установки. Произведения этого рода дают ощущение скорее единства действительности, чем ее многообразия, и вот они-то именно и будят в читателе философа, вызывают у него потребность продолжить их художественный динамизм в сферу строгого отвлеченного размышления. Разум читателя ищет в отраженной художником действительности прежде всего единства, исходной закономерности, и поэтому он особенно внимателен к той литературе, которая не только доводит действительность до обобщающих образов и положений, но идет еще дальше, как бы ко вторичному и всеобщему обобщению. Таковы, например, романы Бальзака, которые Маркс ставил вровень с трактатами по социологии, таково творчество Шиллера,

в художественной форме отразившее философский морализм Канта, таковы, наконец, Толстой и Достоевский.

Что касается этих двух великих русских писателей, то познавательное значение их творчества состоит прежде всего в глубочайшем проникновении в суть человеческой личности. Энциклопедический охват человеческой жизни — это, в известном смысле, лишь предварительное достоинство их таланта. Основное же в них — поиски ее единства, ее исходных начал.

Человек у Толстого и человек у Достоевского, при всем несходстве их смысловых и художественных характеристик, имеют, тем не менее, нечто общее, что делает их непохожими на решительное большинство других образов в литературе: в них всегда обнажено родовое человеческое начало. Они как бы выведены на зримую поверхность образа и довлеют над всеми его психологическими, бытовыми, социальными и прочими сторонами. Толстой добивается этого за счет тончайших, почти неуловимых изобразительных акцентов; приемы Достоевского грубее и нагляднее, но в конце концов можно утверждать, что понятия характера, типа и у Толстого, и у Достоевского поглощены, если можно так выразиться, категорией рода, ибо не тип или характер, а именно человеческий род является окончательным предметом их изображения.

Какими же, в таком случае, критериями пользуются Толстой и Достоевский для определения и оценки родовых качеств человека?

Оказывается, что теми же самыми, которыми пользуется и научно-философская мысль, и о которых говорилось в самом начале. «Человек и природа» и «человек и общество» — вот два полюса, к которым сводятся все энциклопедические богатства отраженной в их творчестве человеческой действительности. Но здесь сразу же намечаются и принципиальные расхождения.

Толстой абсолютизирует и уделяет усиленное внимание прежде всего связи «человек и природа». Сейчас уже нет нужды доказывать, что традиционная функция природы в литературе (пейзаж, художественная метафора и пр.) не составляет и десятой доли того значения, которое она имеет у Толстого, и что природа для него не столько средство художественной выразительности, сколько одна из тех мировоззренческих предпосылок, которые образуют самую суть толстовского понимания человека и его действительности. Общественные же и социальные начала жизни — это, по Толстому, производное, или, выражаясь словами одного из героев Достоевского, «главное, но не самое главное». Свой нравст-

венный идеал, например, Толстой всецело извлекает из пантеистической справедливости природы, и соответственно полагает бессмысленной любую попытку создавать какой-то нравственный закон: он уже существует в природе. Этот закон — любовь, которая опять-таки понимается Толстым не как противопоставленное, искусственно выработанное понятие, но как априорное, именно вненравственное и не нуждающееся поэтому ни в каких реформах, ни в каких дополнительных, научных, религиозных или философских толкованиях и определениях. Нравственная положительность любого толстовского персонажа может быть с математической точностью выверена его близостью к природе. То же самое и в отношении целых общественных сословий: ближе всего к нравственному идеалу у него оказывается жизнь крестьянства, затем идет поместное дворянство, затем дворянство московское и, наконец, петербургское, бюрократическое.

Что же касается идеала социального, то и он, по мнению Толстого, может быть в почти готовом виде позаимствован у природы, в ее роевом досознательном коллективизме, следовательно и здесь всякое реформаторство ни к чему хорошему привести не может.

Все это, взятое в сумме, приводит Толстого к завершающему выводу: «идеал наш не спереди, а сзади». Общественные формы жизни, в том виде, как они представлялись Толстому, казались ему искажением человеческой природы, а не ее совершенствованием, поэтому окончательная его позиция в вопросе о двух началах в человеке — это страстное влечение к первому и всяческое недоверие ко второму.

У Достоевского же весь пафос его человековедческих концепций основывается на собственно человеческих началах жизни. Если Толстой со свойственным ему максимализмом заявил однажды, что «дерево счастливее человека» и даже написал повесть «Три смерти», где именно дерево сделал эталоном всяческого бытия, то Достоевский сосредоточивает весь свой интерес к человеку именно на его сознательном, духовном «я». Человек ощущается им не как продолжение природы, но как на собственных основаниях покоящийся феномен. Поэтому его герои также своего рода феномены — феномены предельной обостренности интеллекта, что делает их представителями сугубо человеческой области жизни.

К природе же Достоевский, по крайней мере в нравственном плане, относится отрицательно. Плодотворность участия этого начала в человеческой жизни представляется ему сомнительной и даже ненужной. Мы не будем касаться этого вопроса подробнее, — отчасти такая

попытка была уже сделана в нашей предыдущей работе¹, где указывалось, что плотское, чувственное начало выступает у Достоевского в облике «карамазовщины», мутного и равнодушного к морали биологизма. Исключением могут послужить лишь пантеистические проповеди Зосимы из «Братьев Карамазовых», однако в целом, пантеистический образ мировосприятия не был Достоевскому близок. Кроме того, пантеизм Зосимы — это совсем не тот пантеизм, под которым мог бы подписаться Толстой. Любовь Толстого к природе носит намного более земной, материалистический характер, чем тот мистический пиетет, который воздает ей устами Зосимы Достоевский.

Так или иначе, но объективно Достоевский в своих попытках разрешить проблему человеческой личности исходит из общественно-социальных предпосылок этой личности, и, согласился бы он с этим или нет, но объективно вся его антропология строится на том, что «человек есть совокупность общественных отношений»². Мы говорим «вряд ли согласился бы», потому что субъективное отражение в его творчестве этой истины содержит в себе чудовищные искажения, а иногда и прямое ее отрицание. Начать хотя бы с того, что Достоевский, подобно большинству мыслителей домарковского периода неправильно определял подлинный объем тех проявлений человека, которые охватываются и детерминируются категорией «общества». Религия, мораль, патриотизм — все это предстает у него в ряде случаев самостоятельными и никакими социальными причинами не обусловленными областями человеческого бытия. С одной стороны, он, как никто в мировой литературе, умеет показать коллективистскую подоплеку всех устремлений человеческой личности, слитность каждого ее помысла с судьбами всего человечества. Содержание личных драм его героев почти всегда есть дисгармония каких-то сверхличных идей и вопросов, соответственно и свои собственные поступки они рассматривают не иначе как в контексте жизни всего человечества. В этом смысле весьма показательно то, что окончательная их оценка и раскрытие совершаются не в момент столкновения с миром природы, как у Толстого, не через любовь к женщине, как у Тургенева, или по их участию в революционном действии, как у Чернышевского, но почти всегда и исключительно в минуту какого-нибудь нравственно-философского откровения, какой-либо идей-

¹ Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai, t. IX, V., 1966, ст. «Природа как нравственный критерий в творчестве Толстого и Достоевского».

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, М., 1958 г., стр. 3.

ной исповеди, подобно монологу Ивана Карамазова во время его встречи с Алешей в трактире:

— Отвечай, мы для чего здесь сошлись? Чтобы говорить о любви к Катерине Ивановне? О старике и Дмитрие? О заграничье? О роковом положении России? Об императоре Наполеоне? Так ли, для этого ли?

— Нет, не для этого.

— Сам понимаешь, значит, для чего. Другим одно, а нам, желторотым, другое, нам надо прежде всего вековые заботы разрешить, вот наша забота. (*Разрядка наша — В. С.*) Ведь русские мальчишки как до сих пор орудуют? Иные, то есть. Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и скопятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж, о чем они будут рассуждать, пока поймали в трактире минутку-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли бог, есть ли бессмертие. А которые в бога не веруют, ну те о социализме заговорят, о переделке человечества по новому штату, так ведь это же один черт выйдет, только с другого конца»³.

Итак, даже разговор о Наполеоне, о «роковом положении России» представляется им слишком частным, не говоря уже о собственных их житейских делах и судьбах. По меткому замечанию А. А. Белкина, у Достоевского даже 14-летние дети размышляют над Белинским и Вольтером⁴, и эта высокопредметность, насыщенность сознания уже сама по себе делает героев представителями сугубо человеческой, следовательно, общественной области жизни.

Из этой философичности, высокопредметности их сознания вытекает и другая его черта: предельная социальность, хотя бы в том, отмеченном выше смысле, что даже свои отношения с семьей, близкими, любимой женщиной, они строят, как отношения сразу со всем человечеством. Интересно отметить, что мотив личного самоусовершенствования, проходящий одной из главных особенностей через всю русскую литературу XIX в., у Достоевского отсутствует почти полностью. Его герои гораздо больше озабочены своим соответствием всевозможным общечеловеческим абсолютам, нежели простой житейской нравственностью. Тем самым они, казалось бы, демонстрируют именно тот подход к морали, который с особым постоянством отрицала русская литературно-гуманистическая мысль XIX в., настаивая, во главе с Толстым, прежде всего на личном, конкретном нравственном самоусовершенствовании. Однако у героев Достоевского имеется то оправдание, что они вообще очень смутно ощущают свое реальное житейское лицо. И хотя Достоевский-христианин часто повторяет на страницах своих романов призыв «полю-

³ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., М., 1958 г., т. 9, стр. 292.

⁴ А. А. Белкин. Братья Карамазовы (социально-философская проблематика). В сб. «Творчество Достоевского». М., 1959, стр. 286.

бить ближнего», фактическая нравственная устремленность его героев имеет своим ориентиром именно «дальний» мир общечеловеческих абсолютов.

Итак, общечеловеческие, коллективистские начала развиты в героях Достоевского крайне сильно. Но как совместить это с тем, что добрую половину из них составляют в то же время отпетые индивидуалисты и преступники? В самом деле, о каком коллективизме может идти речь в образах Раскольников, Свидригайлова, Кириллова и даже того же Ивана Карамазова, который, отказываясь от билета на вход в «высшую гармонию», если она будет стоить хотя бы одной слезинки ребенка, в то же время является автором ультраиндивидуалистического лозунга «все позволено».

Такой вопрос вполне закономерен, и, чтобы защитить наш тезис о коллективизме человеческой природы у Достоевского с возможно меньшим числом оговорок и исключений, остановимся на теме индивидуализма в его творчестве подробнее.

Сначала о преступлении. Преступлений на страницах Достоевского действительно совершается великое множество, и, если бы дело здесь заключалось только в нигилизме автора, Достоевского пришлось бы признать самым последовательным человеконенавистником в мировой литературе.

Так, впрочем, и воспринимался Достоевский некоторыми его современниками, например, Н. Михайловским, который назвал статью о его творчестве «Жестокый талант» и утверждал, что главный художественный интерес писателя состоит в изображении беспричинной и невозможной в реальной жизни жестокости. Последние романы Достоевского, действительно, имели уже мало общего с традиционными нормами «натуральной школы», но с течением времени становилось все более очевидным, что романический стиль позднего Достоевского есть не отход от реализма, но, напротив, переход к более сложным и углубленным формам отражения действительности.

Правильно поэтому отмечается сегодня, что нельзя ставить вопрос таким образом, будто уже само по себе изобилие преступности у Достоевского является некоторым доказательством его нигилистических сомнений в гуманизме и коллективизме человека. Пропорции действительности у Достоевского — это отнюдь не ее реально-бытовые пропорции, а его логика не есть логика житейско-бытового правдоподобия. Настоятельно отстаивая свое право называться реалистом, Достоевский, тем не менее, не уставая, отмежевывал свое понимание реализма и свой худо-

жественный метод от традиционных методов современной ему литературы. Благодаря усилиям достоеведческой мысли это исключительное своеобразие становится в наше время все более очевидным и теоретически с ним согласны, кажется, уже все, однако, коль скоро наше внимание переносится с поэтики писателя на его проблематику, иногда происходит как бы бессознательное забвение этого положения, и тогда многие ситуации и образы Достоевского вновь становятся объектами упреков в «жизненной невозможности». Сам по себе критерий «правды жизни» является решающим в оценке любого реалистического произведения и, следовательно, творчество Достоевского также не может быть освобождено от него. Однако у Достоевского, вопреки классическим нормам реализма, жизненная правдивость находится в весьма противоречивых отношениях с житейско-бытовым правдоподобием, и эта неожиданная в русской литературе особенность приводит к тому, что мысль читателя часто оказывается во власти своеобразного критического эклектизма. Не будучи в состоянии постоянно удерживаться на невероятно трудном уровне художественного видения писателя, она то и дело устраивает себе передышку на проторенных путях «классического» реализма. Тогда-то и рождаются аксиоматизмы, вроде: раз у Достоевского даже положительные герои способны на преступление, значит, существование нигилистических мотивов в его творчестве несомненно.

В действительности все обстоит намного сложнее. Прежде всего преступление присутствует на страницах его романов не столько в виде жизненного факта, сколько в виде коллизии, которая, в свою очередь, используется как своеобразное средство постановки нравственной проблемы. Преступление почти всегда выражает у него некий нравственный эксперимент, который, хотя и поставлен в декорациях действительности, тем не менее, никаких прямых аналогий в этой действительности не имеет. И хотя сам Достоевский неоднократно ссыался на жизненные прототипы своих героев, все они при ближайшем рассмотрении оказывались лишь бледными и случайными тенями своих демонических прообразов. Следовательно, неповторимые законы его художественной логики брали свое — даже подчас теоретически неосознаваемые самим писателем, они, в то же время, властно конструировали художественный мир его творений. В этом мире многократно трансформированной, претворенной в нравственно-философской реторте действительности правда жизни выступала в совершенно новом и глубоко специфическом облике, не имеющем ничего общего с бытописательским правдоподобием. Пропорции быта претерпевали здесь самые причудли-

вые изменения, но не произвол и не творческая небрежность были тому причиной, а новый последовательно воплощаемый изобразительный принцип: воспроизводить явления действительности не по масштабам их бытового содержания, а в масштабах того нравственно-философского объема, который они потенциально способны в себя вмещать.

Поэтому малейшее забвение этой особенности, малейшее обытовление критерия «правды жизни» оказывается для Достоевского убийственным, ибо совершенно очевидно, что не только изображаемые им преступления, но и вообще все, что происходит в его романах, имело лишь своеобразную аналогию с бытом его времени.

Можно с полным основанием утверждать, что популярность темы преступления в творчестве Достоевского обусловлена гораздо более разнообразными и сложными причинами, чем простое желание доказать могущество в человеке антисоциального начала. Подавляющее большинство преступлений, совершаемых на страницах его романов доказывает как раз обратное. Совершенно верно, Достоевскому были свойственны самые крайние сомнения в положительности человеческой натуры и никакие ссылки на оригинальность его художественного метода не могут этого опровергнуть — нет числа его прямым на этот счет высказываниям. Но одновременно он говорил и другое — что, если человек действительно связан «законом личности», то он в гораздо большей степени связан другим, более глубоким законом, заключающимся в моральной неразьединенности человеческого рода.

Диалектически соотнести эти взаимоисключающие утверждения не просто и здесь уже к сложностям поэтики писателя присоединяется противоречивая сложность его логики. О крайне упрощенной и сегодня уже преодоленной тенденции зачислять Достоевского в индивидуалисты на том только основании, что он вообще позволял себе сомнения в гуманистической природе человека, уже было сказано. Имеется и другой подход к Достоевскому, «специализирующийся» на его противоречиях. Творчество Достоевского, действительно, содержит великое множество противоречий, но именно поэтому малейшая вульгаризация этого факта приводит к уничтожающему для него выводу: величайший мировой писатель вдруг оказывается более чем заурядным мыслителем, не умеющим увидеть в своих мыслях неувязок и погрешностей, с первого взгляда очевидных его критическому читателю. Противоречие далеко не всегда минус логики. Тем не менее именно таковым оно представляется поверхностному уму, не умеющему увидеть в нем его высшей философской ценности — его диалектической плодотворно-

сти. В отношении Достоевского это особенно важно, ибо «противоречивость» его гораздо чаще оказывается сходным, чем завершающим элементом его мировоззрения, в том числе и его человековедческих утверждений. Поэтому намерение ставить знаменателем всех его человековедческих высказываний известную фразу о том, что душа человеческая есть арена, где «дьявол с богом борется», представляется легковесным и, по сути дела, обрывающим наше познание проблемы человека у Достоевского на уровне ее исходных предпосылок. Пойдя дальше и присмотревшись к индивидуалистам Достоевского повнимательнее, мы обнаружим, что главная их черта заключается не в том, что они индивидуалисты, а в том, что они индивидуалисты неудавшиеся, и что «противоречивое» столкновение в их душе социального и антисоциального начала всегда приводит их к совершенно определенному, трагическому исходу. Что же касается «чрезмерной» популярности идеи индивидуализма у Достоевского, «чрезмерной» добросовестности в описании всевозможных ее оттенков, то не является ли эта «чрезмерность» необходимым условием для подлинно убедительной борьбы с этой идеей? Возьмем наиболее изощренных индивидуалистов Достоевского и посмотрим, не противостоят ли их индивидуалистическим позициям еще более антииндивидуалистические позиции?

Раскольников, например. Уж казалось бы, обрушивая топор на голову старухи-процентщицы, он оградил себя логическим и нравственным бастионом такой прочности, который абсолютно гарантирует ему удачу и душевное спокойствие. Но вот преступление совершено — и мы видим, что этот гордый притязатель на власть, претендент в Наполеоны, добровольно отдает себя в руки им же презираемой справедливости.

Что заставило Раскольникова покаяться?

Меньше всего осознание им нравственной преступности своего поступка. Суть истории Раскольникова неизмеримо сложнее старой библейской притчи о раскаявшемся преступнике. Достоевский хочет идти намного глубже, он беспрерывно усложняет образ Раскольникова, наполняет его все более глубинным смыслом — и в конце концов достигает принципиально новых рубежей в разоблачении индивидуализма. Попытаемся разобраться в мотивировках покаяния Раскольникова подробнее.

Сам Раскольников видит причину своего поражения лишь в том, что он оказался слишком по-человечески слаб, чтобы занять свое место в ряду «личностей». Вряд ли, однако, это на самом деле так, ибо во всем, что не касается его злополучного преступления, Раскольников

предстает перед нами как сильная волевая натура, уверенно подчиняющая себе большинство окружающих. Главное же, что разумом Раскольников отстаивает свой поступок до конца.

И вот мы видим, как в этот разум, в сознательные пределы его «я» начинает вторгаться некая, совершенно непредусмотренная им сила, каждый раз производя там ужасающие разрушения и смуту. Вот, например, как описывается первый симптом этого надвигающегося на героя ужаса. Раскольников вызван в участок, но убеждается, что на него не падает пока никаких подозрений:

«...Но странное дело, ему вдруг стало самому решительно все равно до чьего то бы ни было мнения, и перемена эта произошла как-то в один миг, в одну минуту. Если бы он захотел подумать немного, то, конечно, удивился бы, как он мог так говорить с ними минуту назад и даже навязываться со своими чувствами? И откуда взялись эти чувства? Напротив, теперь если бы комната наполнилась вдруг не квартальными, а первейшими друзьями его, то и тогда, кажется, не нашлось бы у него ни одного человеческого слова, до того вдруг опустело его сердце. Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сказались душе... Если б его приговорили даже сжечь в эту минуту, то и тогда он не шевельнулся бы, даже вряд ли прослушал бы приговор внимательно. С ним совершалось что-то совершенно ему неизвестное, внезапное и никогда не бывалое. Не то, чтоб он понимал, но он ясно чувствовал всю силой ощущения, что не только с чувствительными экспансивностями, как давеча, но даже с чем бы то ни было ему уже нельзя обращаться к этим людям в квартальной конторе, и будь все это его родные братья и сестры, а не квартальные поручики, то и тогда ему совершенно незачем было бы обращаться к ним и даже ни в каком случае жизни; он никогда еще до сей минуты не испытывал подобного странного и ужасного ощущения. И что всего мучительнее — это было больше ощущение, чем сознание, понятие; непосредственное ощущение, мучительнейшее ощущение из всех до сих пор жизнью пережитых им ощущений»⁵.

Мы видим здесь, что душа Раскольникова внезапно сотрясается совершенно неизвестным ему дотоле «ощущением», и что это ощущение никак психологически не вытекает ни из одного из его предыдущих переживаний и мыслей. С ним как будто происходит внезапный приступ психического заболевания, когда больной, прекрасно чувствуя всю беспочвенность и беспричинность вдруг охватившего его чувства, не может, тем не менее, его подавить, с ним бороться. Это роковая сила-чувство ввергает его в пучину ужасающего одиночества, извращает и обращает в свою противоположность все его жизненные симпатии и привязанности. Прежде он любил свою мать и сестру — теперь он их почти ненавидит; заботы без памяти преданного ему Разумихина вызывают у него лишь злобу и раздражение; воспоминание о том, как, незадолго до убийства, он защитил от приставаний несовершеннолетнюю

⁵ Ф. М. Достоевский. Собрание соч., М., 1958, стр. 109—110.

девочку, теперь становятся ему отвратительными. Им постоянно овладевает «какое-то бесконечное, почти физическое отвращение ко всему встречавшемуся и окружавшему, упорное, злобное, ненавистное»⁶.

И чем дальше, тем эти приступы все чаще, но всегда неожиданно, начинают обрушиваться на измученного Раскольникова, пока, наконец, не приводят его разум в состояние полного изнеможения.

Подобное же изнеможение начинает в конце концов испытывать и мысль читателя. Не в силах уследить за всеми этими парадоксами раскольниковского сознания, читатель начинает склоняться к предельно упрощенной, но зато удобопонятной версии, согласно которой единственными причинами, побудившими Раскольникова сознаться, была его собственная совесть, а также совесть Сони и совесть народа, переданная в образах мастерового Миколки и загадочного мещанина, сказавшего «ты убивец».

Но мы не можем, однако, не видеть того, что столкновение Раскольникова с нравственным миром Сонечки переубеждает в нем все что угодно, кроме основного: уверенности в правоте главной своей идеи. Его мыслительные твердыни все-таки слишком крепки и выстроены с достаточным запасом прочности, чтобы разрушиться от первого же непредвиденного укора чужой совести.

В промежутках между «приступами» могучий разум героя без труда расправляется с нравственными аргументами своих обличителей, и пока его воля и его самосознание при нем, он признается лишь в том, что оказался не «Наполеоном», а такой же «вошь», как убитая им старушонка. Никакого осознанного раскаяния он при этом не испытывает; и даже на каторге, через год после суда и за несколько страниц до конца романа, он не может найти в своем поступке ничего такого, чтобы заставило его сознательно принять вину:

«О, как бы счастлив он был, если б мог сам судить себя. Он снес бы тогда все, даже позор и стыд. Но он строго судил себя, и ожесточенная его совесть не нашла никакой особенно опасной вины, кроме разве простого промаху, который со всяким может случиться. Он стыдился именно того, что он, Раскольников, погиб так слепо, безнадежно, глухо и глупо, по какому-то приговору слепой судьбы и должен был смириться и покориться перед «бессмыслицей какого-то приговора, если хочешь хоть сколько-нибудь успокоить себя... Он не раскаивался в своем преступлении (*разрядка наша — В. С.*)»⁷.

В этом, заключающем историю Раскольникова комментарии, все так важно и значительно, что хотелось бы выделить разрядкой каждое

⁶ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., М., 1958, стр. 117.

⁷ Там же, стр. 566—567.

слово. Итак, Раскольников внутренне все-таки «не осудил себя». Он покаялся, но не раскаялся. Наполеон продолжает оставаться его кумиром. Ни его собственная совесть, ни христианские доводы Сонечки, ни понятая им внезапно идея страдания, ни совесть народа — ни один из этих доводов, как видим, не оказался для Раскольникова ни неожиданным, ни решающим, ни один из них не вышел за рамки тех аргументов, которые бы заранее не были предусмотрены его изощренным сознанием. Раскольников страдает не из-за того, что он убил, а из-за того, что он не может после этого убийства спокойно жить. Он именно не расканва-ется, а судорожно ищет любых путей, которые помогли бы ему вернуть психическое равновесие. И если бы кто-нибудь другой, Свидригайлов, например, смог убедительно доказать ему, что его спасение в новом убийстве, Раскольников, возможно, не раздумывая, прибегнул к этому ужасающему средству — слишком невыносимы его страдания. Он, кстати, и идет однажды к Свидригайлову, идет к нему именно за «указанием», «выходом», — другое дело, что Свидригайлов, так же, как и Соня, ничего такого, что по-настоящему убедило бы его, предложить не может. В конце концов, полностью исчерпав в борьбе с ненавистным, но по-прежнему загадочным «ощущением» все свои силы, Раскольников все-таки подчиняется совету Сони, но как мало в этом подлинного очищающего раскаяния. Как печально уже впоследствии, на каторге, подтверждается уверенность Раскольникова в том, что признание в убийстве ничего не изменит в его сознании и не принесет ему никакого облегчения!

Что же побудило Достоевского именно так построить образ Раскольникова? Почему он не прибег для осуждения индивидуалистической идеи к, так сказать, классическому варианту этого осуждения — тому самому варианту, согласно которому Раскольников должен был бы в конце концов сам осознать безнравственность своего поступка и внутренне возжаждать наказания за него?

Именно потому, что Достоевский стремился опровергнуть индивидуализм с какой-то новой, никем еще до него не опровергнутой стороны. Он нашел и воплотил эту сторону в образе нераскаявшегося преступника (а не раскаявшегося, как полагают многие) и затем показал, что если закон нравственной неразрывности человеческого рода оказывается бессильным перед мыслительными твердынями индивидуалиста, он все-таки побеждает, нанося удар по нему самому, по его психологической и физической нормальности.

Но в этой остроте, исключительности тех коллизий, которые Достоевский находит для опровержения индивидуализма, сказались не только

его сила, но и слабость. С одной стороны, непобедимость гуманистического начала в человеке показаны Достоевским с потрясающей убедительностью. Но, с другой стороны, он помещает это начало в сверхличную внесоциальную и внеисторическую область, лишая его всякого разумного, сознательного смысла. Социальный элемент в духовном «я» человека предстает как некая трансцендентальная сила, не обусловленная его сознательным жизненным опытом.

Мы позволили себе столь подробно углубиться в анализ конкретного образа писателя, чтобы показать, на каких сложных примерах доказывает Достоевский первичность коллективного начала в человеке, и как, следовательно, поспешна, излишняя категоричность в осуждении Достоевского за нигилизм.

Но, может быть, эти упреки обоснованы в отношении других героев Достоевского? Может быть, его индивидуалистическая критика ограничивалась одним Раскольниковым, в иных же случаях убеждения Достоевского переходили в противоположные?

Обратимся, в таком случае, к еще одному из индивидуалистов Достоевского, к Ставрогину из «Бесов», даже среди демонических героев писателя потрясающему своей властью и силой. Идея «сверхчеловека» или, по терминологии Раскольникова, «Наполеона» воплощена в Ставрогине почти в чистом виде. Нельзя, конечно, утверждать, что все содержание Ставрогина только ею и исчерпывается; он намного более многозначен, однако, если говорить о его определяющей черте, то в Ставрогине прежде всего поражает полнейшая бессовестность (в этимологическом смысле этого слова) каждого его жизненного акта. Мораль для него — чисто умозрительное понятие. Гуманистическое начало, с которым никак не может совладать Раскольников, атрофировано у Ставрогина полностью, зато во всем остальном его натура наделена жизненным веществом громадной активности и силы.

Он совершенно свободен от страха, сомнений, угрызений совести, постоянных убеждений, постоянных привязанностей, его единственный закон — это его сиюминутные прихоти, поскольку же они не облагорожены никаким нравственным чувством, Ставрогин без колебания удовлетворяет самые чудовищные из них, на которые Раскольников не решился бы даже в мыслях.

Казалось бы, перед нами индивидуалистическая идея во всем ее торжествующем великолепии, у да в ш и й с я (в отличие от Раскольникова) богочеловек, сумевший преодолеть барьеры всякой коллективной морали и наслаждающийся абсолютной свободой и властью.

Но здесь, в ее высшей торжествующей точке, и поджидает индивидуалистическую идею могучий антитезис самого автора. Пользуясь возможностями художника, Достоевский проверяет идею «сверхчеловека» не со стороны ее логики (логических аргументов он сам не побоялся прибавить в ее пользу), а со стороны ее *жизненности*, но как раз это допущение и оказывается для идеи роковым.

Выясняется, что человек по самой своей исходной сути неприспособлен к такому стилю жизни, какой демонстрирует Ставрогин, и что ставрогинская идея и человеческая природа несовместимы. Писатель доказывает это с исключительной психологической убедительностью, и приходится только удивляться, с какой художественной и критической неопровержимостью момент *в о п л о щ е н и я* индивидуалистической идеи превращается в момент ее полного *с а м о о т р и ц а н и я*. «Человек это то, что нужно преодолеть», — говорил Ницше. Раскольников не смог преодолеть в себе человека. Ставрогин делает это более чем успешно, но каждый его шаг уже за пределами добра и зла оборачивается для него гибелью, а не взыскуемым возрождением, ибо он причиняет зло не только окружающим, но и себя самого обрекает на уничтожение, на неизлечимый эмоциональный паралич, лишаящий его главного: радости и желания жизни:

«В России... я более, чем в другом месте не любил жить; но даже в ней ничего не смог возненавидеть!

Я пробовал везде мою силу... На пробах себя и для показу, как и прежде всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною. Но к чему приложить эту силу, я не знал, не знаю и сейчас. Я все так же, как и прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от этого удовольствие; рядом желаю злого и тоже чувствую удовольствие»⁸.

Последняя фраза этой безнадежной исповеди абсолютно точно выражает исходную причину ставрогинской неполноценности. «Удовольствия» Ставрогина — это удовольствия мертвеца. Оказываясь по ту сторону добра и зла, герой «Бесов» оказывается и вне живого человеческого чувства, где только и сосредоточено неповторимое блаженство земного бытия. Ставрогин осознает это и, как маятник, непрерывно и с равномерной силой толкает себя на самые крайние и противоречивые поступки. Сносит пощечину от Шатова и проявляет прямо-таки неслыханное бесстрашие в дуэли с Гагановым; кусает ухо губернатору и «великолепно» улыбается, публично объявляя о своем браке с инвалидкой Лебядкиной; пишет более чем саморазоблачающие бичующие письма и рас-

⁸ Ф. Достоевский. Собрание соч., М., 1958, т. 7, стр. 701.

глеваает несовершеннолетнюю девочку. Это непрерывное экспериментирование напоминает «опыт убийства» в «Преступлении и наказании», но в действительности здесь совершенно новый поворот в анализе индивидуалистической морали и психологии: если Раскольников убивал старуху, чтобы испытать ощущение сверхсвободы и власти над людьми, то его неосуществленный идеал, Ставрогин, «пробует свою силу», в сущности, с прямо противоположной целью — возбудить в себе возможность нравственной реакции и вновь соединиться с человечеством, хотя бы даже и на дорогах зла.

Ницше боготворил Достоевского и в одном из своих эссе прямо назвал его «учителем жизни». Это может свидетельствовать лишь о том, что Достоевский с необычайной точностью определил одну из тенденций буржуазной психологии, ставшую впоследствии материалом для ультраиндивидуалистического учения немецкого философа. Однако, в отличие от последнего, Достоевский не принял ее в качестве определяющей черты человеческой природы и нормы человеческих взаимоотношений, показал ее гибельность для живого человека.

И далее, продолжая воплощать в своих героях все новые оттенки индивидуалистической идеи или индивидуалистического начала, Достоевский раз за разом выносит им обвинительный приговор. Одних он приводит к самоубийству (Ставрогин, Свидригайлов, Кириллов); других наказывает сумасшествием (Иван Карамазов); третьих обрекает на ужасающие муки одиночества (Раскольников).

Таким образом, отношение Достоевского к индивидуализму оказывается намного более определенным, чем на первый взгляд. Для того только он и развивает эту идею до таких головокружительных высот, чтобы затем ее с такой же убедительностью опровергнуть. Можно поэтому сколько угодно отыскивать у Достоевского сомнения в гуманизме человека, но нельзя не видеть того, что эти сомнения каждый раз оканчиваются у него намного более сильной, очищающей уверенностью. Именно это (а не только сами сомнения) должно учитываться при завершающих оценках идеологического наследия писателя. (Но и наоборот: когда в Достоевском начинают видеть едва ли не атеиста, на том основании, что он-де постоянно сомневался в существовании бога и Христа, искал рациональные зерна в социализме, вкладывал даже в уста близких ему героев атеистические проповеди и т. д., то при этом происходит объективно-вредное забвение того факта, что убежденности в противном творчество Достоевского содержало неизмеримо больше, и что аргументация этой убежденности намного сильнее, чтобы

уничтожиться одной только ссылкой на параллельные религиозные колебания писателя.)

Но социальное присутствует у Достоевского не только в виде надсознательной или подсознательной силы, не поддающейся никакому разумному истолкованию. Он в то же время постоянно подчеркивает, усиливает в своих героях активную осознанность этого качества. Его герои — политики, социальные реформаторы, моралисты, они находятся в ряду живейших участников гражданской, государственной, национальной жизни своей эпохи. Их волнуют все злободневные вопросы — проблемы права, судопроизводства, церкви, сословных различий, материального неравенства, образования, педагогики и проч. По своей заинтересованности общественной злободневностью они не уступают героям Чернышевского и сплошь и рядом превращаются в его непосредственных противников или сторонников.

Достоевский и сам являет собой пример гражданской активности. Он редактирует два журнала, называющихся, кстати, «Эпоха» и «Гражданин», предпринимает выпуск «Дневника писателя», где почти ничего от писателя, но все — от политика и дипломата, ведет постоянную журнальную полемику по современным вопросам, пытается организовать новую партию «почвенников», прогнозирует царскую политику и войну на Балканах, входит в контакт с представителями государственных институтов, судит историю России и Европы, анализирует течения предшествующей и современной ему общественной мысли и т. д. и т. п. О том, насколько широк и многообразен был круг общественных интересов писателя дает представление средняя по объему, но чрезвычайно богатая по фактическому материалу книга «Щедрин и Достоевский» С. Борщевского. Из нее явствует, какое громадное значение придавал Достоевский политической и даже партийной борьбе внутри общества, какие надежды возлагал он именно на общественные формы сопротивления несправедливостям жизни.

Эта исключительная поглощенность писателя общественной стороной жизни, казалось бы, объективно должна роднить его с теми направлениями общественной мысли, которые подчеркивали влияние на человека окружающих его условий.

Вместо этого мы видим, что писатель находился к нему в самой резкой оппозиции!

С одной стороны он утверждает, что «потребность общности преклонения есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков», и что даже «великие завоеватели,

Тимуры и Чингиз-ханы, пролетевшие как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную... и те, хотя бы и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению»⁹. Сняв с этих и подобных им утверждений мистико-поэтическое покрывало, мы обнаружим у писателя твердую уверенность в том, что главное в человеке — это его коллективная, а, говоря определеннее, общественная сущность.

Но, с другой стороны, Достоевский само это общество низводит до какой-то третьестепенной силы, не имеющей, так сказать, никакого представительства в отдельном человеческом индивидууме. Объективно ставя проблему человека как проблему его общественных связей, Достоевский в то же время встречает субъективной grimасой антипатии почти все известные ему учения социальной мысли. В свое время эта особенность была отмечена Салтыковым-Щедриным, который указал, что Достоевский, признавая важность и законность социальных интересов личности, «нимало не смущаясь, тут же сам подрывает свое дело, выставляя в позорном виде людей, которых усилия обращены в ту же самую сторону, в которую, по-видимому, устремляется и заветнейшая мысль автора»¹⁰. Фурьеризм, французские материалисты 18 в., русские революционные демократы — короче говоря, именно то направление в антропологии, которое с той или иной степенью правильности ставило проблему человека как проблему его социального бытия всячески опровергалось в его собственных утверждениях — утверждениях, которые, однако же, также исходили из коллективных, общественных, социальных начал человеческой личности.

Изложив этот парадокс с возможной ясностью, мы считаем необходимым указать на его основную принципиальную причину, которая затем позволила бы нам с большей правильностью ориентироваться в конкретных сплетениях «антропологической» тематики Достоевского: главная ошибка и главный идеалистический грех Достоевского состоят в том, что он коллективизм человека не выводил из коллективизма его материального бытия. «Причина социальности человека — не социальна», — вот то, несформулированное самим Достоевским убеждение, которое, тем не менее, определяет всю систему его антропологических взглядов. Коллективизм трактовался им именно как врожденное, априорное, а не в процессе социальной практики возникшее качество, и не случайно, что термин «социальный» почти всюду заменен у него «сбор-

⁹ Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Полное собрание соч., т. 9, стр. 319, 324.

¹⁰ Там же, т. 8, М., 1936, стр. 435.

ностью», т. е. сугубо религиозным и антиисторическим понятием человеческого общества.

Справедливости ради нужно, однако, отметить, что зыбкость представлений о подлинной природе социальных начал в человеке отличала и всю остальную мысль досоциалистической эпохи. И даже передовые ее представители, верно чувствуя зависимость индивидуума от общества, не могли точно определить подлинное содержание этой зависимости. Поэтому ошибки Достоевского — это в значительной мере общие заблуждения его эпохи, зато его борьба против индивидуализма, показ неборимости коллективного начала в человеке являются его личным вкладом в гуманистическую мысль истории.

Январь, 1968

Шяуляйский педагогический институт

ŽMOGAUS VISUOMENINĖS PRIGIMTIES ATSPINDĖJIMAS DOSTOJEVSKIO KŪRYBOJE

V. SERDIUCENKA

Re z i u m ė

Straipsnyje aiškinama, kodėl Dostojevskis savo kūryboje tiek daug dėmesio skyrė individualizmo problemai. Remiantis ryškiausiais individualistų (Raskolnikovo, Staurogino, Svidrigailovo, Kirilovo, Ivano Karamazovo) paveikslais, daroma išvada, kad rašytojas egoistinius-individualistinius žmogaus polinkius taip įdėmiai analizavo ne dėl to, kad pats būtų linkęs į nihilizmą ar kėlęs savo kūrybai tokį tikslą, o dėl to, kad norėjo tuos žmogaus polinkius paneigti. Tik šito tikslo siekdamas, Dostojevskis išvysto savo idėją iki tokių ontologinių aukštumų, kad paskui su tokiu pat ontologiniu įsitikinimu ją atmestų. Rašytojas sako, jog žmogaus „aš“ yra absoliučiai kolektyvinis, neatskiriamas nuo visos žmonijos likimo. Tokiu būdu antropologinės Dostojevskio pažiūros objektyviai neprieštarauja materialistinei žmogaus, kaip visuomeninių santykių produkto, koncepcijai. Tačiau taip pat yra žinoma, kad rašytojas buvo vienas aršiausių materializmo ir socializmo idėjų priešininkų. Šio paradokso priežastys, straipsnio autoriaus nuomone, glūdi visų pirma tame, kad Dostojevskis žmogaus kolektyviškumo nekildino iš materialinės jo būties kolektyviškumo, žmogaus visuomeniškumą pakeisdamas „bendrija“

(соборность) — idealistiniu, religiniu terminu, kuriuo rašytojas vadino kažkokią apriorinę, nuo istorijos ir visuomenės praktikos nepriklausomą, žmogaus ypatybę.

THE REFLECTION OF THE SOCIAL NATURE OF MAN IN DOSTOYEVSKY'S WORK

V. SERDUCHENKO

Summary

The purpose of the article is to make clear why the theme of individualism is so popular in Dostoyevsky's works. The article says that Dostoyevsky pays so much attention to the selfish, criminal origin in a human being not to express his nihilism or to pursue any artistic purposes, on the contrary it serves to deny this origin; just for this purpose. Dostoyevsky develops the individualistic idea up to such ontological heights in order to deny it with the same ontological convince. Finally Dostoyevsky states that human "I" is absolutely collective, inseparable from the fate of the whole mankind. Thus, Dostoyevsky's anthropological views do not contradict his materialistic definition of man as a product of social relations. Instead we see that Dostoyevsky is one of the most furious enemies of any anthropological conceptions of materialism and socialism. The reason of the above paradox lies, to the author's mind, in the mere fact that Dostoyevsky does not originate the human collectivism from the collectivism of his material existence, replacing sociality by "Sobornostj" — an idealistic, religious term, expressing some aprioric quality of a man aside from history and social practice.