

ПРОГРАММЫ. ПРОЕКТЫ. ГИПОТЕЗЫ

Г.К. Щенников

КЛЮЧИ К ДУШЕ И СОЗНАНИЮ ЧЕЛОВЕКА (РУССКИЙ РЕАЛИЗМ 1870-1890-Х ГОДОВ)

Последняя треть XIX века – 1870-1890 годы – это большая историческая полоса между окончанием социальных реформ 1860-годов и началом революционной смуты XX века в советскую пору ее определяли как «эпоху подготовки революции в России». Но отмеченное время значительно не только процессами социально-политического брожения, а и духовным возрождением личности, ростом личностного сознания. Распад феодально-крепостнической системы прежде всего и ярче всего проявился в чувстве свободы и жажде общего обновления жизни – во всех сферах. Реформы 60-х годов в экономике и политике были половинчатыми: крестьяне, освобожденные от крепостной зависимости, лишились земли, а радикальное дворянство (например, тверская оппозиция), рассчитывавшее на представительскую палату законодателей, обманулось в своих ожиданиях.

И все же формальное уравнивание сословий перед законом имело огромное значение для развития правосознания и «образованного общества», и народа. М.Е. Салтыков-Щедрин в цикле «Письма о провинции» (1869) писал, что русский народ беден всеми видами бедности, но, что хуже всего, особенно беден сознанием этой бедности. И реформы в области права и судопроизводства великий писатель-демократ считал значительным шагом на пути духовного освобождения народа.

Эпоха реформ замечательна тем, что вызвала острую критику обветшалых духовных основ существовавшего строя – всей фальшивой идеологии мнимого благополучия граждан в самодержавном государстве (блестяще развенчанной в «Благонамеренных речах» Салтыкова-Щедрина), всех «краеугольных камней» прежнего порядка – этических, философских, религиозных и др.

Исключительный авторитет приобретает в последнюю треть века «критически мыслящая личность». Еще в 1840-х годах, по мере распространения социально-утопических идей и утраты

религиозного понимания мира, люди стали думать, что сам человек способен изменить мир «по справедливости», перестроив весь социально-политический организм, создав среду, в которой человек сможет устроить свою жизнь на началах разума, равенства, свободы.

В 70-е годы идеологи народничества на все лады развивали мысль об исключительной роли субъективного фактора в истории, т.е. особой функции героев-одиночек, способных добиться радикального общественного переворота. Пока героев видели и в организаторах террористических актов.

Достоевский так писал о волонтаристских склонностях нетерпеливой молодежи: «Покажите вы русскому школьнику карту звездного неба, о которой он не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленную».¹

К концу 1870 года на короткое время изменилась ситуация оппозиционных сил – либеральных и демократических. Единодушие интеллигенции проявилось в судебном оправдании революционерки Веры Засулич, стрелявшей в петербургского градоначальника Трепова, в сочувственном отношении радикальной молодежи к «Дневникам писателя» Достоевского, проповедовавшего духовное единение русских людей, а позднее и на похоронах Ф.М. Достоевского, собравших людей разных классов, партий и убеждений.

Но надежды на мирное возрождение страны и достижение «конституции» были разрушены убийством царя Александра II и последовавшей за ним политической реакции, а затем и тотальным кризисом: политическим (крахом народнического движения), философским (критикой просветительского «культа разума» и позитивизма), религиозным (массовой в среде интеллигенции потерей веры в Бога). В этих условиях происходит коренной сдвиг интересов общества от идеологии к культуре, от ориентации на переустройство общественных и государственных учреждений к поискам обновляющих начал жизни в самом человеке, в его природе – физической и духовной, в сфере его сознания и совести.

Данной статьей мы завершаем публикацию программы Г.К. Щенникова по русской литературе XIX века.

Гурий Константинович Щенников — заслуженный деятель науки РФ, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы XIX века Уральского государственного университета.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 ч. Т. 14. Л. 1976. С. 502. В дальнейшем все ссылки на Ф.М. Достоевского даны по этому изданию в тексте, с указанием тома и страницы.

В художественной литературе установка на познание внутреннего человека появилась намного раньше. А новая стадия в истории русского реализма начинается в конце 1860-х годов, когда Ф.М. Достоевский создает свои первые философские романы «Преступление и наказание» (1866) и «Идиот» (1868), Л. Н. Толстой завершает работу над эпопеей «Война и мир» (1869), а М. Е. Салтыков-Щедрин выпускает в свет роман «История одного города» (1869-1870).

В отличие от продолжавших писать Гончарова, Тургенева, Островского, внимание Толстого, Достоевского и Щедрина направлено не к устойчивым и коренным типам русской жизни, а к динамике сознания современного человека. По переменам в его способах чувствовать, мыслить, верить, утверждать себя самого и искать пути к другому человеку эти писатели стремились постичь и закономерности исторического процесса, и онтологический, бытийный статус человека. Их волновали дальние прогнозы личностного и общественного развития, прогностические модели и эсхатологические предчувствия.

Писатели-реалисты предшествующей стадии судили (объясняли человека) историей, эти же судят историю человеком. В центре их эвристических исканий именно личность, а не тип, точнее «общечеловек» в уникальной личности. Стержнем же личностной структуры они полагали сознание человека: побудительные нравственные мотивы, стимулы, отношения с другими людьми. Ф. Достоевскому, Л. Толстому, Н. Лескову и ряду писателей-восьмидесятников нравственное сознание человека представлялось более важным, существенным, чем его социальный статус, а духовно-нравственные отношения между людьми фактором, имеющим решающее значение в движении людей к согласию, толерантности, гармонии. Кстати, у каждого из них было свое представление о характере этого движения, и они стремились в своих произведениях открыто выразить собственную мысль о мире, идеал гармоничной личности и мирового сообщества.

Писатели-семидесятники разрабатывали оригинальные антропологические концепции личности, основанные на разных представлениях о дуализме человеческой природы, о ее исконных противоречиях. Примечательно, однако, что в этих противоречиях, во внутренней дисгармонии человека Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.С. Лесков и др. открывали не перспективы развития, а источник духовной энергии. Они верили в возможность совершенствования самой природы человека, а значит и совершенствования человека в целом.

Прежде всего эти писатели обратились от устойчивой литературной типологии: от архетипов, образцов, повторяющихся моделей – к «живому человеку», к попыткам осознать и освоить «живую жизнь» (термин, встречающийся и у Л. Толстого, и у Ф. Достоевского).

«Живой человек» – синоним естественного, природного, земного человека. В воззрениях и творчестве Л.Н. Толстого категория естественного очень важный феномен, не случайно с юности и до зрелых лет он находился под обаянием Жан-Жака Руссо – автора просветительской концепции «естественного человека». Но «естественность» у Л. Толстого неизменно соотносится с другой категорией – «духовность», нередко вступая с ней в отношения антитезы, характерной не только для Толстого, но и для других писателей.

Рассмотрим первую антиномию в антропологии русского реализма 1870-1890-х годов:

1. Человек естественный и человек духовный.

Две задачи решал Л. Толстой, создавая «Войну и мир»: раскрыть мощью искусства слова исключительное значение войны 1812 года, показавшей возможности духовно-нравственного единения всех здоровых сил нации; выполнить «главную цель художника»: «заставить любить жизнь в ее бесконечных, никогда не истощимых всех ее проявлениях»².

Сопряжение этих задач обусловило оригинальный жанр книги: это и героическая эпопея о мужестве и стойкости народа в судьбоносный момент его истории, это и эпос отдельной человеческой жизни – жизни представленной в разных возрастных стадиях с типичными коллизиями, радостями и огорчениями, свойственными каждой из них. У Толстого одни и те же персонажи – это и люди со своей особой индивидуальной судьбой, и участники исторических событий (по философии писателя, от участия в истории не свободен никто).

А постоянное соотнесение непосредственной частной жизни с жизнью, творимой на подмостках истории: в сражениях и штабах, в кабинетах дипломатов и в салонах придворной знати, определяющей градус политической атмосферы, – становится важнейшим способом выявления естественности или лжи и фальши в поведении людей. Резко отличаются, например, взаимоотношения людей в гостиной Ростовых от общения в салоне Анны Павловны Шерер – даже в сходных моментах светского этикета. На вечере у Шерер каждый обязан представиться престарелой тетушке и выслушать произносимые одним и тем же тоном слова о здравии ее величества.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М. 1953. Т. 61. с.100

Граф Ростов встречает каждого визитера, приехавшего поздравить его именинниц – жену и дочь – одними и теми же словами с неизменной улыбкой и крепким рукопожатием. Но обряд в салоне Шерер – это скучная обязанность, необходимый жест, демонстрирующий верноподданнические чувства, совершив который, гости с чувством облегчения отходят от тетушки. А стереотипные фразы и жесты графа Ростова демонстрируют совсем другое: полное равнодушие к сословному статусу, чину и званию посетителя, проявление вполне искреннего доброжелательства к нему. Все завсегдатаи салона Шерер манифестируют свой «патриотизм», точнее, верность государю-императору, и делают это нередко как плохие актеры. На именинном обеде у Ростовых Марья Дмитриевна Ахросимова обрывает казенно-патриотический восторг полкового командира: «Что ты по столу стучишь..., на кого ты горячишься? Верно думаешь, что тут французы перед тобой?»³

У автора «Войны и мира» была своя, годами складывавшаяся и постепенно изменяющаяся, концепция «естественного» в человеке. Еще в составленных им для себя «Правилах» 1847 г. молодой Л. Толстой записал: «Источник всех чувств есть любовь, которая разделяется на два рода любви: любви к самому себе, или самолюбие, и любви ко всему, нас окружающему» (22,17). С любовью к себе связаны «влечения плоти» – это «добро личное»: «Влечение души есть: добро ближних» (21,70). Чувственные, телесные влечения естественны, это зов природы, как естественна и жажда личной славы и успеха (это убедительно показано в размышлениях князя Андрея Болконского накануне Аустерлицкого сражения). Но стихийно-естественные стремления людей могут стать благом для души лишь тогда, когда они соединяются, «сопрягаются» (ключевое толстовское слово) с потребностями духовными – субстанцией общественных альтруистических устремлений личности. Это, по Л.Н. Толстому, общий закон жизни, проявляющийся неумолимо и на поприще исторической деятельности человека и в его личной судьбе.

Естественные мотивы ведут молодых героев к участию в военной кампании 1805-1807 годов: Андрей Болконский ищет «свой Тулон»; Борис Друбецкой начинает путь к карьере; Николай Ростов увлечен романтикой жизни боевого гусара и т.п. Но все эти индивидуальные намерения и воли не сливаются в нечто цельное и единое, т.к. в их личные цели пока еще не входит общая необходимость – острая забота о судьбе отечества. Лишь такая забота, возникшая в годину

наполеоновского нашествия на Россию, объединит русское воинство, общество и народ духом непокоренности и страстной жадой отстоять родину – и преобразит личные стимулы людей.

У автора «Войны и мира» художественный анализ естественных побуждений людей, или их нравственно-психологических стимулов («разновидностей любви», по его прежней терминологии), ведет к раскрытию смысла великих исторических событий, изображаемых им. Его знаменитая «диалектика души» (исследование зарождения и развития чувства и мысли) подчинена утверждению его, толстовской, философии истории: мысли о том, что история зависит от совокупной деятельности всех, а не от воли лишь царей и полководцев. Толстой, с одной стороны, утверждает непреложность стихийных законов бытия (именно бытия, а не только человеческой истории): «Пора отказаться от создаваемой нами свободы и признать неощущаемую нами зависимость», – таким словом завершается роман (7, 355). А с другой стороны, он убежден, что без сознания свободы человек не может прожить ни мгновения и что «всякое историческое событие есть произведение одного и того же момента времени, в котором выразились бесконечно малые элементы свободы всех людей». Поэтому в изображении Л. Толстого нравственный стимул человека, участвующего в историческом событии, – это фактор движения истории, фактор действенный, когда в этом стимуле сочетаются стремления естественные и духовные.

Но личная судьба человека, оказывается, зависит от умения или неспособности гармонически соединить стихию чувств и духовные запросы. Неудачная женитьба на Элен Курагиной, как и внезапная измена Наташи Ростовской жениху, вызваны тем, что герои, захваченные чувственными порывами, приглушают в себе нравственное сознание. Примечательно сходство ощущений, испытываемых Пьером в беседах с Элен, и Наташей в разговорах с Анатолем, когда молодые люди, переживающие взаимные влечения, чувствуют, что между ними нет никаких нравственных преград. По Толстому, это ощущение «неестественное», показатель «ложной любви»: при настоящем глубоком чувстве сознание таких преград неизбежно.

Впрочем, неестественным и губительным для человека является, по мысли Толстого, и сознательное самоотвержение, попытки заглушить потребности сердца «мудрым расчетом». Жертвой рационального самоограничения становится князь Андрей, откладывающий свадьбу с Наташей на год; страдает от добровольно принятых на себя нравственных вериг и его сестра, княжна Марья. Л. Толстой в эти годы утверждает следующее: «Так называемое самоотвержение, добро-

³ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т.4. М., 1979. С. 82. В дальнейшем все ссылки на сочинения Л.Н. Толстого по этому изданию даны в тексте с указанием тома и страницы.

детель есть только удовлетворение одной болезненно развитой склонности. Идеал есть гармония» (21, 248-249). По-видимому, на этом этапе духовного и творческого пути писателя чувственное и духовное в человеке представляются ему началами «паритетными», равноценными, равнозначными.

Совсем по-другому проблема будет поставлена в следующем романе Толстого «Анна Каренина» (1873-1877). Трагедия Анны, разрушившей одну семью и не сумевшей создать другой, узревшей наконец, «при ярком свете совести», «обман и зло ее любовной связи с Вронским», вызвана, по мнению писателя, тем, что в самой страсти ее таилось нечто «бесовское» и «жесткое» -- не просто забвение, а попрание нравственного чувства. Здесь любовная страсть изображена не только как естественная потребность живой души, но вместе с тем и как злое роковое наваждение, как власть над человеком его плотской природы, заставляющей его поступать наперекор нравственным убеждениям.

Следовательно, никакого гармонического паритета чувственного и духовного быть не может. Спасительным для человека может быть лишь приоритет духовных ценностей, означающих сознательный выбор принципов добра, то есть жизни для души, жизни с памятью о Боге, как живет правдивый старик Фокатыч (9, 393) И уже не зависимость от неоощуаемой нами стихии бытия, а решающую роль свободной воли человека утверждает финал романа. Последний вывод биографического героя Левина таков: «Жизнь моя теперь, вся моя жизнь, независимо от всего, что может случиться со мной, каждая минута ее – не только не бессмысленна, какой была прежде, но имеет несомненный смысл добра, который я властен вложить в нее» (подчеркнуто мной – Г.Щ. 9, 417). Этой фразой и заканчивается роман.

Но что означает смысл добра? Что значит истинная духовность? От каких способностей, свойств, усилий человека зависит обретение ее? Здесь мы подошли к другой антропологической антиномии русского реализма 1870-1890-х годов, которую обозначим так:

2. Человек мыслящий и человек верующий.

Многим современникам эпохи казалось, что все беды русского человека идут от его интеллектуальной отсталости, умственной косности, «бессознательности». В изображении М.Е. Салтыкова-Щедрина, автора знаменитой «Истории одного города», главная черта всего русского мира – «верхов и низов» – непроходимое «глуповство». У «градона начальников» глуповство выражается в убежденности, что народ можно «держат» лишь постоянным «обузданием», у

народа «дурь» проявляется ярче всего в непоколебимом начальстволюбии, в культуре любого начальника и особом доверии к тем, которые умеют «калякать» с народом.

Выходом из всеобщего глуповства многим представлялась позиция духовно сильной, ни от кого не зависимой личности, противостоящей толпе. Возникали теории об исключительной роли таких личностей как «локомотивов истории». Выдающийся русский критик Д.И. Писарев в статье «Базаров» поделил человечество на инертную массу, которая «не делает ни открытий, ни преступлений», и незначительное меньшинство «умных людей», которые отступают от заведенного порядка, борются и ошибаются и в конечном счете служат улучшению жизни массы»⁴. Это очень похоже на высказанную четыре годами позже, в 1866 г., теорию Родиона Раскольникова о людях двух сортов – только у этой теории есть страшная прибавка: необыкновенные люди получают право «переступить через кровь по совести». Герой романа «Преступление и наказание» – один из первых идеологов Достоевского, бросающий вызов не только господствующему правопорядку, но и всему религиозно осмысляемому мировому устройству: он готов «взять просто-запросто за хвост и стряхнуть к черту» (6, 321) все выработанные человечеством нравственные заповеди: о запрете убийства («Не убий!»), о смирении гордыни, о милосердии и прощении и проч. В каждом романе Достоевского есть такой бунтарь, и наиболее последовательные из них – как «подпольный парадоксалист» или Иван Карамазов – доказывают «бесмыслицу» всего мироустройства.

У Достоевского герои-«умники» – люди одаренные незаурядной интеллектуальной силой: это «страдальцы сознательной жизни», мученики собственных теорий, толкающих их на преступления, оказывающиеся в противоречии с их собственными нравственными потребностями, приводящих их к жизненному тупику (душевной болезни, смерти, а то и самоубийству). Почему же интеллект оказывается для них разрушительной силой? Потому что, по мысли писателя, их умственные искания связаны с отторжением от Бога, с попытками заменить христианский идеал братской любви разными видами рационального гуманизма («разумным эгоизмом», по терминологии Чернышевского). Достоевский постоянно демонстрирует связь атеизма с индивидуализмом, с самообожением личности.

У Достоевского главный критерий духовности человека – отношение к Богу и Христу. По мысли писателя, лишь вера в Бога, чувство мистической связи с «мирами иными» является для

⁴ Писарев Д.И. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1955. с. 15.

человека началом жизнестроительным, бегство же от Бога – началом саморазрушения. Религиозная концепция Достоевского служила обоснованию духовной силы человека. В центре его системы был Иисус Христос – богочеловек, являвший человечеству идеал личности и путь к спасению: этот идеал – способность к неустанному самопожертвованию ради ближнего. Тот, кто ощутит в себе такую способность, уже причастен к Христову царству, уже таит в себе человека будущего. А «...человек есть целое лишь в будущем, а вовсе не исчерпывается настоящим» (27, 247).

«Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог» (25, 228). В романе «Идиот» в образе князя Мышкина писатель поставил художественный эксперимент: исследовал способность человека жить «по примеру Христа», жертвуя собой всегда и во всем. У героя романа высокая цель – нравственно объединить общество через общую любовь и сочувствие к падшим, достичь «рая» – в кругу близких людей. И хотя он ни в чем не отступает от христианского идеала, добиться желанной цели он не может, и не потому, что он всего лишь человек, а не Бог (как утверждают современные критики), а потому, что в обществе слишком мало людей, способных осознать и принять его правду, потому что большинство захвачено эгоистическими вожделениями.

Путь к духовному «восстановлению» человечества, к желанному «земному раю» представляется Достоевскому трагическим, сопряженным с преодолением человеком внутреннего раздвоения, с обузданием им собственной гордыни, с необходимостью страдания. Именно такой путь совершает Родион Раскольников – тоже своего рода духовный экспериментатор: убивая старуху-процентщицу, он проверяет собственную природу – свою способность подражать Наполеонам, легко переступая через чужую кровь ради некоего «общего блага». Нравственные потрясения, пережитые им после преступления: ощущение своей полной внутренней изоляции, «оторванность» от людей, даже самых близких, матери и сестры; ощущение себя жертвой, а не победителем; внезапное сознание, что он «не старуху, а себя убил»; понимание своей непохожести на Наполеонов и др. – толкают его к поиску духовной поддержки у другой «преступницы» – Сони Мармеладовой, тоже загубившей себя, как ему представляется, якобы никому не нужной жертвой. Но в диалоге Раскольникова с Соней, представляющем кульминационный эпицентр романа, обнаруживается полная несовместимость их взглядов: его презрению к «твари дрожащей» противостоит ее искренняя жалость к униженному человеку; его отвлеченному поклонению

«страданию человеческому» – ее ненасытное страдание лично к нему, страдающему преступнику; его циничному анализу душевного состояния Сони – ее сердечная вера в возможность его возрождения; наконец его заключению: «Да, может, и Бога нет!» – чтение Соней евангельского текста о воскресшем Лазаре.

В поединке с Раскольниковым Соня побеждает своего изошренного оппонента не логикой, а любовью, тем, что становится необходимой для него, даже едет за ним на каторгу. Вопрос о правоте Сони окончательно решен в эпилоге, когда позиции героев оцениваются мнением народным. В остроге каторжники из народа открыто высказывают Раскольникову свою ненависть: «Ты безбожник. Ты в Бога не веруешь! – кричали ему. – Убить тебя надо!» К Соне же они относились не просто с любовью, но даже с неким молитвенным обожанием, близким обожению⁵.

В финале, во сне о трихинах, Раскольников прозревает наконец причины своего падения – это яд гордыни, индивидуализм, способный вызвать убийственные эпидемии во всем человечестве. Спасти от него может лишь готовность людей к подвигу самоочищения – и Раскольников, по прежнему желающий быть в лидерах человечества и оттого готовый теперь пойти на подвиг самопожертвования, почувствовал вдруг, что он по-настоящему любит Соню и что отныне ее убеждения не могут не стать его убеждениями.

14 апреля 1864 г. у гроба умершей жены, Марии Дмитриевны Достоевский записал: «Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения закона, т.е. жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (20,175).

Страдательным путем к познанию истины идут многие герои В.М. Гаршина (см. рассказы «Четыре дня», «Происшествие», «Attalea princeps», «Надежда Николаевна», «Красный цветок», «Сказание о гордом Аггее» и др.), В.Г. Короленко («Сон Макара», «Федор Беспамятный», «Тени», «Слепой музыкант» и др.) и позднего Л.Н. Толстого (Смерть Ивана Ильича», «Отец Сергей», «Хозяин и работник» и наконец роман «Воскресение»).

У позднего Л.Н. Толстого, как и у Ф.М. Достоевского, страдания духовно озабоченных героев ведут их к Богу, точнее к признанию исключительной важности для человека нравственных заповедей, выраженных в Св. Писании. Следуя этим заповедям, человек выполняет волю Хозяина-Бога, пославшего его в мир как своего

⁵ См.: Касаткина Татьяна. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского // Достоевский в конце XX века. М. 1996. С. 68-82

работника выполнять положенный ему урок. Для Л. Толстого самым важным в христианстве было нравственное учение Христа, хотя самого Христа он считал просто человеком – не сыном Божиим. Истинно религиозным сознанием, по Толстому, обладают люди, умеющие постоянно служить другим, не жалея себя – именно они «живут для Бога». В религиозных взглядах Достоевского и Толстого немало общего, и, прежде всего, это их «еретическое», по мнению ортодоксов, желание «создать рай на земле»: «Христос нам этого не обещал», – утверждал известный религиозный мыслитель К. Леонтьев⁶. Но Достоевский ближе к догматическому богословию, к учению Церкви, а Толстой предпочел отказаться от церковной догматики, в том числе от литургического обряда, заменив его внутренним, «домашним» обращением к Богу.

Иное религиозное сознание отличает праведников Н.С. Лескова – людей по преимуществу простых, не чиновных, не знатных: объездчика коней Флягина («Очарованный странник»), торговца молоком Голована («Несмертельный Голован»), плотника Луку Мароя («Запечатленный ангел»), квартального Рыжова («Однодум»), тульского мастерового Левшу («Левша») и многих других. Это «практические христиане», не идеологи, не правдоискатели, но люди, способные жить в миру по заповедям Христа, причем без натуги, без особых страданий. Это люди предельно честные, справедливые и заботливые, но еще и дорожащие духовными святынями, крепко «своей родине приверженные» и «жаждущие единодушия с отечеством».

Последние два десятилетия XIX века – это период общего религиозного безверия мыслящих людей и острой рефлексии по поводу этого безверия. «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так не понимали разумом невозможность верить», – писал Д.С. Мережковский⁷. А ведущий поэт нового времени С. Надсон выразил этот конфликт сердца и разума следующим афоризмом:

*О, сердце глупое, когда ж ты перестанешь
Мечтать и отзывая молить?
О, мысль суровая, когда же ты устанешь
Все отрицать и все губить?*

Ярче всего рефлексия на кризис веры проявилась в творчестве поэтов-неоромантиков: С. Надсона, А. Апухтина, Вл. Соловьева, Н. Мин-

ского, Д. Мережковского, К. Случевского и др.⁸ Им уже свойственно сознание автономности по отношению к Богу и права на поиск собственной объединяющей мир идеи, своего нравственного Центра Вселенной. Опираясь на древнюю и современную культуру, они творят новую мифологию, в которой силой, изменяющей мир, выступает то «Афродита небесная», «божественная Душа мира – София» (Вл. Соловьев), то герой гностического мифа – дьявол (К. Случевский – поэма «Элоа», цикл стихотворений «Мефистофель»). Кстати, гностические идеи перешли и в литературу XX века, вплоть до романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Впрочем, далеко не все писатели связывали развитие культуры с обновлением религиозного сознания. А. Чехов, например, на утверждение С. Дягилева, что вопрос о религиозном движении – это вопрос «быть или не быть современной культуре», ответил так: «Теперешняя культура – это начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, может быть, еще десятки тысяч лет..., а религиозное движение, о котором вы говорили, есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживет...»⁹.

Внимание Чехова привлекает не верующий, а культурный человек, соотносимый с традиционным героем русской литературы – человеком идейным.

Итак, третья антиномия:

3. Человек идейный и человек культурный

Реализм А.П. Чехова представляет оригинальную стадию в истории русской литературы XIX века. Он не только существенно отличается от реализма Л. Толстого и Ф. Достоевского, но, на первый взгляд, и противоположен их творческим принципам. Прежде всего отказом от спасительного исхода – от конечной истины: «Никто не знает настоящей правды», – утверждал Чехов.

Современники писателя и многие советские истолкователи воспринимали его как автора, не обладающего четким общественным идеалом, цельным мировоззрением. Подтверждения такого взгляда находили в высказываниях самого Чехова о себе и о новой генерации беллетристов, резко отличающиеся от прежних «властителей дум». Так, в письме В.Д. Григоровичу от 9 октября 1888 года он писал: «Политического, философского, религиозного мировоззрения у меня нет, я меняю его ежемесячно...» (11, 269). Чехов был хорошо знаком со всеми популярными в 1880-

⁶ Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) М., 1996. С. 317, 323.

⁷ Мережковский Д.С. О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М. 1995. с. 536.

⁸ См. Щенникова Л.П. Русская поэзия 1880-1890-х годов как культурно-исторический феномен. Екатеринбург, 2003.

⁹ Чехов А.П. Собр. соч.: В 12 т. Т 12. Письма. М., 1957. С. 508. В дальнейшем все ссылки на письма Чехова даны по этому изданию с указанием тома и страницы в тексте.

1890 годы социальными идеями, претендовавшими на роль «широкого общественного движения»; и в повестях своих («Дуэль», «Палата №6», «Дом с мезонином», «Моя жизнь» и др.) показал сторонников и защитников этих идей. Но сам он не стал прозелитом ни одной из них (хотя сочувствовал и «толстовству», и практике «малых дел») в силу того, что ни одна из них не представлялась разрешением всех противоречий. Известный исследователь Чехова В.Б. Катаев видит его отличие от Л. Толстого и Ф. Достоевского в том, что Л. Толстой и Ф. Достоевский были онтологическими художниками, утверждавшими целостную картину мира, Бога, человека, а Чехов был художником гносеологическим, озабоченным тем, как складываются наши представления о мире, человеке, Боге, насколько наши знания являются настоящими, не ложными¹⁰. Другой ученый утверждал, что Чехова, как естествоведа, врача по профессии, пытавшегося соединить искусство с научным методом, интересовала лишь «правильная постановка вопроса» (так сказать, точная диагностика), а не его решение¹¹.

Но это вовсе не значит, что он, подобно герою своей «Скудной истории» профессору Николаю Степановичу, был лишен «общей идеи». В письме к А.С. Суворину от 25 ноября 1892 г. Чехов пишет об изъяне литературы конца века: у прежних писателей «каждая строчка пропитана, как соком, сознанием цели, Вы, кроме жизни, какая есть, чувствуете еще ту жизнь, какая должна быть, и это пленяет Вас... У нас нет ни ближайших, ни отдаленных целей, и в нашей душе хоть шаром покати» (11, 600-601). Но в следующем письме к Суворину от 3 декабря 1892 г. Чехов уточняет собственную позицию: «Я пишу, что нет целей, и Вы понимаете, что эти цели я считаю необходимыми и охотно бы пошел искать их» (11, 603).

Во взглядах Чехова на человека и мир был настоящий центр, фокусирующий его творческие ориентации – это понятие «культуры», регулирующей отношение человека к человеку. Проблема культуры как нормы поведения и ориентации на жизненные ценности была главной проблемой его творчества, вынесенной из всего личного опыта. Эталон культурной жизни – «норма» – был для него феноменом всего личного опыта. Писатель шел к нему путем апофатическим – через выявление аномального (как богословы определяют Бога через черты, ему не свойственные: Он не видим, не осязаем и т.п.). «Цель моя, – писал Чехов, – убить сразу двух зайцев: правдиво нарисовать жизнь и кстати показать, насколько эта жизнь уклоняется от нор-

мы. Норма мне неизвестна, как неизвестна никому из нас. Все мы знаем, что такое бесчестный поступок, но что такое честь – мы не знаем» (11, 347).

Вместе с тем Чехов честно определил «рамку», в пределах которой ищет он норму: «Рамка эта – абсолютная свобода человека, свобода от насилия, от предрассудков, невежества, черта, свобода от страстей и проч.» (11, 347). В другом письме, к А.Н. Плещееву, сказано еще точнее: «Моя святая святых – это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода от силы и лжи, в чем бы последние две не выражались» (11, 263).

Итак, его программа, его общая идея – это норма человеческой жизни, соответствующая здоровой физической и нравственной природе человека.

Сложность состояла не в определении цели, а в том, как добиться ее, учитывая, что главным препятствием к норме оказывается сам человек, его несвободное сознание, его постоянная склонность к самообману, заблуждению и самоудовольствию.

Гносеологический принцип изображения (показать, как человек приходит к тем или иным выводам) определялся, на наш взгляд, все-таки онтологической установкой писателя – утверждением подлинных понятий о норме этической культуры.

Чехов показал несостоятельность традиционных в литературе представлений о высоких нравственных достоинствах так называемого «маленького человека», изобразив в ряде своих рассказов («Толстый и тонкий», «Хамелеон», «Смерть чиновника», «Маска», «Винт» и др.) маленького «служаку» существом трусливым, раболепным, пресмыкающимся перед «сильными мира сего» и не пробуждающим никакого сочувствия даже смертью, вызванной холопским страхом.

В русской литературе 1850-1860-х годов важнейшим мерилем героя времени были новые идеи, утверждаемые им в обществе. И Рудин в доме Дарьи Михайловны Ласунской, и Базаров в усадьбе Кирсановых сразу поражают всех убеждениями, вызывающими либо горячие симпатии, либо острую неприязнь. Чехов постоянно убеждает в другом: нельзя судить о значительности человека, видеть в нем апологета новой культуры по высказанным им мыслям.

«Взгляды» людей зачастую не являются выражением их подлинных потребностей, а служат лишь удобной маской, способом самоутверждения, нередко даже проявлением умственной ограниченности: «Эта полинявшая недейственная бездарность, узурпирующая 60-е годы: в V классе гимназии она поймала 5-6 чужих мыслей, застыла на них и будет упрямо бормотать их до самой смерти» (11, 271)

¹⁰ Катаев В.Б. Чехов плюс... Предшественники, современники, преемники. М., 2004. С. 368-369.

¹¹ Громов Михаил. Чехов. М. 1993. С. 159.

Чехов часто фиксирует несоответствие между идейной позицией персонажа и его человеческой несостоятельностью. В рассказе «Дом с мезонином» он повествует о том, как «передовая» девушка Лидия Волчанова – «культурница», увлеченная устройством школ и аптек в соседних селах, походя разрушила счастье двух людей – своей младшей сестры Жени и полюбившего ее художника. Художника она презирает как «чужака», потому что он придерживается другой программы переустройства жизни – толстовской теории «опрощения» людей умственного труда – обращения их к труду физическому для облегчения участи народа. Лидии свойственно чувство партийной нетерпимости к инакомыслящим и доктринерское убеждение в том, что именно ее программа является панацеей от всех социальных бед. Чехов же всей логикой рассказа убеждает в том, что важны не программы, а способность людей к отзывчивости, к отклику на все, чем богата, прекрасна, таинственна жизнь, – способность любить людей.

Чеховские герои часто рассуждают о прогрессе, высказывают мысль о постепенном совершенствовании жизни. Но писатель нередко выявляет за красивой системой фраз душевную сухость, эгоизм, нравственную близорукость пропагандиста. В повести «Моя жизнь» доктор Благово отвергает весьма популярную в России идею, что прогресс состоит в уравнении материального и правового положения людей, заявляя, что жить стоит для другого – ради бесконечного движения цивилизации, науки. Но возвышенные мысли о «великом иксе», ожидающем человечество, сочетаются у него с эгоизмом: увлекся Клеопатрой Полозневой, а затем бросил ее, беременную. Устами его «оппонента» Мисаила Полознева Чехов выдвигает другой критерий прогресса: «Прогресс в делах любви, в исполнении нравственного закона. Если вы никого не поработаете, никому не в тягость, то какого вам еще нужно прогресса...»¹².

Нравственность, по Чехову, «только одна, а именно та, которая дала нам во время оно Иисуса Христа». В.Б. Катаев обратил внимание на грамматику фразы: нравственность не была дана нам», а «дала нам»: «Чехов говорит о нравственности не как о божественном даре: наоборот, естественное развитие понятий о нравственности на определенной, высшей ступени дало человечеству Иисуса Христа»¹³.

Чехов вступает в спор со всей предшествующей литературой, защищавшей права человека на независимость, достаток, честь и покой («В

чем счастье по-вашему: покой, богатство, честь» – Н. Некрасов). Чехов показал людей, добившихся и независимости, и «состояния» и покоя, вроде владельца усадьбы с крыжовником Николая Чимши-Гималайского («Крыжовник»), но представил «сытость» этих счастливых в виде свиного хлеба: у него и рыжая собака похожа на свинью, и сам он «постарел, располнел, обрюзг», щеки, нос и губы тянутся вперед – того и гляди хрюкнет в одеяло» (3, 311).

Свиное счастье хозяина усадьбы приводит Чехова к парадоксальному выводу: «...как, в сущности, много довольных, счастливых людей! Какая это подавляющая сила» (3, 313). Отчего же много? И почему счастливые люди – сила подавляющая? Оттого, что счастливыми почитают себя люди «устроившиеся», добившиеся богатства или сделавшие карьеру, довольные своим положением и не желающие замечать «наглость и праздность сильных», «невежество и скотоподобие слабых...».

Настоящее понимание счастья неотделимо, по мысли Чехова, от чувства личной ответственности за все зло, в котором человек, может быть, лично не повинен, но которое живет рядом с ним: «Надо, чтобы за дверью каждого довольного, счастливого человека стоял кто-нибудь с молоточком и постоянно напоминал бы стуком, что есть несчастные...» (3, 314).

Постоянная тема творчества Чехова – тема пересмотра ценностей жизни. В одних произведениях он показывает потерю молодым человеком честных и благородных стремлений, опошление его, духовную деградацию («Ионыч», «Анна на шее» и др). В других изображает духовный перелом героя, вызванный осознанием неполноценности своей жизни, погруженной в атмосферу пошлости, мелочных расчетов и т.п. («Учитель словесности», «Дама с собачкой», «Скрипка Ротшильда», «Невеста»).

Важнейшей нормой человеческого бытия Чехов утверждает осмысленный и результативный труд на благо людей. Такому труду посвящает себя доктор Дымов в рассказе «Попрыгунья», доктор Астров в пьесе «Дядя Ваня», Нина Заречная в «Чайке». О нем взхлеб мечтают герои «Трех сестер» и «Вишневого сада» (даже Лопухин тоскует по такому труду, точнее, мечтает, чтобы русский человек в массе своей причастился к нему).

В сущности, Чехов учит тому же, что провозгласил Л. Толстой в финале «Анны Карениной»: человек может найти силы, чтобы вложить «смысл добра» в свою жизнь и дела, а верный выбор поможет ему совершить нравственное сознание – высший плод человеческой культуры.

¹² Чехов А.П. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М. 1984. С. 129. В дальнейшем, ссылки на сочинения А.П. Чехова даны по этому изданию в тексте, с указанием тома и страницы.

¹³ Кабасов В.Б. Указ. соч. С. 157.